This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06817854 4

NEW-YORK

Moralphiloſophie.

Moralphilosophie.

Eine wissenschaftliche Darlegung
der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung

von

Victor Cathrein S. J.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

Zweiter Band:

Besondere Moralphilosophie.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1893.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

- 22863 -

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

Zweiter Theil.

Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf die einzelnen Beziehungen des Menschen.

Seite

Vorbemerkung 1

Erste Abtheilung.

Die Lehre von den individuellen Pflichten und Rechten 3

Erstes Buch.

Der Mensch in seinem Verhältniß zu Gott.

Erstes Kapitel.

Von der natürlichen Religion.

Erster Artikel.

Wesen und Nothwendigkeit der natürlichen Religion und ihr Verhältniß zur Sittenlehre.

1. Begriff und Eintheilung der Religion 4
2. Von der Nothwendigkeit der natürlichen Religion 6
3. Die übernatürliche Religion 11
4. Verhältniß der Religion zur Sittenlehre (Moral) 13

Zweiter Artikel.

Irrige Ansichten über das Wesen und die Nothwendigkeit der Religion.

1. Der religiöse Indifferentismus 17
2. Das religiöse Gefühl 20
3. Die Entstehung der Religion 22

Seite

Zweites Kapitel.

Von den wichtigsten Acten der Gottesverehrung im besondern.

Erster Artikel.

Von den gewöhnlichen Bethätigungen der Gottesverehrung.

§ 1. Allgemeine Eintheilung der Acte der Gottesverehrung 28
§ 2. Anbetung und Opfer 29
§ 3. Das Gebet 31

Zweiter Artikel.

Von den außergewöhnlichen Acten der Gottesverehrung.

§ 1. Das Gelübde 33
§ 2. Der Eid 34

Dritter Artikel.

Von den der Gottesverehrung zuwiderlaufenden Handlungen 39

§ 1. Der Aberglaube 39
§ 2. Irreligiosität 40

Zweites Buch.

Der Mensch in seinem Verhältniß zu sich selbst.

Erstes Kapitel.

Pflichten in Bezug auf die Seele.

Erster Artikel.

Von den Pflichten gegen sich selbst im allgemeinen 42

Zweiter Artikel.

Von den Pflichten in Bezug auf die Seele . 45

Zweites Kapitel.

Pflichten in Bezug auf die Gesundheit.

Erster Artikel.

Negative Pflichten: Verbot des Selbstmords . 51

Zweiter Artikel.

Positive Pflichten in Bezug auf Leben und Gesundheit 58

Seite

Drittes Kapitel.

Pflichten in Bezug auf die äußeren Güter.

Erster Artikel.

Die Sorge für Ehre und guten Ruf . . 60

Zweiter Artikel.

Von der Sorge für den Berufsstand und die äußeren Glücksgüter 62

Drittes Buch.

Von den persönlichen Beziehungen der Menschen untereinander.

Erstes Kapitel.

Pflichten der Liebe und Wahrhaftigkeit . . . 66

Erster Artikel.

Pflichten der Nächstenliebe.

1. Von der Pflicht der Nächstenliebe im allgemeinen 66
2. Von den Pflichten der Nächstenliebe im besondern 68

Zweiter Artikel.

Pflicht der Wahrhaftigkeit.

1. Vorbegriffe 71
2. Verschiedene Ansichten über die Lüge 74
3. Nachweis der Unerlaubtheit der Lüge 78
4. Vom Gebrauch der doppelsinnigen Reden und Restrictionen . . . 83

Zweites Kapitel.

Von den gegenseitigen Rechtspflichten und deren Erzwingbarkeit.

Erster Artikel.

Von den gegenseitigen Rechten und Rechtspflichten.

1. Von den gegenseitigen Rechtspflichten in Bezug auf Leben und Ehre . 85
2. Von den Rechtspflichten in Bezug auf die Freiheit 90

Zweiter Artikel.

Von der persönlichen Erzwingbarkeit der Rechtspflichten 93

. Vom Recht der Nothwehr 94
. Vom Recht der Selbsthilfe 98
Das Duell 101

Seite

Viertes Buch.

Vom Eigenthumsrecht 109

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Eigenthums und Besitzes.

§ 1. Begriff des Eigenthums 109
§ 2. Vom Besitz 113
§ 3. Arten des Eigenthums 114

Zweites Kapitel.

Der Socialismus.

Erster Artikel.

Begriff und Geschichte des Socialismus.

§ 1. Begriff des Socialismus. Sein Verhältniß zum Communismus . . 117
§ 2. Zur Geschichte des Socialismus:
I. Der Socialismus im Alterthum und Mittelalter 119
II. Die Pioniere des modernen Socialismus 120
III. Der Hauptbegründer des modernen Socialismus: Karl Marx . . 123
IV. Die gegenwärtige Gestalt des Socialismus 132

Zweiter Artikel.

Die Grundlagen des Socialismus.

§ 1. Die philosophischen und religiösen Grundlagen:
I. Die materialistische Geschichtsauffassung 140
II. Die Gleichberechtigung aller Menschen 145
III. Die einseitige Betonung des wirthschaftlichen Lebens 151
IV. Die Religionsfeindlichkeit des Socialismus 152
§ 2. Die volkswirthschaftlichen Grundlagen:
I. Die socialistische Werththeorie 156
II. Das eherne Lohngesetz 162
III. Die industrielle Reserve-Armee 166
§ 3. Die Wurzeln und Quellen des Socialismus. Verhältniß des Socialismus zum Liberalismus 168

Dritter Artikel.

Unmöglichkeit des Socialismus.

§ 1. Nähere Bestimmung der Streitfrage 172
§ 2. Die Organisation der Production:
I. Vergesellschaftung des Productiveigenthums 177
II. Bedarfsbestimmung 178
III. Vertheilung der Arbeitskräfte 182
IV. Vertheilung der Arbeit; Berufswahl 184
V. Einige unmögliche Auswege 186
VI. Widerlegung einer Einwendung 190
VII. Unmöglichkeit der staatlichen Organisation aller Arbeiten . . . 191
§ 3. Ertragshöhe und Fortschritt im Socialismus:
I. Socialistische Träume 193
II. Arbeitsamkeit und Wirthschaftlichkeit im Socialismus 194

Seite
III. Fortschritt im Socialistenstaat 197
IV. Kunst und Wissenschaft im Socialismus 199
V. Preßfreiheit im Socialismus 201
4. Die Vertheilung des Arbeitsproductes 202
I. Die Kopfzahl 204
II. Die Arbeitszeit 205
III. Die Leistung 208
IV. Der Fleiß 209
V. Das Bedürfniß 210
. Die Familie in der socialistischen Gesellschaft 210
I. Die Ehe 210
II. Erziehung und Unterricht 214
. Widerlegung einiger Einwände:
I. Der Communismus der religiösen Orden 216
II. Die modernen großen Fabrikbetriebe 216
III. Das moderne Militärwesen 217
IV. Die Actiengesellschaften 218

Drittes Kapitel.

Das Privatgrundeigenthum und seine Gegner.

Erster Artikel.

Das Grundeigenthum im Lichte der Geschichte.

. Die geschichtliche Methode der Gegner des Grundeigenthums . . . 219
. Der russische Mir und die germanischen Markgenossenschaften . . . 223
. Das Grundeigenthum bei den ältesten orientalischen Völkern . . . 229

Zweiter Artikel.

Volkswirthschaftliche Bedenken gegen das Grundeigenthum 238

Dritter Artikel.

Unentbehrlichkeit des Privatgrundeigenthums . 245

Viertes Kapitel.

Positive Begründung des Privateigenthums.

Erster Artikel.

Ueberblick über die verschiedenen Eigenthumstheorien 252

Zweiter Artikel.

Beurtheilung der unrichtigen Ansichten . . 254

Dritter Artikel.

arlegung der naturrechtlich-ökonomischen Eigenthumstheorie.

.. Erklärung der richtigen Ansicht 257
2. Positive Begründung der Nothwendigkeit des Privateigenthums . . 261
3. Der ursprüngliche Eigenthumstitel der Besitzergreifung 267
4. Ergänzungen zum bisher Gesagten. Einwendungen 278
5. Die Lehre der Kirchenväter und Theologen 279

Seite

Vierter Artikel.

Das Urheberrecht oder das geistige Eigenthum. 286

Fünftes Kapitel.

Von den abgeleiteten Erwerbstiteln.

Erster Artikel.

Von den abgeleiteten Erwerbstiteln mit Ausschluß des Erbrechts.

§ 1. Von den Titeln des Zuwachses, der Verbindung, der Specification und des Fruchterwerbs 290
§ 2. Von den Eigenthumstiteln der Uebertragung und Ersitzung 292

Zweiter Artikel.

Das Erbrecht.

§ 1. Vorbegriffe. Unrichtige Ansichten 293
§ 2. Naturrechtliche Begründung des Testaments und der Intestaterbfolge . . 297
§ 3. Die positive Gesetzgebung betreffend die letztwilligen Verfügungen . . 300

Fünftes Buch.

Von den Verträgen.

Erstes Kapitel.

Von den Verträgen im allgemeinen . . . 306

Erster Artikel.

Wesen und Eigenschaften der Verträge.

§ 1. Begriff der Verträge 306
§ 2. Eigenschaften und Erfordernisse der Verträge 307

Zweiter Artikel.

Eintheilung der Verträge 310

Zweites Kapitel.

Von den Verträgen im besondern.

Erster Artikel.

Von den unentgeltlichen Verträgen . . . 311

Zweiter Artikel.

Das Geldbarlehen.

§ 1. Vorbegriffe 312
2. Zur Geschichte des Zinsnehmens 315
Begründung der Erlaubtheit des Zinsnehmens 318

Seite

§ 4. Bestätigung der vorgebrachten Zinstheorie durch den Vergleich mit anderen Theorien 322
§ 5. Erklärung der veränderten Stellung der Kirche zum Zinsnehmen . . 324

Dritter Artikel.

Die gegenseitig belastenden Verträge mit Ausschluß des Geldbarlehens.

§ 1. Miethe, Pacht, Lohnvertrag 327
§ 2. Von den übrigen gegenseitig belastenden Verträgen 330

Zweite Abtheilung.

Die gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen oder Gesellschaftslehre 337

Erstes Buch.

Die Familie.

Erstes Kapitel.

Von der Gesellschaft im allgemeinen.

§ 1. Begriff der Gesellschaft 338
§ 2. Die verschiedenen Arten von Gesellschaften 341

Zweites Kapitel.

Die Ehe.

Erster Artikel.

Natur und Nothwendigkeit der Ehe.

§ 1. Verhältniß der Ehe zur Familie 343
§ 2. Geschichtliches über die Ehe 344
§ 3. Die Ehe als naturrechtliche Institution 350
§ 4. Ehelosigkeit und Cölibat 354

Zweiter Artikel.

Eigenschaften der Ehe.

§ 1. Die Einheit der Ehe 359
§ 2. Unauflöslichkeit der Ehe 362

Dritter Artikel.

Ehehindernisse und Ehegesetzgebung.

§ 1. Ehehindernisse 369
§ 2. Die Ehegesetzgebungsgewalt 371

Seite

Vierter Artikel.

Gegenseitige Pflichten der Ehegatten . . 376

Fünfter Artikel.

Die Frage der Frauenemancipation . . 379

Drittes Kapitel.

Das gesellschaftliche Verhältniß zwischen Eltern und Kindern.

Erster Artikel.

Pflichten und Rechte der Eltern gegen die Kinder 386

Zweiter Artikel.

Pflichten der Kinder gegen die Eltern . . 391

Viertes Kapitel.

Das Verhältniß zwischen Herrschaft und Dienstboten.

Erster Artikel.

Die naturgemäße Erweiterung der Familie durch das dienstherrliche Verhältniß . . . 393

Zweiter Artikel.

Die Entartung des Dienstbotenverhältnisses in der Sklaverei.

§ 1. Geschichtlicher Rückblick 396
§ 2. Beurtheilung der Sklaverei vom Standpunkt des Naturrechts . . . 403

Zweites Buch.

Die Lehre vom Staat . . . 409

Erstes Kapitel.

Ursprung des Staates.

Erster Artikel.

Die entfernten Ursachen des Staates.

§ 1. Die Naturnothwendigkeit des Staates 410
§ 2. Der Ursprung der Staatsgewalt 414
I. Der Volkswille als letzte Quelle der Staatsgewalt 414
II. Ursprung der Staatsgewalt aus Gott 416
III. Einwendungen und Mißverständnisse 417
IV. Nähere Erklärung der Staatsgewalt und Widerlegung einer irrigen Auffassung derselben 420

Zweiter Artikel.

Die nächsten Ursachen des Staates.

§ 1. Die historischen Entstehungsformen 422
§ 2. Die rein privatrechtliche Auffassung des Staates 424

Seite
Die Vertragstheorie im Sinne Pufendorfs 427
Darlegung der Vertragstheorie der Scholastiker 429
Vergleich der Theorie der Scholastiker mit der Lehre Rousseau's . . 430
Bedenken gegen die scholastische Lehre 434
Die naturrechtliche Theorie 443

Zweites Kapitel.

Der Zweck des Staates.

Erster Artikel.

Unrichtige Ansichten über den Staatszweck.

. Die Läugner des natürlichen Staatszweckes 446
. Die individualistische Auffassung des Staatszweckes 448
. Die socialistische Auffassung des Staatszweckes 455

Zweiter Artikel.

Positive Darlegung des Staatszweckes.

. Der Staatszweck das öffentliche, nicht das Privatwohl 462
. Weitere Erklärung des öffentlichen Wohls und Begründung der vorgetragenen Ansicht 465

Drittes Kapitel.

Die Bestandtheile des Staates 470

Erster Artikel.

Der organische Charakter des Staates . . 470

Zweiter Artikel.

Vergleich zwischen Staat und Familie . . 473

Dritter Artikel.

Gemeinden und Provinzen. 475

Vierter Artikel.

Die Stände der Gesellschaft . . . 476

Fünfter Artikel.

Das Land 479

Viertes Kapitel.

Natur und Umfang der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Begriff und Eigenschaften der Staatsgewalt . 484

Zweiter Artikel.

Allgemeine Grundsätze über den Umfang der Staatsgewalt 487

Dritter Artikel.

Aufgaben der Staatsgewalt in Bezug auf Sittlichkeit 491

Seite

Vierter Artikel.

Staatsgewalt und Religion in der rein natürlichen Ordnung 492

Fünfter Artikel.

Kirche und Staat.

§ 1. Das Wesen der Kirche 498
§ 2. Unabhängigkeit der Kirche vom Staat 500
§ 3. Schlußfolgerungen aus der Unabhängigkeit der Kirche 501
§ 4. Trennung von Kirche und Staat 505
§ 5. Die organische Verbindung von Kirche und Staat 506
§ 6. Christlicher Staat und Parität 509

Sechster Artikel.

Staat und Schule außerhalb der christlichen Offenbarung 511

§ 1. Wem steht das Recht der Kindererziehung zu? 512
§ 2. Staatliches Schulmonopol 514
§ 3. Staatliche Zwangsschule 520
§ 4. Schulzwang und Lernzwang 521
§ 5. Die Rechte und Pflichten des Staates in Bezug auf die Schule . . 525

Siebenter Artikel.

Kirche und Schule.

§ 1. Das Recht der Kirche auf die religiöse Erziehung der Jugend . . . 526
§ 2. Geschichtlicher Rückblick auf das Verhältniß der Kirche zur Schule . . 526
§ 3. Schulrechte der Kirche 528

Achter Artikel.

Preßfreiheit 532

Neunter Artikel.

Der Staat und das wirthschaftliche Leben. (Die sociale Frage.) 535

§ 1. Wesen der socialen Frage und die Stellung der Parteien zu derselben . 535
§ 2. Die wichtigsten gesetzlichen Maßregeln auf volkswirthschaftlichem Gebiet . 540

Zehnter Artikel.

Excurs über den Liberalismus . . . 550

Fünftes Kapitel.

Die Functionen der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Begriff und Eintheilung der staatlichen Functionen 557

Zweiter Artikel.

Die gesetzgebende Gewalt 559

Seite

Dritter Artikel.

Die Executivgewalt 561

Das Staatsamt 562
Verwaltung und Polizei 565
Steuerrecht und Heerwesen 566

Vierter Artikel.

Die richterliche Gewalt.

Von der richterlichen Gewalt im allgemeinen 569
Von der bürgerlichen Rechtspflege 570
Von der Strafrechtspflege im allgemeinen:
I. Begriff und Nothwendigkeit der Strafgewalt 571
II. Verschiedene Ansichten über Zweck und Grund der staatlichen Strafe . 573
III. Kritik der Strafrechtstheorieen 574
IV. Begnadigungsrecht 578
Von der Todesstrafe im besondern 579
I. Rechtmäßigkeit der Todesstrafe 580
II. Einwendungen 584
III. Zweckmäßigkeit der Todesstrafe 588

Sechstes Kapitel.

Erwerb und Verlust der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Von dem Erwerb der öffentlichen Gewalt . 589

Erbfolge, Wahl, Sieg und Vertrag 590
Usurpation und Verjährung 592

Zweiter Artikel.

Verlust der öffentlichen Gewalt.

Abdankung 595
Absetzung und Nothwehr:
I. Vorbegriffe 596
II. Geschichtliches 597
III. Positive Darlegung 602

Siebentes Kapitel.

Von den Staatsverfassungen.

Begriff und Arten der Staatsverfassungen 605
Die Frage nach der besten Staatsverfassung 606
Die constitutionelle Monarchie 611

Seite

Drittes Buch.

Das Völkerrecht.

Erstes Kapitel.

Vom Völkerrecht im allgemeinen.

Erster Artikel.

Begriff des Völkerrechts 616

Zweiter Artikel.

Geschichte des Völkerrechts . . . 618

Dritter Artikel.

Begründung des natürlichen Völkerrechts . 621

Zweites Kapitel.

Das Völkerrecht in Friedenszeiten.

Erster Artikel.

Allgemeine Grundsätze über die internationalen Pflichten und Rechte der Völker . . . 625

Zweiter Artikel.

Die subjectiven Grundrechte der Völker . . 627

Dritter Artikel.

Von den völkerrechtlichen Verträgen.

§ 1. Die Staatsverträge 629
§ 2. Die Concordate 631

Vierter Artikel.

Das Nationalitätsprincip . . . 634

Drittes Kapitel.

Das Völkerrecht im Kriege.

Erster Artikel.

Begriff und Zulässigkeit des Krieges . . 640

Zweiter Artikel.

Bedingungen für die Erlaubtheit des Krieges . 642

Viertes Kapitel.

Die Völkerfamilie 646

Namenregister 653
Sachregister 657

Zweiter Theil.

Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf die einzelnen Beziehungen des Menschen.

Vorbemerkung.

1. Wer sich in einer Stadt oder Gegend orientiren will, steigt zuerst auf die Zinnen eines Thurmes oder auf den Gipfel eines Hügels, von wo er die Gegend nach allen Richtungen überschauen kann. Erst wenn er hier eine allgemeine Uebersicht gewonnen, steigt er wieder von der Höhe herab, um die einzelnen Sehenswürdigkeiten im besondern von nächster Nähe zu betrachten und so sein Gesammtbild allseitig zu vervollständigen.

Gerade so wollen wir in der Moralphilosophie verfahren. Im ersten und allgemeinen Theil haben wir das sittliche Gebiet nur sozusagen von der Höhe überschaut und abgegrenzt. Von allen besonderen Verhältnissen absehend, haben wir uns nur mit der Betrachtung und Begründung der allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze befaßt. Bloß zufällig und wie im Vorbeigehen streiften wir zuweilen concrete Verhältnisse, soweit dies zur Klarstellung der allgemeinen Grundsätze erforderlich war.

Aber die Moralphilosophie bleibt als praktische Wissenschaft nicht bei der bloßen Erkenntniß der leitenden Grundsätze stehen, sie will dem Menschen in allen seinen Lagen eine sichere Führerin zum Guten werden. Deshalb müssen wir jetzt die schon festgestellten allgemeinen Grundsätze auf die verschiedenen denkbaren Lebenslagen des Menschen anwenden und bestimmen, welche Anforderungen die sittliche Ordnung im einzelnen an ihn stellt. Aus diesem Grunde nannten wir (I, 10)[1] den besondern Theil der Moralphilosophie auch angewandte Moralphilosophie. Der allgemeine Theil bildet die Grundlage und die nothwendige Voraussetzung des besondern Theils.

2. Der Aufgabe dieses zweiten Theils entsprechend ändert sich im folgenden die Behandlungsmethode. Während wir im ersten Theil, von den sittlichen Thatsachen und Erscheinungen ausgehend, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorwiegend analytisch und inductiv verfuhren, d. h. vom Besondern zum Allgemeinen emporstiegen, werden wir im zweiten die synthetische und deductive Methode befolgen, d. h. vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigen. Wir nehmen die allgemeinen Grundsätze des ersten Theils zur Grundlage und suchen aus denselben die einzelnen Pflichten des Menschen abzuleiten.

[1] Die in Klammern befindlichen Zahlen verweisen immer auf frühere Seiten dieses Buches. Steht eine I davor, so ist der erste Band gemeint.

Freilich muß dies unter beständiger Berücksichtigung der concreten menschlichen Verhältnisse geschehen. Die genaue Rücksichtnahme auf die Erfahrungsthatsachen ist uns also in diesem Theile mindestens ebenso nothwendig als im ersten. Denn bleiben auch die allgemeinen sittlichen Grundsätze in ihrer abstracten Fassung dieselben, so ändern sich doch die aus ihnen abgeleiteten concreten Forderungen je nach der Verschiedenheit der Verhältnisse, auf die sie angewandt werden.

3. Infolge dieses Verhältnisses des ersten zum zweiten Theil kann man die Moralphilosophie in höherem Grade deductiv nennen als die anderen Zweige der Philosophie, vielleicht mit einziger Ausnahme der philosophischen Lehre von Gott (Theodicee). Denn sie hat, was diesen fehlt: ein allgemeines, umfassendes Princip, aus dem sich unter Berücksichtigung der concreten Verhältnisse alle Pflichten und Rechte des Menschen ableiten lassen. Dieses Grundprincip, welches den Gipfelpunkt und Inbegriff des allgemeinen und den Ausgangspunkt des besondern Theils der Moralphilosophie bildet, ist der oberste Satz des natürlichen Sittengesetzes: Beobachte die dir als vernünftigem Wesen nach allen deinen Beziehungen zukommende Ordnung (I, 334 ff.).

Um die einzelnen Pflichten des Menschen kennen zu lernen, brauchen wir nur die verschiedenen Verhältnisse zu durchgehen, in denen er sich befinden kann, und bei jedem zu fragen, was sich für ihn als vernünftiges Wesen nach seiner Stellung im Weltganzen geziemt. Ist etwas für ihn ungeziemend, böse, so wissen wir auch, daß er es auf Grund des Naturgesetzes meiden soll. Erkennen wir dagegen, daß etwas ihm angemessen und mithin gut ist, so wissen wir wenigstens, daß er es an und für sich thun darf; verpflichtet aber, es zu thun, ist er nur dann, wenn man klar einsieht, daß es zur richtigen, dem Menschen angemessenen Ordnung nothwendig und folglich seine Unterlassung positiv ungeziemend und böse ist.

Zugleich mit den Pflichten behandeln wir die Rechte des Menschen, weil diese mit jenen in wesentlichem Zusammenhange stehen. Wer Pflichten hat, besitzt auch Rechte gegen seine Mitmenschen, und umgekehrt, wo Rechte sind, da sind auch Pflichten. Nur seinem Schöpfer und unumschränkten Herrn gegenüber hat das Geschöpf wohl Pflichten, aber keine strengen Rechte (I, 380).

4. Aus dem Gesagten ergibt sich ein sehr einfaches Eintheilungsprincip für die besondere Moralphilosophie. Doppelter Art sind nämlich die Beziehungen, in denen man den Menschen betrachten kann: die einen sind persönlich oder individuell, die anderen gesellschaftlich (social).

Der Mensch ist zwar seiner Natur nach für die Gesellschaft bestimmt und ein Glied derselben. Man kann aber von diesem Verhältniß zunächst absehen und ihn als Privatperson in seinen Beziehungen zu sich selbst und zu anderen seinesgleichen betrachten und dann erst seine gesellschaftlichen Beziehungen zur Familie, zum Staat, zur Kirche ins Auge fassen. Dementsprechend zerfällt die besondere Moralphilosophie in zwei Abtheilungen: 1) in die Lehre von den individuellen oder rein persönlichen und 2) in die von den gesellschaftlichen Rechten und Pflichten des Menschen. In der ersten Abtheilung betrachten wir den Menschen als ein für sich bestehendes Individuum, in der zweiten als ein Glied der von Gott geordneten Gesellschaften.

Erſte Abtheilung.

Die Lehre von den individuellen Pflichten und Rechten.

Die erſte Abtheilung der beſondern Moralphiloſophie handelt von den allen Menſchen gemeinſamen Pflichten und Rechten, die ſich aus ihren individuellen Beziehungen ergeben. Es gibt aber drei derartige Grundbeziehungen des Menſchen: das Verhältniß zu Gott, zu ſich ſelbſt und zu den Mitmenſchen. Das Verhältniß des Menſchen zu den vernunftloſen Geſchöpfen kommt nur inſoweit in Betracht, als es auf die Beziehungen des Menſchen zu Gott, zu ſich ſelbſt und ſeinen Mitmenſchen einfließt. Die vernunftloſen Weſen haben dem Menſchen gegenüber keinerlei Recht, und dieſer hat keine Pflichten gegen ſie; er hat höchſtens Pflichten, deren Gegenſtand die unvernünftige Natur iſt und deren Verletzung die Uebertretung einer Pflicht gegen Gott, ſich ſelbſt oder die Mitmenſchen enthält. Der Menſch iſt in der Zweck der vernunftloſen Natur; dieſe iſt beſtimmt, ihm in jeder Weiſe zu dienen, die ſich mit ſeinen Pflichten gegen Gott, ſich ſelbſt und die vernünftigen Mitgeſchöpfe vereinigen läßt. Wir haben darüber ſchon im erſten Band (458) das Nöthige geſagt.

Die Eigenthumsfrage gehört, genau geſprochen, in den Abſchnitt, der über die gegenſeitigen Pflichten und Rechte der Menſchen handelt. Wenn wir dieſelbe dennoch ähnlich wie die Lehre von den Verträgen in einem eigenen Abſchnitte behandeln, ſo geſchieht dies nur, weil ſie wegen ihrer heutigen Wichtigkeit gegenüber den ſocialiſtiſchen Angriffen einer eingehenden Unterſuchung bedarf.

Wir behandeln alſo im erſten Buche das Verhältniß des Menſchen zu Gott, im zweiten das Verhältniß des Menſchen zu ſich ſelbſt, im dritten das Verhältniß des Menſchen zu ſeinen Mitmenſchen, mit Ausſchluß des Eigenthumsrechtes und des Vertragsrechtes. Dieſe bilden den Gegenſtand des vierten und fünften Buches.

Erstes Buch.

Der Mensch in seinem Verhältniß zu Gott.

Erstes Kapitel.

Von der natürlichen Religion.

Erster Artikel.

Wesen und Nothwendigkeit der natürlichen Religion und ihr Verhältniß zur Sittenlehre.

§ 1.

Begriff und Eintheilung der Religion.

Bei neueren Schriftstellern begegnet man oft gar wunderſamen Auslaſſungen über die natürliche Religion. Fortſchrittliche proteſtantiſche Theologen, wie Ritſchl[1], reden vom „Geſpenſt der natürlichen Religion". Andere bezeichnen die natürliche Religion als eine contradictio in adiecto, da jede Religion weſentlich übernatürlich ſei. Solche Auslaſſungen beweiſen wenigſtens die Begriffsverwirrung, die in unſerer Frage herrſcht.

I. Was iſt Religion?

1. Religion[2] im eigentlichſten und engſten Sinne bedeutet Gottesverehrung. Unter Verehrung (Cult) verſteht man alle Erweiſe von Hochachtung, Hingebung und Unterwerfung, die man einem andern wegen ſeiner auszeichnenden Vorzüge gibt. Verehrung ſagt mehr als Ehrenbezeigung. Man kann auch Gleichgeſtellte und Untergebene nach ihrem Rang und Verdienſt ehren. Verehren aber kann man nur denjenigen, der uns durch ſeine Vorzüge irgendwie überragt und uns dadurch eine Art Bewunderung und Ehrfurcht einflößt.

---

[1] In ſeiner Göttinger Jubiläumsrede 1887.

[2] Die Etymologie des Wortes iſt ſehr zweifelhaft. a) Nach dem Bericht des Aulus Gellius (Noctes atticae l. 4 c. 9) leitete Maſſurius Sabinus religio von *relinquere* ab, weil das Religiöſe wegen ſeiner Heiligkeit von dem gewöhnlichen Gebrauch ausgeſchloſſen und gewiſſermaßen getrennt und aufgegeben iſt. b) Andere leiten mit dem hl. Auguſtinus religio her von *religere* im Sinne von *reeligere*, von neuem wählen, weil wir durch die Religion Gott, den wir verloren hatten, von neuem wählen. c) Lactantius und viele Kirchenſchriftſteller nach ihm betrachten religio als eine Ableitung von *religare*, wiederverbinden, weil wir durch die Religion wieder mit Gott verbunden werden. So annehmbar dieſe Erklärung in Bezug auf die Bedeutung der Religion iſt, ſo ſieht man doch ſchwer ein, wie ſprachlich religio von religare abgeleitet werden kann. d) Am wahrſcheinlichſten iſt wohl die Ableitung von *relegere* (re und lego, ich achte), wiederholt leſen und bedenken. Dieſe Ableitung findet ſich bei Cicero (De natura deor. l. 2 c. 28): Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti *religiosi ex relegendo*, ut elegantes ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. Hiernach bedeutet Religion die ſorgfältige Berückſichtigung alles deſſen, was ſich auf den Dienſt Gottes bezieht.

Die besondere und auszeichnende Art von Verehrung, die wir Gott, dem Urquell alles Seins und unumschränkten Herrn aller Dinge, schulden, heißt Religion oder Gottesverehrung oder auch religiöser Cult. Auch Geschöpfe können Gegenstand des religiösen Cultes sein, aber nur insofern sie in besonderer Beziehung zu Gott stehen und deshalb sozusagen theilnehmen an der Verehrung, die wir dem Schöpfer schulden. Wer einen Freund verehrt, wird auch dasjenige verehren, was in besonders inniger Beziehung zu ihm steht.

2. Von den Acten der Gottesverehrung wurde der Name Religion auf die innere dauernde Gemüthsverfassung oder Tugend übertragen, die uns für dieselben geneigt macht. Hiernach bedeutet also Religion (Religiosität) an zweiter Stelle die Tugend, die uns geneigt macht, Gott die ihm als dem höchsten Urquell und Herrn aller Dinge schuldige Huldigung und Verehrung darzubringen. Von dieser Tugend war schon früher die Rede (I, 274).

3. Die Verehrung und Unterwerfung, die wir Gott schulden, hat eine Summe von sicheren Erkenntnissen über sein Wesen und unser Verhältniß zu ihm zur Voraussetzung. Diese bilden sozusagen die Grundlage, auf welcher die Gottesverehrung sich aufbaut, und die Wurzel, aus der sie hervorwächst. Deshalb werden auch diese Wahrheiten und die daraus hervorgehenden Pflichten und Gesinnungen nicht selten Religion genannt. Religion in diesem dritten Sinne bezeichnet alle jene Wahrheiten, welche sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott beziehen, sammt den Pflichten, die sich für den Menschen daraus ergeben. Religiös wird dann alles genannt, was sich auf Religion in diesem weitesten Sinne bezieht. So reden wir von religiösen Wahrheiten, Gesinnungen, Dingen, Einrichtungen u. s. w.

Im kirchlichen Latein wird Religion auch noch zur Bezeichnung des Standes derjenigen gebraucht, welche aus der vollkommenen Ausübung der Religion ihre besondere Lebensaufgabe machen. Diejenigen, die diesem Stande angehören, heißen Religiosen (Ordensleute).

II. Eintheilung der Religion.

1. Die Religion wird eingetheilt in wahre und falsche Religion. Im Sinne von Gottesverehrung ist die Religion falsch, wenn sie die Gott allein gebührende Verehrung einem andern Wesen erzeigt oder aber Gott nicht in gebührender Weise ehrt. Es gibt nur eine wahre Religion, falsche aber unzählige.

Naturgemäß geht die falsche Gottesverehrung aus irrigen Meinungen über das höchste Wesen und die Stellung des Menschen zu ihm hervor. Deshalb kann auch die Religion im dritten oben genannten Sinne falsch sein, insofern sie falsche Lehrsätze und Anschauungen enthält, aus denen sich falsche Folgerungen in Bezug auf die Gottesverehrung ergeben.

2. Die Religion wird ferner eingetheilt in natürliche und übernatürliche. Die natürliche Religion ist diejenige, welche sich auf der natürlichen Erkenntniß Gottes aufbaut und aus ihr hervorgeht. Jeder Mensch kann durch die natürlichen Kräfte der Vernunft zur Erkenntniß Gottes und der ihm schuldigen Verehrung gelangen. Diese schon aus der natürlichen Erkenntniß Gottes hervorgehende Verehrung ist die natürliche Religion. Die übernatürliche Religion dagegen beruht wesentlich auf der freien Anordnung und Offenbarung Gottes. Die übernatürliche und geoffenbarte Religion

hebt die natürliche Religion nicht auf, sondern baut auf ihr weiter, bestätigt sie und bestimmt sie näher.

3. Man unterscheidet wohl auch subjective und objective Religion oder besser Religion im subjectiven und objectiven Sinn. Religion im subjectiven Sinn ist die dauernde Willensgeneigtheit zur Gottesverehrung sammt den aus ihr hervorgehenden Bethätigungen. In dieser Bedeutung sagt man, ein Volk habe viel oder wenig Religion, oder es sei wenig oder sehr religiös. Die Religion im objectiven Sinn dagegen sind die objectiven Wahrheiten, welche sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott beziehen, und die Pflichten, welche sich für den Menschen daraus ergeben. Die Religion im objectiven Sinn ist etwas objectiv Gegebenes, vom subjectiven Belieben Unabhängiges, das der Mensch anzuerkennen und zur Richtschnur seines Verhaltens zu nehmen hat. Die Religion im subjectiven Sinn dagegen (Religiosität) kann zu- und abnehmen.

§ 2.

Von der Nothwendigkeit der natürlichen Religion.

1. Wir werden hier nicht mehr beweisen, daß es eine Summe von Wahrheiten über das Dasein und Wesen Gottes und das Verhältniß des Menschen zu ihm gebe, die durch das natürliche Licht der Vernunft mit Sicherheit erkannt werden können. Die Wahrheiten der natürlichen Religion bilden die nothwendige Voraussetzung und Grundlage der Moralphilosophie, wie wir wiederholt dargethan haben (I, 69 ff. 229 ff. 301 ff.). Gibt es keinen Gott, keine Ewigkeit, keine Unsterblichkeit, keine Vergeltung im Jenseits, ist der Mensch nicht wesentlich vom Affen verschieden: so gibt es auch keine wahre, dieses Namens werthe sittliche Ordnung mehr; von Tugend, Pflicht und Gewissen zu reden ist dann eine Thorheit, und der Gescheiteste ist der, welcher möglichst intensiv und extensiv das Leben zu genießen versteht.

2. Was wir zu beweisen haben, ist, daß der Mensch kraft des natürlichen Sittengesetzes und unabhängig von jeder übernatürlichen Anordnung und Offenbarung verpflichtet sei, Gott als das höchste Princip und den unumschränkten Herrn aller Dinge zu verehren oder ihm durch geziemende innere und äußere Zeichen der Unterwerfung zu huldigen.

Unter innerer Gottesverehrung verstehen wir alle nicht in die äußere Erscheinung tretenden Bethätigungen, durch die wir Gott die schuldige Ehre erweisen. Alle sinnfälligen Bethätigungen, die demselben Zweck dienen, nennen wir äußere Gottesverehrung.

Wir reden ferner hier nicht von der bloß virtuellen und indirecten Gottesverehrung, die in jeder sittlich guten Handlung liegt, auch wenn sie nicht formell auf die Verehrung Gottes hingeordnet wird. Durch jede gute Handlung wird Gott verherrlicht (I, 231), und da wir durch das Sittengesetz zu vielen guten Handlungen verbunden sind, so sind wir auch zur indirecten und virtuellen Gottesverehrung verpflichtet. Wir reden aber hier von der formellen und directen Gottesverehrung, die darin besteht, daß man

eine Handlung direct zum Zwecke der Gottesverehrung oder als Zeichen der Huldigung und Unterwerfung vornimmt.

3. Die Nothwendigkeit wenigstens der innern Gottesverehrung ergibt sich unmittelbar aus der Betrachtung des Verhältnisses, in dem der Mensch zu seinem Schöpfer steht.

a) Wir sehen es als eine selbstverständliche Pflicht an, daß der Knecht seinem Herrn, der Untergebene seinem Vorgesetzten Zeichen der Hochachtung, Ehrfurcht und Unterwerfung gebe. Wir tadeln den Knecht, der zwar die Befehle seines Herrn ausführt, aber unterläßt, demselben nach Erforderniß der Umstände seine Achtung und Ehrfurcht zu erzeigen, wie sie seiner Stellung entspricht. Und je größer und allseitiger dieses Abhängigkeits- und Unterwürfigkeitsverhältniß ist, um so mehr sehen wir es als strenge Pflicht an, daß der Diener seinem Herrn die gebührende Hochachtung und Ehrerbietung erweise. Würde nun gar der Diener alles, was er ist und hat, von seinem Herrn zu Lehen besitzen, würde ihm täglich alles, was er braucht, durch die Güte seines Herrn zufließen, so würden wir ihn gewiß aufs schärfste tadeln, wenn er es unterließe, bei schicklicher Gelegenheit dem Herrn seine Ergebenheit, Verehrung und Dankbarkeit zu bezeigen.

Dieses ist aber nur ein schwaches Bild des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Nur durch zufällige Umstände und nicht durch seine Wesenheit wird ein Mensch der Diener eines andern. Aber der Mensch ist durch sein innerstes Wesen selbst ein Diener Gottes (I, 75 ff. 453). Was er ist und besitzt, ist ausnahmslos ein freies Gnadengeschenk des Allerhöchsten, ein Geschenk, das Gott durch die beständige Erhaltung sozusagen jeden Augenblick von neuem schenken muß.

Wie ferner der Mensch alles aus des Schöpfers Hand empfangen hat, so ist er auch seinem ganzen Sein nach auf ihn als sein Endziel hingerichtet. Für Gottes Verherrlichung ist er geschaffen, und auf dieses höchste Ziel soll in letzter Linie all sein Denken, Thun und Lassen hingeordnet werden.

Ist es da nicht eine nothwendige Vernunftforderung, daß er seinem höchsten Herrn, von dem er alles als Gnadengeschenk besitzt und für dessen Verherrlichung er da ist, zuweilen Zeichen seiner Unterwerfung und Verehrung, seiner Liebe und Dankbarkeit gebe?

b) Der Mensch ist aber nicht bloß wesentlich Diener Gottes, sondern es kommt zu diesem Unterwürfigkeitsverhältniß noch ein anderes, innigeres Verhältniß hinzu, welches das erstere nicht aufhebt, nämlich eine Art Kindschaftsverhältniß. In der That, schon die rein natürliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen kann mit dem Verhältniß zwischen Vater und Kind in etwa verglichen werden, und zwar nicht bloß deshalb, weil alle Vaterschaft von Gott abstammt, sondern weil jeder Mensch seine nach Gottes Ebenbild gestaltete Seele unmittelbar aus Gottes Hand empfängt und zu einer innigen Gemeinschaft mit Gott im Jenseits bestimmt ist. Wie es nun Pflicht eines Kindes ist, nicht bloß den Eltern zu gehorchen, sondern auch ihnen Zeichen der Hochachtung, Dankbarkeit und Liebe zu geben, so, ja in noch viel höherem Grade, ist der Mensch verpflichtet, nicht bloß die Befehle Gottes auszuführen, sondern auch ihm zuweilen seine Huldigung darzubringen.

Tiefwahr hat deshalb schon Aristoteles die Pflichten gegen Gott mit den Pflichten gegen die Eltern zusammengestellt und den Ausspruch gethan, diejenigen seien zu bestrafen, welche Zweifel äußerten, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben solle [1].

4. An der Pflicht der innern Gottesverehrung schon allein auf Grund des natürlichen Sittengesetzes kann kein Vernünftiger zweifeln, der nicht den Glauben an Gott und Unsterblichkeit über Bord geworfen. Thatsächlich sind es auch nur Atheisten, Agnostiker und Pantheisten, welche diese Pflicht bestreiten.

Eines besondern Nachweises aber bedarf die Pflicht der äußern Gottesverehrung. Ein übertriebener Puritanismus oder Spiritualismus möchte gern jede Gottesverehrung auf das innerste Herzkämmerchen beschränken, wo kein Mensch, kaum der Andächtige selbst, etwas von der Gottesverehrung gewahr wird. Das heißt die Natur des Menschen und sein Verhältniß zu Gott verkennen.

a) Der Mensch ist nicht bloß der Seele, sondern seinem ganzen Sein nach wesentlich ein Diener Gottes. Mit Leib und Seele, mit inneren und äußeren Kräften ist er ein Gebilde der Schöpferhand Gottes, von demselben allseitig abhängig und für ihn bestimmt. Deshalb soll er auch mit seinem ganzen Sein dem Ewigen seine Huldigung und Unterwerfung darbringen [2].

b) Hierzu kommt, daß ganz naturgemäß die inneren Bethätigungen der Gottesverehrung auch den äußern Menschen erfassen und mit sich ziehen. Der Mensch ist ein einheitliches, aus Leib und Seele zusammengesetztes Thätigkeitsprincip, er hat eine sinnlich-geistige Natur. Diese Doppelseitigkeit macht sich naturgemäß in den menschlichen Bethätigungen geltend. Die inneren Thätigkeiten wecken die äußeren und umgekehrt. Wer im Innern freudig oder traurig ist, wird diese Seelenstimmung auch äußerlich durch seine Haltung und Geberden kundgeben. Wer einen andern aufrichtig achtet und verehrt, wird dies ganz unwillkürlich in seiner Gegenwart durch seine ganze Haltung zeigen. Gerade so ist es auch mit der Gottesverehrung. Wer innerlich ergriffen ist von der Größe und Majestät Gottes und ihm im Ernst seine Verehrung erzeigen will, wird naturgemäß auch äußerlich eine ehrfurchtsvolle, demüthige Haltung einnehmen. Wir können uns nicht gut vorstellen, daß jemand, der Gott anbeten und lobpreisen will, sich bequem auf ein Sopha hinstrecke, ins Theater oder in eine Badeanstalt gehe. Allerdings besteht die Gottesverehrung vor allem in den inneren Bethätigungen der Anbetung und Hingebung. Diese sind die Seele der Gottesverehrung. Aber die äußeren Bethätigungen bilden die naturgemäße Ergänzung, sozusagen den Leib oder das natürliche Gewand derselben.

c) Die innere Gottesverehrung ist nothwendig, wie gezeigt wurde. Also ist es auch die äußere, weil jene ohne diese nicht so beschaffen sein kann, wie sie sein soll. Die inneren Affecte hangen von den äußeren Bethätigungen

---

[1] Top. I. c. 11 (c. 9 ed. Didot): οἱ ἀποροῦντες πότερον δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν καὶ τοὺς γονέας ἀγαπᾶν ἢ οὐ κολάσεως δέονται. Professor Ritschl gehört zu denen, die nach Aristoteles Züchtigung verdienten.

[2] S. Thom. Cont. Gent. III, 119.

ab. Der Mensch ist eben kein reiner Geist, sondern ein geistig-sinnliches Wesen, dessen inneres Leben von dem äußern beeinflußt wird. Die inneren Gesinnungen und Affecte erstarken oder erlahmen, je nachdem sie von außen unterstützt und genährt werden oder nicht. Wegen dieses Abhängigkeitsverhältnisses wird bei gänzlicher Unterlassung der äußern Gottesverehrung auch die innere erschlaffen und bald ganz erlöschen. Dagegen wirkt die äußere Bethätigung mächtig auf die innere Gesinnung zurück. Wie ein vermehrtes Kapital oder ein verstärkter Strom kehrt der Affect der Ehrfurcht, Hingebung und Liebe, der aus der Seele hervorquillt, durch die äußeren Sinne wieder in die Seele zurück.

Wie wird der Mensch so mächtig von Ehrfurcht ergriffen, wenn er in einen altehrwürdigen Dom tritt, wo ihn alles: der reichgeschmückte Altar, die himmelanragenden Säulen und Gewölbe, die ehrwürdigen und heiligen Gestalten, die von den Wänden herniederschauen, daran gemahnt, daß er an heiliger Stätte weilt! Und wie sollte er sich nicht gehoben und zu demüthigem Gebete angetrieben fühlen, wenn die festlichen Gesänge und die feierlichen Klänge der Orgel mächtig durch die Hallen rauschen und zur Opferhandlung sich die ganze Gemeinde in ehrfurchtsvoller Anbetung vor dem Herrn verneigt! Solchen Eindrücken vermag sich nur ein hochmüthiger Mensch zu entziehen, der in seinem Herzen schon längst Gott vom Throne gestürzt und irgend einen andern Götzen, vielleicht sich selbst, an dessen Stelle gesetzt hat.

Aus dem eben entwickelten Beweis geht hervor, daß allerdings ein Zweck der äußern Gottesverehrung die Vermehrung und Förderung der innern Andacht ist. Aber dieser Zweck ist, wie aus den früheren Beweisen (a und b) erhellt, nicht der einzige, ja nicht einmal der hauptsächlichste. Wir schulden Gott die äußere Verehrung auch um ihrer selbst willen, oder weil es eine Vernunftforderung ist, daß der Mensch als Ganzes mit Leib und Seele seinem Schöpfer und Herrn huldige.

d) Noch eine andere Erwägung ist geeignet, uns von der Angemessenheit der äußern Gottesverehrung zu überzeugen. Wir erinnern an die sozusagen priesterliche Stellung, die der Mensch zwischen der vernunftlosen Natur und dem Schöpfer einnimmt (I, 75). Auch die vernunftlose Natur soll nach Fähigkeit an der directen Verherrlichung des Schöpfers theilnehmen. Sie selbst vermag zwar Gott nicht zu erkennen und ihm deshalb auch nicht formell zu huldigen, wohl aber kann und soll sie an der Gottesverehrung theilnehmen durch den Menschen, indem dieser sie als Zeichen und Werkzeuge seiner Huldigung gebraucht. So gelangt die Schöpfung zu einer höhern Art der Mitwirkung an der Erreichung des letzten Zieles alles Geschaffenen: der Verherrlichung des Schöpfers.

In richtiger Würdigung dieser Wahrheit hat die katholische Kirche von jeher alle Künste und alle Kräfte der Natur zur Mitwirkung am Gottesdienste herangezogen. Die Baukunst errichtet das Gotteshaus, die Bildhauerei und Malerei schmücken es mit lebensvollen, heiligen Gestalten; Dichtkunst und Tonkunst vereinigen ihre Lieder und Weisen zum Lobe des Allerhöchsten. Gärten und Felder leihen ihre Blumen und Sträucher zum Schmuck, die Wälder den Weihrauch, die Bienen das Wachs, der Brunnquell das Wasser zum Reinigen

und Segnen, der Schacht der Erde die edeln Metalle und das Erz, das die Gläubigen hoch vom Thurme zum Gottesdienste ruft.

„Aeußere Werkheiligkeit", „eitler Formelkram"! Mit solchen und ähnlichen Schlagwörtern sucht man nicht selten den äußern Gottesdienst zu brandmarken. Aber es sind eben Schlagwörter, die nur bei Gedankenlosen Eindruck machen. Freilich, die bloß äußere Gottesverehrung *ohne die entsprechende innere Gesinnung* ist werthloses Formelwesen, eine Schale ohne Kern. Wie überhaupt der ganze sittliche Gehalt des menschlichen Thuns und Lassens vom Willen oder der innern Gesinnung abhängt (I, 237 ff.), so ist auch die äußere Gottesverehrung nur insoweit von Werth, als sie aus der entsprechenden innern Gesinnung hervorgeht. Die rein äußere Gottesverehrung ohne die rechte innere Gesinnung ist Pharisäismus. Kein Vernünftiger wird einer solchen rein äußerlichen Gottesverehrung das Wort reden. In diesem Sinne sagt Christus: „Gott ist ein Geist, und die ihn Anbetenden müssen in Geist und Wahrheit anbeten."[1] Ist es aber verkehrt, eine rein äußerliche Gottesverehrung ohne die innere empfehlen zu wollen, so ist es ebenso tadelnswerth, den Menschen bloß auf die innere Gottesverehrung beschränken zu wollen. Eine solche Beschränkung ist eine Verstümmelung oder Verkümmerung der Gottesverehrung und reißt den Menschen aus der hohenpriesterlichen Stellung heraus, die ihm im Weltganzen gebührt.

5. Wer die obigen Erwägungen vor Augen behält, wird leicht die Hinfälligkeit der landläufigen *Einwände* gegen die Gottesverehrung einsehen. „Gott bedarf unserer Verehrung nicht", so entschuldigen sich viele, denen der Gottesdienst lästig fällt. Ganz richtig. Gott bedarf unserer Verehrung nicht. Alle Geschöpfe zusammen sind nicht im Stande, den Unendlichen vollkommener und glücklicher zu machen, als er aus sich selbst ist. Aber das Bedürfniß ist auch nicht der Grund, warum Gott von uns verehrt sein will. Der Grund ist vielmehr zunächst, weil *wir selbst* der Gottesverehrung bedürfen, sodann aber hauptsächlich, weil es eine Forderung der rechten Ordnung ist, daß dem Schöpfer und Herrn aller Dinge von seinen Geschöpfen gehuldigt werde. Gott brauchte die Welt nicht zu schaffen, aus freier Güte hat er ihr das Dasein gegeben; aber nachdem er sie zu erschaffen beschlossen, war es eine nothwendige Forderung seiner Weisheit und Gerechtigkeit, daß er alles auf sich als das letzte Ziel der Dinge hinordnete und von den Geschöpfen Anbetung und Verehrung forderte. Es mag sein, daß ein König der Ehrenbezeigungen eines Bettlers nicht bedarf, und daß ihm auch wenig daran gelegen ist, und doch schuldet er es seiner Stellung, daß er die ihm gebührenden Ehrenbezeigungen von seinen Untergebenen fordere. In unendlich höherem Grade gilt dies von Gott, dem höchsten Herrn und Endziel aller Geschöpfe.

Es ist also auch nicht ungeordneter Ehrgeiz oder ungebührliche Ruhmsucht, daß Gott von seinen Geschöpfen geehrt sein will, sondern nur eine unerläßliche Forderung seiner unendlichen Vollkommenheit.

---

[1] Joh. 4, 24.

§ 3.

Die übernatürliche Religion.

Bisher haben wir nur die natürliche Religion betrachtet, die sich aus der Natur des Menschen und seinem Verhältniß zu Gott nothwendig ergibt. Zur Vervollständigung unserer philosophischen Betrachtung über die Religion können wir hier die Frage aufwerfen, ob eine übernatürliche Religion *möglich* sei, und welche Pflichten uns das Naturgesetz auferlege, falls es eine übernatürliche Religion gibt. Da diese Fragen in der *Apologetik* behandelt zu werden pflegen, welche sich heute zu einer eigenen Wissenschaft ausgebildet hat, so werden wir uns hier mit einigen kurzen Andeutungen begnügen [1].

1. Es fragt sich also zunächst, ob eine *übernatürliche Religion möglich* sei, mit anderen Worten, ob Gott durch eine übernatürliche Offenbarung seinen vernünftigen Geschöpfen eine besondere Gottesverehrung vorschreiben könne?

a) Daß Gott das *Recht* habe, die allgemeinen Forderungen des Naturgesetzes in Bezug auf die Gottesverehrung im einzelnen näher zu bestimmen oder zu erweitern, scheint so einleuchtend, daß nur unbegreiflicher Hochmuth daran zweifeln kann. Ist der Mensch nicht seiner Wesenheit nach der Knecht und das Eigenthum Gottes? Ist nicht seine höchste Aufgabe der Dienst und die Verherrlichung seines Herrn?

b) Aber es ist hauptsächlich die *Möglichkeit* der Offenbarung, die man in Zweifel zu ziehen sucht. Jedoch mit vollem Unrecht. Was ist *Offenbarung*? Offenbaren heißt seine verborgenen Gedanken einem andern mittheilen oder enthüllen. Gott kann uns in doppelter Weise seine Gedanken und Absichten mittheilen (I, 5). In gewissem Sinn hat er uns schon vieles über sich selbst und seine Absichten geoffenbart durch die Schöpfung, insofern wir durch Vernunftschlüsse aus den geschaffenen Dingen auf ihren Schöpfer und seine Absichten und Pläne schließen können. Das ist *Offenbarung im weitern und uneigentlichen Sinne*. Sodann aber kann Gott auf übernatürliche Weise durch Worte unmittelbar selbst oder durch seine Gesandten, die er als solche durch Wunder beglaubigt, den Menschen seinen Willen kundthun. Das ist die *übernatürliche Offenbarung* oder die Offenbarung im eigentlichen und engern Sinne, von der wir hier reden.

Daß eine solche übernatürliche Offenbarung nichts Unmögliches enthält, ist leicht zu erkennen, mag man sie nun von seiten Gottes oder von seiten der Menschen betrachten.

Dem Allmächtigen fehlt gewiß nicht die *Macht*, durch übernatürliche Zeichen und Wunder den Menschen seine Absichten mitzutheilen. Er ist der unumschränkte Herr aller Dinge, der ihnen ihre Gesetze und Bahnen vorgeschrieben hat. Jedem seiner Winke gehorchen sie. Oder sollte es sich für Gott, den Allmächtigen und Unendlichen, nicht *geziemen*, durch übernatürliche Offenbarung mit seinen Geschöpfen in Verkehr zu treten? Das könnte

[1] Für die weiteren Ausführungen verweisen wir auf die gediegenen Werke von *Hettinger*, Fundamentaltheologie, und *C. Gutberlet*, Handbuch der Apologetik.

nur derjenige behaupten, der über der Allmacht und Größe Gottes seine unendliche Güte und Herablassung übersieht. War es nicht unter seiner Würde, die Menschen zu schaffen, so ist es auch nicht unter seiner Würde, dieselben durch seine liebende Vorsehung zu leiten und ihrem ewigen Ziele entgegenzuführen.

Oder widerspricht es vielleicht Gottes Weisheit, daß er zu seinen vernünftigen Geschöpfen sozusagen in persönlichen Verkehr trete? Fehlen ihm etwa die weisen Zwecke zu einer übernatürlichen Offenbarung? Schon der Erweis besonderer Liebe und Herablassung ist ein heiliger, Gottes würdiger Zweck. Außerdem kann er dem Menschen solche Wahrheiten offenbaren, die der natürlichen Vernunft an und für sich zugänglich sind, damit der Mensch sie auch auf das göttliche Zeugniß hin für wahr halte und so der ewigen, untrüglichen Wahrheit seinen Verstand unterwerfe. Hierzu kommt, daß selbst in Bezug auf die sittlichen und religiösen Wahrheiten der natürlichen Ordnung der menschliche Verstand leicht auf Abwege geräth, Wahres mit Falschem vermischt und selten zur vollen Klarheit und Sicherheit durchdringt. Man blicke doch auf die heidnischen Völker des Alterthums und der Neuzeit. Welch ein Wirrwarr von religiösen Ansichten und Meinungen! Wie viel Unsicherheit selbst in den grundlegendsten Fragen des menschlichen Lebens! Selbst die größten Denker des classischen Alterthums tappen in den wichtigsten Fragen von Gott, der Schöpfung, dem Ziel und Ende des Menschen wie im Dunkeln umher. Wie wehmüthig berührt es, wenn der sterbende Sokrates noch von dem Opfer eines Hahnes für den Aeskulap redet!

Gott kann aber nicht nur Wahrheiten offenbaren, die der bloßen Vernunft erreichbar sind, sondern auch solche, die die menschliche Fassungsgabe übersteigen. Der menschliche Verstand sieht Gott und die geistigen Dinge nicht unmittelbar und direct in sich selbst; er erkennt sie nur durch analoge Begriffe, d. h. durch Begriffe, die von den sinnlichen Dingen entlehnt und auf geistige Dinge übertragen sind. Solche Begriffe sind aber ihrer Natur nach unvollkommen und dunkel. Es gibt deshalb vieles in der geistigen Welt, was wir mit der bloßen natürlichen Vernunft gar nicht oder nur ahnend zu erkennen vermögen, mithin nur durch übernatürliche Offenbarung erfahren können. Und es ist gewiß der Güte Gottes entsprechend, daß er das Dunkel unseres Erdenwallens durch einige Strahlen seiner unendlichen Weisheit erhelle und so einerseits uns Gelegenheit biete, ihm unsern Verstand zu unterwerfen, andererseits aber unsere Sehnsucht nach dem vollen und klaren Schauen im seligen Jenseits wecke.

2. Wird eine Religion als geoffenbart verkündet, und liegen Anzeichen vor, daß sie wirklich von Gott geoffenbart sei, so hat jeder das Recht, aber auch die Pflicht, dieselbe mit aufrichtiger Wahrheitsliebe zu prüfen. Ohne sichere Gründe eine neue Religion als geoffenbart anerkennen, wäre unvernünftig und kann mithin von niemand verlangt werden. Ist man durch aufrichtige Forschung zur Ueberzeugung der Wahrheit der geoffenbarten Religion gekommen — und ist eine Religion wirklich geoffenbart, so muß Gott dafür sorgen, daß man sie mit Sicherheit als solche erkennen kann —, so ist man verpflichtet, dieselbe anzunehmen und zu bekennen, vorausgesetzt, daß sie für alle Menschen bestimmt ist. Denn nachdem Gott erklärt hat, in welcher Weise

er verehrt sein will, wird jede andere Weise der Verehrung unerlaubt, weil sie nicht mehr ohne Ungehorsam geübt werden kann.

Thatsächlich hat nun Gott — wie die christliche Apologetik beweist — eine übernatürliche Religion, die christliche, geoffenbart und allen Menschen vorgeschrieben. Er hat uns in der Fülle der Zeiten seinen eingeborenen Sohn gesandt, der uns durch sein Leben und seinen Kreuzestod Gnade und Wahrheit gebracht und zur Verkündigung seiner Lehre und zur Ausspendung seiner Gnadenmittel die Kirche für alle Völker eingesetzt hat. Deshalb gibt es in der thatsächlichen Ordnung nur eine wahre Religion: die übernatürliche, christliche, die jeder Mensch zu bekennen verpflichtet ist. Gott hat diese Religion in der katholischen Kirche mit so vielen Zeichen ihres übernatürlichen, göttlichen Charakters ausgerüstet, daß jeder, dem sie verkündet wird und der mit redlichem Bemühen demüthiges Gebet verbindet, sie leicht mit Sicherheit erkennen kann.

§ 4.

Verhältniß der Religion zur Sittenlehre (Moral).

Nachdem wir festgestellt, was Religion ist, können wir nun das Verhältniß zwischen der Religion und dem schon früher entwickelten Begriff der Sittenlehre (Moral) genauer bestimmen.

Religion hat, wie gezeigt (4 ff.), eine dreifache Bedeutung.

1. Versteht man unter Religion die Pflichten der Gottesverehrung, so ist sie ein Theil der Sittenlehre (Moral), oder genauer gesprochen, ein Theil der sittlichen Pflichten. Die sittlichen Pflichten zerfallen in Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nebenmenschen. Die ersteren sind die religiösen Pflichten oder die Pflichten der Gottesverehrung, und bilden den vorzüglichsten Theil der sittlichen Pflichten[1]. Wer also die Religion in diesem Sinne von den sittlichen Pflichten oder der Sittenlehre (Moral) ausscheidet, verstümmelt die letztere.

Daraus folgt weiter, daß niemand wahrhaft und allseitig tugendhaft sein kann, der bewußt seine religiösen Pflichten verabsäumt. Denn eine der hauptsächlichsten sittlichen Tugenden ist die Tugend der Gottesverehrung (Religion), die Gott gibt, was Gottes ist. Wie könnte aber jemand diese Tugend besitzen, der seinen Pflichten gegen Gott nicht nachkommt? Weil ferner die Tugenden wenigstens in ihrer Vollkommenheit innig zusammenhangen (I, 268), ja einander nothwendig bedingen, so kann niemand in irgend einer Tugend

[1] Nicht selten begegnet man auch in wissenschaftlichen Werken dem Ausdruck „religiöse und sittliche Pflichten". Dieser Ausdruck ist wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen, weil, wie gesagt, die religiösen Pflichten auch sittliche Pflichten sind, also das erste Glied im zweiten enthalten ist. Niemand würde den Ausdruck „eichene und hölzerne Schränke" oder „eiserne und metallene Waffen" billigen. Gerade so unrichtig ist der Ausdruck: religiöse und sittliche Pflichten; höchstens könnte man sagen: religiöse und andere sittliche Pflichten. Der gerügte Ausdruck konnte nur aufkommen, weil man seit Kant das sittliche Gebiet als etwas betrachtete, was mit der Religion in keinem Zusammenhang stehe. — Der Ausdruck „Religion und Sittlichkeit" oder besser „Religion und sittliche Ordnung" läßt sich rechtfertigen, insofern Religion manches sagt, was die sittliche Ordnung nicht in sich begreift, und umgekehrt.

wahrhaft vollkommen sein, der seinen Pflichten gegen Gott gewohnheitsmäßig untreu ist oder keine Religion besitzt. Er mag vielleicht gewisse natürlich gute Neigungen und Anlagen haben und auch meist danach handeln, das ist aber noch keine wahre Tugend.

2. Bezeichnet man mit Religion die Gesammtheit der Wahrheiten, die sich auf das Verhältniß des Menschen zu seinem Schöpfer beziehen, so ist die Religion als Ganzes betrachtet nicht bloß ein Theil, sondern auch die unentbehrliche Grundlage der sittlichen Ordnung. Ohne Gott ist keine wahre sittliche Ordnung möglich. Es lassen sich auch ohne Glauben an Gott gewisse Regeln aufstellen, die für die Erhaltung des Individuums und der menschlichen Gesellschaft nothwendig sind. Aber damit haben wir noch keineswegs die wahre sittliche Ordnung, wie sie im Bewußtsein unbefangener Menschen lebt, jene Ordnung, die an Rang und Werth alle irdischen Güter unermeßlich überragt und die wir einzuhalten unbedingt im Gewissen verpflichtet sind.

a) Gott ist der letzte Zweck der sittlichen Ordnung (I, 232). Alle Geschöpfe haben die Verherrlichung des Schöpfers zu ihrem höchsten Zweck. Der Mensch insbesondere soll dem Allerhöchsten die Verherrlichung frei darbringen durch Einhalten der sittlichen Ordnung. Wer nun diese sittliche Ordnung von Gott losreißt, trennt sie von ihrer Bestimmung und verletzt sie damit in ihrem innersten Wesen; ja, er reißt den ganzen Menschen von Gott, seinem Endziele, los. Denn durch Beobachtung der sittlichen Ordnung unterwirft sich der Mensch seinem Schöpfer und fügt sich als integrirendes Glied der gesammten Weltordnung ein.

b) Gott ist auch, wie wir ebenfalls gezeigt (I, 229 ff.), die vorbildliche Ursache und nothwendige Grundlage der sittlichen Ordnung. Wenn wir fragen, warum etwas seiner Natur nach gut oder böse sei, so müssen wir in letzter Linie auf die göttliche Wesenheit als die letzte Grundlage und Norm alles Sittlichen zurückgreifen. Ohne die allein ewige, unwandelbare Wesenheit Gottes gibt es auch keine unveränderlichen, unwandelbaren Begriffe und Grundsätze und folglich auch keine Wissenschaft mehr.

c) Ohne Gott ist ferner keine wahre Verpflichtung möglich (I, 298 ff.). Man kann auch ohne Gott den Menschen durch sein Interesse an die Beobachtung gewisser Verhaltungsmaßregeln fesseln, man kann ihm drohen, ihn zwingen, aber im Gewissen verpflichten, das kann man nie und nimmer.

d) Ohne Gott gibt es endlich keine ausreichende Sanction für die sittliche Ordnung (I, 321 ff.). Was soll den Menschen mitten in den Stürmen der tobenden Leidenschaften allezeit unerschütterlich auf dem Wege der Tugend bewahren? Was soll ihn vermögen, seine Pflicht über sein Interesse zu setzen und ihr im Nothfall alles, selbst sein Leben, zu opfern? Am Schreibtisch nehmen sich Rhapsodien über die reine Liebe zum Guten, Gemeingeist, Menschenliebe, Begeisterung für sittliche Ideale ganz artig aus. Aber im praktischen Leben ist wenig damit geholfen. Und nun nehme man erst die großen Massen, wie sie thatsächlich in Noth und Elend, in Leid und Unglück, Kampf und Versuchung aller Art leiden und leben. Niemand kommt bloß scherzend und tändelnd durchs Leben. Die große Masse aber wird von den Stürmen des Lebens hart gerüttelt. Was soll diese Unglücklichen ihr ganzes Leben hindurch

selbst mit Hintansetzung von Ehre und Gut an die Pflicht fesseln, wenn mit dem Tode alles aus ist?

Paulsen ist sehr darauf bedacht, den „Unglauben" gegen Angriffe in Schutz zu nehmen. Er hält es für falsch, daß der theoretische Materialismus den praktischen nothwendig nach sich ziehe oder daß der Unglaube nothwendig ein um die Moral unbekümmertes Leben zur Folge habe. Was immer für eine Weltansicht jemand haben möge, die Gesetze der Moral behielten für ihn die gleiche Verbindlichkeit, weil auf deren Befolgung die Wohlfahrt des Lebens beruhe. Hieran werde durch alle Meinungen der Menschen nichts geändert [1].

Also von der Befolgung der sittlichen Gebote soll das irdische Lebensglück nothwendig abhangen. Aber glaubt denn Paulsen im Ernst, die Rechtschaffenheit oder Tugend sei der einzige oder wenigstens der sicherste Weg zum irdischen Glück, wenn man das Leben rein „diesseitig" auffaßt? Er ist ja selbst ein Anhänger des Socialeudämonismus (I, 164) und bezeichnet das allgemeine Wohl der Gesellschaft als den Maßstab des Sittlichen. Glaubt er nun, das Gesammtwohl und Privatwohl falle immer zusammen? Fordert nicht das Gesammtwohl vom Individuum oft das Opfer aller seiner irdischen Interessen, selbst des Lebens? Kommt man nicht oft durch Lug und Betrug, durch List und Ränke, durch charakterlose Verstellung und Anbequemung viel weiter in der Welt als durch Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit? Reineke Fuchs, der durch alle Mittel gemeinster Verschlagenheit alle seine Gegner aus dem Felde räumt und schließlich „Kanzler" wird, ist leider eine aus dem Leben gegriffene Gestalt, der man im großen oder im kleinen gar oft begegnen kann. Nun sage man so einem durchtriebenen Industrieritter oder Hochstapler: „Auf der Befolgung der Gesetze der Moral beruht die Wohlfahrt des Lebens!" Ja wohl, wird er antworten, wenn man darunter das Gesetz versteht: Laß dich nicht ertappen.

Aber, wendet Paulsen weiter ein [2], ist es denn nicht zweifellos, daß es unter denen, die sich von jedem religiösen Glauben losgesagt haben, ehrliche, zuverlässige Männer, gute Väter, treue Freunde, pflichttreue Beamte und Bürger gibt, während sich unter den Gläubigsten Männer von hartnäckiger Verkehrtheit und liebloſem Hochmuth finden?

Was die Ehrlichkeit dieser Gottentfremdeten betrifft, so haben wir schon oben bemerkt, daß derjenige, der seine wichtigsten Pflichten, die Pflichten gegen Gott, vernachlässigt, nicht Anspruch haben kann, einfachhin ehrlich genannt zu werden. Wenn es sich aber um die Pflichten gegen die Mitmenschen, den Staat handelt, so ist es wohl möglich, daß ein Gottentfremdeter zufällig diesen Pflichten besser nachkommt als ein Gläubiger. Wir sagen zufällig; denn dies geschieht nicht kraft der Grundsätze, denen er huldigt, sondern vielmehr trotz derselben infolge einer glücklichen Inconsequenz.

Der Glaube treibt seinerseits zum Guten an, und in Unzähligen erweist er sich thatsächlich als der wirksamste Hebel zum Guten. Daß er es nicht in allen thut, beweist nichts, als daß der Glaube allein nicht genügt. Der Glaube hebt eben die Freiheit des Willens nicht auf. Der Gläubige kann das Böse thun, dann handelt er aber gegen seine Grundsätze; während also

[1] System der Ethik S. 329. [2] Ebend. S. 329.

der Gottentfremdete nur aus Inconsequenz gut, ist der Gläubige nur aus Inconsequenz schlecht. Wenn der erstere, inconsequent zu seinen Grundsätzen, das Gute thut, so kommt es daher, weil er trotz derselben die vernünftige menschliche Natur und die vom Schöpfer in dieselbe hineingelegten Anlagen und Keime zum Guten nicht zu verläugnen vermag.

Was würde man zu folgender Beweisführung gegen die gute Erziehung sagen: Ist es nicht zweifellos, daß manche von denen, welche gar keine Erziehung genossen, hinterher sich besser aufgeführt haben als andere, denen in der Familie die sorgfältigste Erziehung zu theil wurde? Kann man mit einem solchen Schluß etwas gegen die Nothwendigkeit der guten Erziehung beweisen? Gewiß nicht. Ebenso wenig läßt sich daraus, daß zuweilen einmal ein „Aufgeklärter" aus zufälligen Ursachen besser die Staatsgesetze und die Regeln des Wohlanstandes beobachtet als ein Gläubiger, etwas gegen die Nothwendigkeit und Nützlichkeit religiöser Gesinnung herleiten.

Wenn Paulsen und Ziegler[1] behaupten, es gebe unter den echt religiös Gesinnten Männer von hartnäckiger Verkehrtheit, oder Religion sei ohne Sittlichkeit möglich, so bestreiten wir das mit aller Entschiedenheit. Wer wahrhaft religiös gesinnt ist, fürchtet und liebt Gott und hält folglich seine Gebote. Und wenn jemand religiöse Gesinnung zur Schau trägt, aber die Gebote Gottes gewohnheitsmäßig übertritt, so ist seine Religiosität bloßer Schein und Heuchelei.

Uebrigens darf man sich selbst von der rein menschlichen, in die Erscheinung tretenden Ehrenhaftigkeit eines gottentfremdeten Mannes durchschnittlich keine zu hohe Idee bilden. Allerdings, wer die Tugend bloß in die Enthaltung von Mord und Diebstahl, in die Liebe zu Gatten und Kindern und Freunden, in eine gewisse natürliche Geradheit setzt, mag von „rechtschaffenen" Atheisten reden. Aber wer seinem Gott seine Treue bricht, wird sie bei schwereren Versuchungen leicht auch den Menschen brechen. Man blicke nur auf unsere Culturheroen. Wie oft ist ihr Leben eine beständige Fehde mit den Gesetzen der Keuschheit und der ehelichen Treue! Wie viel Hochmuth, Neid, Eifersucht, gekränkte Eitelkeit, Haß und gegenseitige Verunglimpfung tritt uns in ihrem Privatleben, besonders in ihrem Briefwechsel, entgegen! Da nimmt sich die gerühmte Tugend oft recht erbärmlich aus. Man vergleiche damit die reine, demüthige Selbstlosigkeit, die opferfreudige Gottes- und Nächstenliebe eines hl. Franz von Assisi, Vincenz von Paul, Franz von Sales, Petrus Claver und der ungezählten Schaaren christlicher Heiligen, die sich wie liebliche Blüten auf dem Felde der katholischen Kirche dicht aneinander reihen. Man zeige uns doch einen einzigen, bei dem seine Irreligiosität ähnliche Früchte demüthiger Entsagung, heldenmüthiger Nächstenliebe gezeitigt hat![2]

---

[1] Sittl. Sein und sittl. Werden S. 126.

[2] Goethe, auf den sich Paulsen so gern beruft, schreibt an Rath Schlosser: „Die Charaktere, die man wahrhaft hochhalten kann, sind seltener geworden. Wahrhaft hochachten kann man nur das, was sich nicht selbst sucht. . . Ich muß gestehen, selbstlose Charaktere dieser Art in meinem ganzen Leben nur da gefunden zu haben, wo ich ein festgegründetes, religiöses Leben fand, ein Glaubensbekenntniß, das einen unwandelbaren Grund hatte, gleichsam auf sich selbst ruhte, nicht abhing von der Zeit, ihrem Geiste, ihrer Wissenschaft."

Gerade dieser Opfergeist zeigt uns die Nothwendigkeit der Religion für das sittliche Leben von einer neuen Seite. Die Welt bedarf des Opfergeistes heute mehr als je. Mit der modernen Cultur hat auch das Massenelend und das Verbrechen Riesenfortschritte gemacht. In England, dem reichsten Lande der Welt, lebt eine volle Million Menschen in den öffentlichen Armenhäusern; die Fünfmillionenstadt an der Themse ist das Stelldichein der Goldkönige, aber auch der Sammelplatz der unglaublichsten Verkommenheit und des erschreckendsten Elendes, in dem jährlich Hunderte von Menschen buchstäblich Hungers sterben sollen. In anderen Ländern und Großstädten ist es wenig besser. Die Zahl derjenigen, die von der Hand in den Mund leben und keine gesicherte Existenz haben, nimmt fast mit jedem Tage zu und damit auch die Masse der Unzufriedenen, welche die ganze Gesellschaft in ihrem Bestande bedrohen.

Es bedarf deshalb des Opfergeistes zunächst von seiten der Reichen, um werkthätig an der Verbesserung des Looses der „Enterbten" mitzuwirken, und zwar nicht bloß durch hochmüthige Geldspenden, sondern auch durch persönliche Theilnahme und Hingabe. Es muß Leute geben, die aus den besseren Klassen persönlich zu den Armen herabsteigen, sozusagen die Mitgenossen ihres harten Looses werden, um so ihre Lage zu bessern. Ein solcher Opfergeist kann aber nur auf dem Boden wahrer Religiosität gedeihen.

Auch die Armen bedürfen dieses Opfergeistes, um in Demuth und Geduld ihr hartes Geschick, soweit es sich nicht ändern läßt, zu ertragen und voll Gottvertrauen ihren Blick auf die ewigen Güter des Jenseits zu richten.

Zweiter Artikel.

Irrige Ansichten über das Wesen und die Nothwendigkeit der Religion.

§ 1.

Der religiöse Indifferentismus.

Die Pflicht der Gottesverehrung ergibt sich nothwendig aus dem wesentlichen Verhältniß des Menschen zu Gott. Da nun dieses Verhältniß bei allen Menschen aller Zeiten und Orte dasselbe bleibt, so folgt, daß die natürliche Religion allgemein ist, insofern sie alle Menschen umfaßt, und daß sie für alle im wesentlichen dieselben Eigenschaften besitzt.

Damit ist schon die Verwerflichkeit des praktischen Indifferentismus derjenigen dargethan, die thatsächlich die Pflichten gegen Gott vernachlässigen, ohne jedoch ihr Verhalten grundsätzlich rechtfertigen zu wollen. Doch nicht von diesem Indifferentismus reden wir hier, sondern von dem theoretischen oder grundsätzlichen Indifferentismus.

Dieser grundsätzliche Indifferentismus tritt wieder unter zwei verschiedenen Formen auf.

1. Die eine erklärt jede directe Gottesverehrung für werthlos oder für etwas Gleichgiltiges, um das sich kein Mensch zu kümmern brauche. Diese Form des Indifferentismus ist im Grunde nichts als religiöser Nihilismus. Derselbe ist durch unsere bisherigen Ausführungen genügend widerlegt. Kant und Fichte gehören zu den Vorkämpfern dieses Nihilismus.

Kant nimmt „folgenden Satz als einen keines Beweises benöthigenden Grundsatz an: Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes“ [1]. Das nennt man „kritische Philosophie“! Man nimmt es als einen „keines Beweises benöthigenden“ Satz an, daß alle Menschen aller Zeiten bis dahin in thörichtem Religionswahn befangen gewesen sind, und daß man allein den Stein der Weisen gefunden hat. Uebrigens ist bei Kant eine solche Behauptung schon deshalb völlig unbegreiflich, weil er doch Gott als den Schöpfer des Menschen anerkennt. Wenn der Strafe verdient, der zweifelt, ob man seine Eltern lieben solle, wie darf man den für straffrei erklären, der behauptet, man sei nicht verpflichtet, Gott zu ehren und zu lieben?

J. G. Fichte konnte, wie überhaupt jeder Pantheist, keine eigentliche Gottesverehrung dulden. Er nennt seine Religion die „Religion des freudigen Rechtthuns“. Trotzdem will er nicht als Atheist gelten. Natürlich, weil er ja sein eigenes Ich zum Bruchtheil des Allerhöchsten gemacht. Gott ist ihm die moralische Weltordnung, welche das Weltall bedingt und in sich schließt. „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines andern und können keinen andern fassen.“ [2]

So wird der persönliche Gott kraft allerhöchsten Decretes unseres Philosophen aus der Welt geschafft und ein abstracter unfaßbarer Begriff zur Gottheit erhoben. Denn was ist diese moralische Ordnung, wenn es keinen persönlichen Gott und keinen ewigen Gesetzgeber gibt? Woher kommt sie? Wohin zielt sie? Was soll eine moralische Ordnung im Fichte'schen Pantheismus, der alles an die Kette starrer, absoluter Nothwendigkeit bindet? Ob wohl jemand angesichts des Todes sein Genüge finden mag in dem Glauben an diese unfaßbare moralische Ordnung, die von niemand geordnet wird?

Zur Beschönigung des religiösen Nihilismus bedient man sich wohl auch des Schlagwortes, das in dem oben mitgetheilten Satze Kants durchklingt: „Ein rechtschaffenes Leben ist der beste Gottesdienst.“ Wenn damit nur gesagt sein soll, ohne die Rechtschaffenheit des Wandels im Verkehr mit den Menschen sei der Gottesdienst eitel, so haben wir nichts dagegen einzuwenden. Wie kann es demjenigen mit der Gottesverehrung Ernst sein, der die Gebote Gottes mit Füßen tritt? Ebenso haben wir nichts gegen den Satz einzuwenden, wenn man damit nur sagen will, es gebe kein sichereres Mittel, um sich zu vergewissern, ob man Gott wahrhaft liebe und verehre, als wenn man aus Achtung und Ehrfurcht gegen ihn alle seine Berufspflichten treu erfülle. Es gibt eine falsche Andacht, welche über Gebeten und religiösen Gebräuchen die Berufspflichten vernachlässigt. Die wahre Gottesverehrung sucht die Uebungen der Frömmigkeit mit den sonstigen Berufspflichten in vollen Einklang zu bringen, und ist sie am directen Verkehr mit Gott gehindert, so sucht sie wenigstens durch die Absicht die treue Erfüllung der Berufspflichten auf seine Ehre hin-

[1] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. WW. VI, 358 (Ausg. v. Hartenstein).

[2] Ueber den Grund unseres Glaubens an seine selbst. WW. V, 186.

ordnen. Thut alles zur Ehre Gottes, d. h. richtet all euer Thun und Lassen durch die gute Meinung auf Gottes Verherrlichung, das höchste Ziel aller Dinge, das ist ein sehr guter Gottesdienst.

Will man aber mit dem Schlagworte behaupten, es genüge, daß man ein nach menschlichem Urtheil rechtschaffenes Leben führe, auch wenn man die directe Gottesverehrung gänzlich vernachlässigt, so ist das offenbar falsch, ja ein innerer Widerspruch. Vernünftige Menschen werden den nicht für wahrhaft rechtschaffen erklären, der seine wichtigsten und höchsten Pflichten gänzlich verabsäumt und deshalb auch wenig Bürgschaft für die Erfüllung der übrigen Pflichten gibt [1].

2. Die zweite Form des theoretischen Indifferentismus läßt zwar die Pflicht der Gottesverehrung im allgemeinen gelten, behauptet aber, jede Art der Gottesverehrung oder jede Religion sei gleich gut, es sei also gleichgiltig, zu welcher Religionsform man sich bekenne. Seinen classischen Ausdruck hat dieser Indifferentismus in dem bekannten Spruch gefunden: „Der Celt' und Griech' und Hottentott verehren kindlich einen Gott." Aber nur Gedankenlose können an einem solchen Indifferentismus Gefallen finden.

a) Die wahre Gottesverehrung setzt nothwendig den wahren Glauben voraus. Sie wächst sozusagen aus der Ueberzeugung vom Dasein Gottes und unserer Abhängigkeit von ihm heraus. Nun gibt es nur Einen wahren Gott, den allmächtigen, allheiligen, allweisen Schöpfer Himmels und der Erde, der keine falschen Götter neben sich duldet. Jeder andere Glaube ist ein verabscheuenswerther Irrthum. Irrig und unvernünftig ist daher auch eine Religion, welche einen solchen Irrthum zur Voraussetzung hat. Deshalb ist jeder Polytheismus, in welcher Form er auftreten mag, von vornherein verwerflich. Wie kann man vernünftigerweise und im Ernst einem Wesen göttliche Verehrung zollen, das entweder gar nicht existirt oder jedenfalls keine göttliche Ehre verdient? Ist es nicht höchst widersinnig, Sonne, Mond, Sterne, Krokodile, Schlangen und anderes Gewürm anzurufen, als ob sie uns hören könnten und die Macht hätten, uns zu helfen, oder ihnen die höchste Ehre zu erweisen als ob sie der Urquell alles Guten wären?

b) Der Monotheismus ist also die allein zulässige Form der Gottesverehrung. Aber auch innerhalb des Monotheismus und abgesehen von der übernatürlichen Offenbarung ist nicht jede Gottesverehrung zulässig. Die Verehrung muß eine Gottes würdige sein. So ist es z. B. verwerflich, den Allerhöchsten durch Menschenopfer, Preisgeben der Keuschheit, unzüchtige Tänze, wüste Gelage, Selbstverstümmelung, Selbstmord u. dgl. verehren zu wollen. Wie kann man im Ernst Gott durch etwas verehren wollen, was ihm nothwendig mißfällt und er nothwendig durch das Naturgesetz verbietet? Es ist ferner nicht bloß alles Unsittliche und Unwürdige vom Gottesdienst

[1] Auf die Frage, ob ein Mensch ohne Religion sein könne, antwortet Ziegler (Sittl. Sein und sittl. Werden S. 126): „Vielleicht haben oft gerade die, welche als Atheisten und Ungläubige bezeichnet werden, mehr von dem göttlichen Funken in sich als so manche von denen, auf welche das officielle Kirchenthum als auf die Seinigen stolz ist." Wenn uns doch Ziegler näher erklären wollte, was er unter dem „göttlichen Funken" des Atheisten verstehe! Ziegler *spielt mit* sinnlosen Worten.

auszuschließen, sondern derselbe muß auch positiv geeignet sein, als Zeichen der Verehrung und Huldigung zu dienen. Also auch sittlich gleichgiltige Dinge, die nicht als Zeichen der Gottesverehrung passen, sind vom Gottesdienst auszuscheiden. Wer wollte ein Pferderennen, ein Concert, einen Ball als Gottesdienst gelten lassen?

c) So weit gehen die Bestimmungen des Naturgesetzes über die Gottesverehrung. Fast naturgemäß sind alle Völker in gewissen Culthandlungen übereingekommen, die sich ihrer Natur nach besonders für die Gottesverehrung eignen. Dazu gehören Opfer, Gebete, Festtage, feierliche Umzüge, Gelübde u. s. w. In Bezug auf diese Culthandlungen könnte in der rein natürlichen Ordnung bei den verschiedenen Völkern eine große Verschiedenheit obwalten. Die zuständige gesellschaftliche Autorität müßte diese Culthandlungen mit Berücksichtigung der örtlichen und zeitlichen Bedürfnisse im einzelnen für die öffentliche Gottesverehrung näher festsetzen [1].

d) In der übernatürlichen Ordnung hat aber Gott eine bestimmte Religionsform für alle Menschen geoffenbart und vorgeschrieben: die christliche. Christus, der Sohn Gottes, hat seine Kirche beauftragt, alle Völker zu lehren, und alle Menschen, zu denen die Predigt gelangt, sind verpflichtet, zu glauben, sich taufen zu lassen und der Führung der Kirche im Gebrauche der von Christus gestifteten Gnadenmittel zu folgen. Deshalb ist jede andere Form der Gottesverehrung, die mohammedanische, die jüdische u. s. w., verboten. Man kann diese Arten von Gottesverehrung nicht mehr üben, ohne Gottes Gebot zu verachten und so, statt ihn zu verehren, ihm zu mißfallen.

§ 2.

Das religiöse Gefühl.

Die Religion wurzelt so tief in der Menschennatur, daß auch die offensten Läugner eines persönlichen Gottes sie in ihren Systemen, so gut es geht, unterzubringen suchen.

Nach Schleiermacher [2], dessen religiöse Ansichten weite Verbreitung gefunden und dem Indifferentismus wesentlichen Vorschub geleistet haben, besteht das Wesen der Religion in dem Abhängigkeitsgefühl des Menschen gegenüber dem Unendlichen.

Gott ist nach ihm nichts als die Einheit der Welt, d. h. der Totalität alles Existirenden. Der Begriff der Religion besteht darin, daß wir uns in Einheit fühlen mit dem Unendlichen, wie es in der Welt und in uns sich offenbart. „So hat denn die Religion ihren Sitz ausschließlich im Gefühl. Nur Gefühle und Empfindungen bilden den Inhalt der Religion; was nicht Gefühl oder Empfindung ist, ist davon ausgeschlossen. Die Religion ist kein Wissen, sie bewegt sich nicht in Lehrsätzen. Diese sind ihr gänzlich fremd." Zwar kann man über das Gefühl, in dem die Religion besteht, nachdenken und seinen Inhalt wissenschaftlich zu bestimmen suchen; allein in den so gewonnenen Lehrsätzen (Dogmen) kommt nur das Wissen

[1] Welches diese zuständige Autorität sei, kommt weiter unten zur Untersuchung.
[2] Reden über die Religion.

um die Religion, nicht die Religion selbst zum Ausdruck. Sie dürfen mit der Religion nicht verwechselt werden.

Der Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion ist deshalb nach Schleiermacher nichtig. Denn nur religiöse Grundsätze können falsch sein, diese sind aber nicht mehr die Religion. Es kann jemand religiös sein, wenn er auch den falschesten Grundsätzen huldigt. Der Autoritätsglaube muß aus der Religion entfernt werden. Es gibt nur einen wahren Glauben: sich im Besitz des Göttlichen zu wissen im Gefühl.

Da die Religion nichts ist als das Sein Gottes in uns, so ist sie im Grunde unendlich und kann, ja muß in unendlichen Formen in die Erscheinung treten. Diese mannigfaltigen Erscheinungsformen sind die positiven Religionen, welche alle die gleiche Berechtigung haben. Eine natürliche Religion ist ein Unding.

a) Also die Religion soll das Abhängigkeitsgefühl des Menschen von Gott sein? Aber, möchten wir Schleiermacher fragen, wie ist ein solches Abhängigkeitsgefühl möglich, wenn der Mensch sich eins weiß mit Gott? Niemand fühlt sich von sich selbst abhängig, sondern von einem Höhern und Mächtigern. Wenn nun der Mensch eins ist mit Gott, wie kann er sich von ihm abhängig fühlen?

b) Und worin besteht dieses Abhängigkeitsgefühl? Das Wort Gefühl kommt in einer doppelten Bedeutung vor. Fühlen bedeutet zunächst die Wahrnehmung der inneren Affectionen, Vorgänge und Zuständlichkeiten in uns. Wir fühlen Freude, Schmerz, Kälte, Mattigkeit, Schwäche u. s. w. In diesem Sinne kann von einem Abhängigkeitsgefühl Gott gegenüber keine Rede sein. Die Abhängigkeit von Gott ist nicht etwas, was wir als einen Vorgang oder eine Zuständlichkeit in uns unmittelbar wahrnehmen können, schon aus dem einfachen Grund, weil sie nichts von unserem ganzen Sein in Wirklichkeit Verschiedenes ist. Wir können die Abhängigkeit von Gott wohl durch Vernunftschlüsse erkennen, aber nicht unmittelbar in uns wahrnehmen oder fühlen [1].

Von dieser ursprünglichen Bedeutung wurde zwar nicht das Zeitwort „fühlen", wohl aber das Hauptwort „Gefühl" auch auf die Bethätigungen des Begehrungsvermögens, sowohl des geistigen als des sinnlichen, übertragen. So reden wir von den Gefühlen der Liebe, des Schmerzes, der Dankbarkeit, der Trauer u. s. w. Diese Affecte sind eben der hauptsächlichste Gegenstand der unmittelbaren innern Wahrnehmung oder des Fühlens.

Auch in diesem zweiten Sinn kann die Religion nach ihrem Wesen nicht in einem blinden Abhängigkeitsgefühl bestehen. Man kann allerdings von religiösen Gefühlen reden, d. h. von Affecten, die sich auf Gott beziehen, so z. B. von dem Gefühl der Ehrfurcht, Liebe, Dankbarkeit, Hingebung u. s. w. Aber diese Bethätigungen des Begehrungsvermögens haben, wie überhaupt alle

[1] Aus diesem Grunde ist auch die Erklärung der Religion, die Ulrici (Leib und Seele II.) gibt, unhaltbar. Die Religion soll in einem jeder Erkenntniß vorausgehenden Berührtsein der Seele von Gottes Dasein und Wirken bestehen. Wir empfinden, fühlen Gottes Dasein, die Ausstrahlung seines Wirkens in unserer Seele. Aber wenn dem so wäre, müßte den Menschen das Dasein und Wirken Gottes ganz einleuchtend und der Atheismus unmöglich sein. Auch das Empfinden ist ja ein Erkennen. Ueber Ulrici s. Gutberlet, Apologetik I, 17.

Regungen desselben, die Erkenntniß zur nothwendigen Voraussetzung. Sie gehen aus der lebhaften Erkenntniß des Verhältnisses hervor, in dem der Mensch zu seinem Schöpfer steht. Wo also kein lebendiges Erfassen der religiösen Wahrheiten und kein lebendiger Glaube an dieselben vorhanden ist, können auch diese religiösen Gefühle gar nicht oder nur schwach auftreten. Es ist deshalb falsch, daß die religiösen Gefühle von den religiösen Erkenntnissen unabhängig seien, und noch viel falscher, daß das ganze Wesen der Religion in einem Gefühle bestehe.

Die Gefühle können ferner vernünftig oder unvernünftig, recht oder unrecht sein. Sie müssen von der Vernunft geleitet werden und sich ihren Anforderungen fügen. Beziehen sie sich auf den rechten Gegenstand und in der rechten Weise, wie es sich für den vernünftigen Menschen geziemt, so sind sie gut und vernünftig, sonst schlecht und unvernünftig. Wie kann man also behaupten, die Gefühle, und besonders die vorzüglichsten, die religiösen, seien von der Erkenntniß unabhängig, es komme nicht auf die Grundsätze an, denen man huldige? Es wäre gewiß sehr bequem für den Pantheisten und Gotteslängner, wenn er alle religiösen Lehrsätze über Bord werfen, sein Leben nach epikureischen Anschauungen einrichten und doch dabei das tröstliche Bewußtsein haben könnte, „tief religiös" zu sein. Aber das geht einmal nicht.

Es liegt auch auf der Hand, wie sehr die Schleiermacher'sche Theorie geeignet ist, die Religion um ihr Ansehen zu bringen. Wer möchte noch eine Religion achten, deren auch der schlechteste Mensch und der Anhänger der unsinnigsten Anschauungen noch theilhaftig sein kann?

§ 3.

Die Entstehung der Religion.

Die Frage nach dem Ursprung der Religion ist heute ein Lieblingsthema aller Philosophen, die mit dem Glauben an einen persönlichen Gott gebrochen haben und sich zur extremen Entwicklungstheorie bekennen. Natürlich, wenn man einmal annimmt, der Mensch habe sich erst allmählich aus einem thierischen Zustand emporgearbeitet, so muß man auch erklären, wie er zur Religion gekommen sei.

1. Um die richtige Antwort auf diese Frage zu finden, müssen wir vor allem an die unläugbare Thatsache erinnern, daß noch nie ein Volk ohne irgendwelche Religion entdeckt worden ist, wenn man unter Religion die Ueberzeugung vom Dasein eines überirdischen persönlichen Wesens versteht, welches die Geschicke der Menschheit leitet und dem wir Unterwerfung schuldig sind. Wir verweisen auf das, was wir im Anhang zum ersten Band beim Ueberblick über die Sittenlehre der wichtigsten Völker gesagt haben. Denn es war unmöglich, die sittlichen Anschauungen der Völker darzulegen, ohne ihrer religiösen Ansichten zu gedenken [1].

---

[1] Man sehe auch Chr. Pesch S. J., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen. Freiburg 1885—1889; und desselben: Gott und Götter. Freiburg 1890. S. 1 ff.; ferner Gutberlet, Apologetik I, 86. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religions-

Hören wir noch einige zuverlässige Zeugen aus älterer und neuerer Zeit. Aus älterer Zeit genüge das bekannte herrliche Zeugniß Plutarchs: „Die erste und wichtigste Grundlage der Gesetze ist der Glaube an die Götter. Deshalb hat Lykurg die Lacedämonier, Numa die Römer, der alte Jon die Athener und Deukalion fast alle Griechen den Göttern durch Gelübde, Heiligthümer, Orakel, religiöse Gebräuche geheiligt und sie durch Furcht und Hoffnung den Göttern unterworfen. Und wenn du die Länder bereisest, so magst du vielleicht Städte ohne Ringmauern, ohne Wissenschaften und Künste, ohne Könige, ohne Paläste, ohne Reichthümer finden, Städte, in denen das Geld unbekannt oder nicht in Gebrauch ist, Städte ohne öffentliche Hallen und Theater: aber eine Stadt ohne Tempel, ohne Götter, ohne Gebete, Eide und Orakel, eine Stadt, die nicht durch Opfer und religiöse Feierlichkeiten Gutes zu erlangen und Böses abzuwenden suchte, hat noch niemand gesehen und wird niemand sehen." [1]

Aus neuerer Zeit führen wir Ratzel an, einen Völkerkundigen ersten Ranges: „Die Ethnographie kennt keine religionslosen Völker, sondern nur verschieden hohe Entwicklung religiöser Ideen, die bei einigen wie im Keime, oder besser, wie in einer Verpuppung klein und unscheinbar liegen, während sie bei anderen zu einem herrlichen Reichthum von Mythen und Sagen sich entwickelt haben." [2]

O. Peschel schließt seine Untersuchung über die Religion der unentwickelten Völker mit den Worten: „Stellen wir uns jetzt die Frage, ob irgendwo auf Erden ein Volksstamm ohne religiöse Anregungen und Vorstellungen jemals angetroffen worden sei, so darf sie entschieden verneint werden." [3]

Aehnlich spricht Max Müller: „Wir können jetzt sicher behaupten, daß trotz aller Nachforschungen keine menschlichen Wesen irgendwo gefunden worden sind, die nicht etwas besaßen, was ihnen als Religion galt." [4] Solchen Autoritäten gegenüber, die von den unläugbarsten Thatsachen unterstützt werden, kann man die gegentheiligen anmaßlichen Aeußerungen eines Lubbock [5], Spencer u. a. ruhig zu den Acten legen.

2. Trotzdem es so über allen Zweifel feststeht, daß nie Völker zu unserer Kenntniß gekommen sind, die keinerlei Religion besessen, so gilt es doch bei der heutigen „positiven" Wissenschaft als Glaubenssatz, daß die Menschen einmal ohne Religion gewesen sein müssen und erst allmählich sich zu religiösen Begriffen durchgearbeitet haben. Es zeigt sich hier wieder, mit welchem Recht diese Wissenschaft vorgibt, von metaphysischen Voraussetzungen unabhängig zu sein und nur auf Thatsachen zu bauen.

Doch sehen wir uns einmal die hauptsächlichsten Meinungen an, die zur Erklärung des Ursprungs der Religion schon aufgestellt worden sind.

a) Am bündigsten und wohlfeilsten ist die Erklärung derjenigen, welche den Ursprung der Religion auf bloßen Betrug von seiten verschmitzter Priester oder Staatsmänner zurückführen. Aber wann und wo ist dieser Betrug verübt worden?

---

geschichte I, 13: „Von den religionslosen Menschen gilt heute dasselbe, was von den sprachlosen (Häckels Alalen) und den feuerlosen; man findet sie in gewissen Systemen, weil sie eben hineinpassen, in der Wirklichkeit aber sind sie nicht nachzuweisen."

[1] Adversus Colot. c. 31. [2] Völkerkunde (1855) I, 31 Einl.

[3] Völkerkunde S. 273. [4] Ursprung und Entwicklung der Religion S. 88.

[5] Eine Widerlegung der Behauptungen Lubbocks s. bei Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker S. 36 ff.; Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker (1891) S. 4 ff.

Wie war es ferner möglich, daß sich alle Völker aller Zeiten und Himmelsstriche so schmählich betrügen ließen? Und wie konnte sich dieser Betrug in der allerwichtigsten Angelegenheit, ein Betrug, der den Menschen so viele Opfer auferlegte, so hartnäckig durch alle Wechselfälle der Zeiten erhalten?

b) Andere — z. B. H. Spencer — erblicken den Ursprung der Religion in der Furcht vor Gespenstern, die durch die Einbildungskraft im Traum geweckt wird. Im Traume erscheinen den Menschen Wesen ohne Fleisch und Blut, und auch der Geist des Träumenden bewegt sich frei durch den Raum, während der Leib regungslos daliegt. Durch derartige Träume entstand bei den noch kindlichen Völkern der Glaube an Geister oder Gespenster. Bald begann man auch an das Eingreifen dieser Gespenster in die Schicksale der Menschen zu glauben und sie durch Opfer und Gebete günstig zu stimmen. Hier könnte man aber wirklich zweifeln, wer kindischer gewesen: die Menschen, die sich von so kindischer Gespensterfurcht beherrschen ließen, oder die Theoretiker, welche die Menschen für solche Kinder hielten. Und müßten dann nicht wenigstens heute allen civilisirten Völkern die Schuppen von den Augen fallen? müßten sie nicht erkennen, daß sie bisher große Kinder waren? Und doch ist auch heute noch die civilisirte Menschheit in ihrer immensen Mehrheit tief religiös, will jedenfalls vom Atheismus nichts wissen.

Wie will man endlich mit dieser Furcht den allgemein verbreiteten Glauben an ein höchstes Wesen, das alles erkennt und belohnt oder bestraft, erklären?[1]

c) Nach Ed. v. Hartmann ist die Religion im primitivsten Sinne nichts als der Glaube des Menschen an ein ihm verwandtes, aber unvergleichlich überlegenes Wesen, das seine Ueberlegenheit nicht bloß in feindseliger Verfolgung, sondern vor allem in thätigem Wohlwollen bekundet[2]. Die Verwunderung und Ehrfurcht, mit welcher der Hund zum Menschen als seinem weit überlegenen Herrn und Wohlthäter aufblickt, ist schon Religion[3].

Wie der Hund seinen Herrn, so betrachtet der Mensch mit Ehrfurcht, Erstaunen, Furcht und Hoffnung die ihn umgebenden Naturkräfte und Naturerscheinungen und legt ihnen allmählich das Prädicat der Göttlichkeit bei, und die Religion ist fertig.

Also die Scheu, mit welcher der Hund zum Menschen aufblickt, ist schon Religion! Wer eine so niedrige Auffassung von Religion hat, dem kann es nicht schwer fallen, eine Religion „entspringen" zu lassen. Und doch ist nicht einmal dies unserem Philosophen gelungen. Der Mensch als vernünftiges Wesen ist allerdings dem Hunde unermeßlich überlegen. Aber sind denn die Naturkräfte dem Menschen unermeßlich überlegen? Hat der Mensch nicht das Bewußtsein, daß er ein vernünftiges Wesen und folglich den Naturkräften geistig überlegen ist? Wie könnte er also dazu kommen, diese Kräfte zu verehren und anzubeten, wenn er nicht schon vorher überzeugt wäre, daß es hinter und über diesen Naturkräften Wesen höherer Art gebe, in deren Hand die Naturkräfte nur dienende Werkzeuge sind? Und wie will Hartmann den allgemeinen Glauben an das Dasein Gottes, an die Unsterblichkeit, an die Vergeltung im Jenseits, diese Kernpunkte der Religion, erklären?

---

[1] „Was man überall bei den Wilden findet," schreibt der Missionär Koller aus Afrika (Katholische Missionen, Jahrg. 1889, S. 210), „selbst auch bei den Menschenfressern, ist die Erkenntniß vom Dasein Gottes. Bis tief ins Herz Afrika's hinein gibt es einen Namen für Gott, nämlich ‚Nsambi', welches Wort im Innern Afrika's nur am ersten Buchstaben sich ändert. Es gibt wenige Neger, welche zwei Götter annehmen, einen für die Weißen und einen für die Schwarzen, eine Vorstellung, die sich natürlich erst bei ihnen gebildet hat, als sie der Weißen ansichtig wurden. Der eine Gott aber ist für die Neger ein höchstes Wesen, das sich um die Menschen nicht kümmert."

[2] Das religiöse Bewußtsein der Menschheit, 2. Aufl., S. 3. [3] A. a. O. S. 9.

d) Wieder andere glauben, das Streben nach Glückseligkeit, das hienieden unbefriedigt bleibt, habe zur Sehnsucht nach einer unsichtbaren Welt geführt, und diese Sehnsucht habe schließlich nach dem Grundsatz: „Was man wünscht, das glaubt man gern", den Glauben an die unsichtbare Welt, d. h. die Religion, erzeugt. So hat schon Feuerbach seine Anschauung von der Religion in die Formel gebracht: „Die Götter sind die verwirklicht gedachten Wünsche der Menschen." [1]

Zu den Anhängern dieser Ansicht kann man auch W. Wundt zählen, nach dem der Mensch das Bedürfniß hat, sich die Ideale zu schaffen, welche er in der Wirklichkeit nicht finden kann. Indem er diesen Idealen schließlich objective Existenz andichtet, entsteht die Religion. Als religiös bezeichnet Wundt alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle, „die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüthes vollkommen entsprechendes Dasein sich beziehen. Da die Erfahrung höchstens entfernte Annäherungen an ein solches Ideal bieten kann, so lebt es zunächst nur in der Vorstellung des Menschen; es ist Erzeugniß seiner Phantasie und seines Gefühles." [2]

Der Wundt'schen Ansicht begegnen wir im wesentlichen auch bei Paulsen. Die Religion „entspringt überall aus einer Empfindung des Ungenügens der empirisch gegebenen Wirklichkeit. Auch Fetischismus und Schamanismus (Zauberwesen) sind nichts anderes als Versuche, durch zauberische Einwirkungen auf transcendente Kräfte oder Wesen durchzusetzen, was die natürlichen Kräfte und Fertigkeiten zu erreichen als unvermögend sich erweisen. Mit der steigenden Entwicklung des Lebens vergeistigt sich der Wille. Geht er auf der untersten Stufe menschlichen Daseins kaum auf mehr als die Befriedigung der animalischen Bedürfnisse, so erhebt er sich bei fortschreitender Cultivirung über das Verlangen nach dem bloßen Leben zu dem Verlangen nach einem schönen, guten Leben, zu einem irgendwie gestalteten Ideal der Humanität. Diese Veränderung in der Willensrichtung des Menschen hat eine entsprechende Veränderung in der Gestaltung der transcendenten Welt zur Folge: die vielgestaltige Götterwelt des Polytheismus ist die Schöpfung des höhern Willens. Die vagen, vergänglichen, namenlosen Zauberkräfte des Fetischismus werden zu dauernden, persönlichen, geschichtlichen Wesen" [3].

„Man kann also sagen: Die Religion eines Volkes ist die Spiegelung seines eigenen Willens in einer transcendenten Welt, in welcher das, worauf sein tiefstes Verlangen gerichtet ist, Wirklichkeit hat." [4]

Paulsen hat uns nur eins zu erklären vergessen, nämlich das, worauf es gerade am meisten ankommt: wie denn der Glaube an eine transcendente Welt als wirklich existirend entstehen und sich immer und überall hartnäckig behaupten konnte. Nach Paulsen und Wundt wäre der Glaube an eine unsichtbare Welt, wie er uns bei allen Völkern begegnet, nicht nur in seinen einzelnen Ausführungen und Ausschmückungen, sondern vollständig seinem ganzen Umfang nach nichts als eitle Phantasmagorie, reine, naive Täuschung eines Kindes, das seine Einbildung für Wirklichkeit nimmt. In all dem Sehnen nach etwas Höherem, Uebersinnlichem, Ewigem, in all den Opfern, Gebeten und sonstigen Culthandlungen des ganzen Menschengeschlechts durch den Lauf der Jahrtausende wäre auch nicht einmal ein berechtigter Kern! Und wunderbar, diese unbegreiflich naive, grundlose Täuschung wäre zugleich

[1] Gesammelte Werke VIII, 257. [2] Ethik S. 41.
[3] System der Ethik S. 325. [4] A. a. O. S. 326.

mit der Entwicklung des Menschengeschlechts immer ärger geworden! Ob man wirklich im Ernst solche Erklärungen des Ursprungs der Religion für genügend erachtet?[1]

3. Die richtige Erklärung einer allgemeinen Erscheinung kann nur diejenige sein, welche das allen Erscheinungsformen Gemeinsame heraushebt oder den Kern aus den zufälligen Zuthaten herausschält. Wenden wir diesen Grundsatz auf die Religion als eine dem Menschengeschlechte gemeinsame Erscheinung an, so gelangen wir zu jener Erklärung des Ursprungs der Religion, die uns schon längst durch die christliche, theilweise sogar durch die gemeinsame Ueberlieferung der ältesten Völker bekannt ist. Der allweise Schöpfer konnte die Menschen nicht wie völlig unwissende Kinder auf die Erde setzen und es dem Zufall überlassen, ob sie den Weg ins Vaterhaus fänden oder nicht. Schon die ersten Eltern mußten eine genügende Erkenntniß Gottes und der wichtigsten Pflichten gegen ihn besitzen, wie immer sie zu dieser Kenntniß gelangten, sei es durch Offenbarung oder durch Betrachtung der sichtbaren Welt und des Sittengesetzes im eigenen Herzen. Deshalb ist der Monotheismus die ursprüngliche Religionsform, und nicht der Polytheismus. Das beweist auch unzweideutig die älteste Religionsgeschichte[2].

Erst allmählich, mit zunehmendem Sittenverderbniß verdunkelte sich immer mehr die Kenntniß des einen wahren Gottes, und zwar bei verschiedenen Völkern verschieden. Man kann deshalb mit Grund fragen, wie die verschiedenen Formen des Aberglaubens durch allmähliche Verdunkelung entstanden seien. Zu diesen Umwandlungen mögen manche von den Ursachen, durch die man die Religion entstehen läßt, beigetragen haben: so z. B. die Neigungen und Bedürfnisse eines Volkes, die Naturerscheinungen, in deren Mitte es lebte, selbst Betrug, Bedrückung u. dgl. In diesem beschränkten Sinn kann man sagen: Wie ein Volk, so seine Götter. Denn entweder wird ein Volk der klaren Gotteserkenntniß seine Sitten anbequemen, oder es wird schließlich diese Erkenntniß in sich verdunkeln und sich Götter schaffen, die seinen Neigungen entsprechen.

Die ursprüngliche Entwicklungsperiode der Religion ist also meist eine Entartung, ein Verfall gewesen, und erst auf späteren Stufen können wieder Fortschritte vom Polytheismus zum Monotheismus stattgefunden haben.

Aber fallen wir nicht in die oben bekämpfte Ansicht Paulsens und Wundts zurück, wenn wir thatsächlich die abergläubischen Religionsformen aus Täuschung, Betrug und Aehnlichem entstehen lassen? Keineswegs. Die genannten Schriftsteller führen die Religion überhaupt, ja jeden Glauben an eine übersinnliche Welt auf bloße Täuschung zurück. Eine solche Ansicht ist unhaltbar und auch unfähig, die thatsächlichen religiösen Erscheinungen zu erklären. Dagegen ist es unzweifelhaft, daß die verkehrten Neigungen auf die verschiedene Auffassung von Gott und dem jenseitigen Leben Einfluß gehabt haben. Der Glaube an die übersinnliche Welt beruht also auf Wahrheit; weil uns aber das Wesen

---

[1] Noch andere sehen die Religion als eine Art Geisteskrankheit oder als die Frucht Lustgefühls u. dgl. an. Man s. Chr. Pesch, Gott und Götter S. 84 ff. ß a. a. O. S. 106. Gutberlet, Apologetik I.

Gottes und der gesammten übersinnlichen Welt nicht unmittelbar einleuchtend ist, so können sich hier unter dem Einflusse verkehrter Neigungen leicht grobe Irrthümer einschleichen.

Daß auf diese Weise die Vielgötterei entstanden, lehrt auch der hl. Paulus in dem Römerbriefe. Nachdem er gezeigt, daß die ewige Kraft und Gottheit des Schöpfers, obwohl in sich unsichtbar, doch durch die erschaffenen Dinge erkennbar geworden ist, so daß diejenigen, die ihn nicht erkennen, unentschuldbar sind, fügt er hinzu: „Denn nachdem sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht noch ihm gedankt, sondern wurden eitel in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ward verfinstert; sie gaben sich für Weise aus, waren aber Thoren. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichniß und Bilde des vergänglichen Menschen, auch der Vögel und vierfüßigen und kriechenden Thiere. Darum überließ sie Gott den Lüsten ihres Herzens, der Unreinigkeit, so daß sie ihre eigenen Leiber an sich selbst schändeten, sie, welche die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschten und mehr das Geschöpf verehrten und anbeteten als den Schöpfer, welcher gepriesen ist in Ewigkeit." [1]

Man könnte noch fragen, welchen Ursachen es zuzuschreiben sei, daß trotz aller Verwahrlosung so mancher Völker und trotz aller Verdunkelung der religiösen Vorstellungen dennoch die Religion immer und überall sich in irgend welcher Form erhalten habe. Im allgemeinen mag diese Erhaltung wohl vor allem der Betrachtung der uns umgebenden Welt und der sittlichen Erscheinungen des Gewissens zuzuschreiben sein. Der Schluß von der Ordnung, Harmonie und Schönheit der uns umgebenden Welt auf einen weisen und mächtigen Werkmeister, der alles lenkt und leitet, liegt so nahe, daß er sich wie von selbst jedem Menschen immer wieder aufdrängt. Sodann sind auch das Sittengesetz, das mit eisernem Griffel wenigstens in seinen allgemeinsten Umrissen in jedes Menschen Herz geschrieben ist, die Gewissensbisse, das Schuldbewußtsein nach böser That ein deutlicher Hinweis auf einen höhern, unsichtbaren Gesetzgeber, dem der Mensch verantwortlich ist. Endlich mag auch die Empfindung des Ungenügens dieser Welt, um das nach Glück dürstende Herz zu befriedigen, die unstillbare Sehnsucht nach Unsterblichkeit und Aehnliches mächtig zur Erhaltung des Glaubens an die übersinnliche Welt beigetragen haben. Das sind keine eitlen „transcendenten Projectionen menschlicher Wünsche", sondern berechtigte Schlüsse, welche die Menschen zur Erkenntniß der vollen Wahrheit geführt haben würden, wofern sie dieselbe nicht in Ungerechtigkeit niedergehalten hätten.

---

[1] Röm. 1, 21—25 ff. Weish. 13, 1: „Alle Menschen sind eitel, die keine Erkenntniß Gottes haben; die aus den sichtbaren Gütern den nicht zu begreifen vermochten, der da ist, und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen, sondern entweder das Feuer oder den Wind . . . für Weltbeherrscher und Götter halten. . . Haben sie diese Dinge für Götter gehalten, weil sie von ihrer Schönheit eingenommen wurden, so hätten sie doch einsehen sollen, wie viel schöner ihr Herr ist . . .; denn aus der Größe der Schönheit an den Geschöpfen kann man schlußweise ihren Schöpfer erkennen" ꝛc.

Zweites Kapitel.

Von den wichtigsten Acten der Gottesverehrung im besondern.

Erster Artikel.

Von den gewöhnlichen Bethätigungen der Gottesverehrung.

§ 1.

Allgemeine Eintheilung der Acte der Gottesverehrung.

Wie die Aeste, Zweige und Blüten aus der Wurzel, so entspringen die Erscheinungen des religiösen Lebens aus der innern religiösen Gesinnung oder aus der Tugend der Religion (Religiosität). Diese ist sozusagen das Lebensprincip, die Seele der ganzen Gottesverehrung. Um die einzelnen religiösen Pflichten kennen zu lernen, müssen wir deshalb untersuchen, worin sich die Tugend der Religion zu bethätigen habe, oder welches ihre Acte seien.

Man kann zweierlei Arten von Bethätigungen der Religion unterscheiden: erstens solche, die nicht unmittelbar von der Tugend der Religion selbst, sondern auf ihren Antrieb von irgend einer andern Tugend aus dem der letztern eigenthümlichen Beweggrund gesetzt werden; zweitens solche, welche unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung einer andern Tugend, von der Religion ausgehen. Wer aus Liebe zum Vaterlande sich tapfer in die Reihen der Feinde wirft, wird zwar von der Vaterlandsliebe angetrieben zum Kampf; dennoch ist es nicht die Vaterlandsliebe selbst, vermöge deren er unmittelbar die Gefahren muthig besteht, sondern die Tapferkeit. Die Unerschrockenheit im Kampf ist also unmittelbar eine Wirkung der Tapferkeit, mittelbar jedoch eine Wirkung der Vaterlandsliebe, weil diese den Kämpfer antreibt, die Tapferkeit zu bethätigen. In ähnlicher Weise kann auch die Tugend der Religion die übrigen Tugenden in Bewegung setzen.

So kann z. B. jemand, um Gott zu verehren, treu die Gebote Gottes beobachten, die Nächstenliebe und Barmherzigkeit üben, mit Geduld die ihm beschiedenen Leiden und Prüfungen ertragen. In allen diesen Fällen ist es nicht die Religion, von welcher unmittelbar die Tugendacte ausgehen, sondern irgend eine andere Tugend, z. B. der Gehorsam gegen Gott, die Nächstenliebe, Geduld u. s. w. Dennoch können diese Acte der Tugend der Religion zugeschrieben werden, weil letztere den Antrieb zur Bethätigung der übrigen Tugenden gab. In diesem Sinne heißt es im Briefe des hl. Jacobus: „Gottseligkeit (religio), reine und unbefleckte, bei Gott und dem Vater, ist dies: heimsuchen Waisen und Wittwen in ihrer Bedrängniß und unbefleckt sich bewahren von dieser Welt.“ [1]

Doch nicht von diesen mittelbaren Bethätigungen der Religion wollen wir hier reden, sondern von jenen, die ihr allein zugehören oder bei denen sie allein unmittelbar thätig ist. Denn nur diese sind Acte der Gottesverehrung im engern und eigentlichen Sinne.

Aber auch diese Acte der Religion sind wieder doppelter Art. Die einen werden unmittelbar im Willen selbst mit Hilfe der Tugend der Religion vollzogen. Damit jemand Gott die gebührende Verehrung beweise, muß er vor allem diese Verehrung selbst als ein sittliches Gut lieben und das wirksame Verlangen haben, sie Gott darzubringen. Diese Liebe und dieses Verlangen wird ihn dann antreiben, durch Zeichen der Hochachtung und Unterwerfung Gott als den höchsten Herrn anzuerkennen. In diesem letztern Zeichen besteht nun die eigentliche Gottesverehrung (Cult). Wer Gott seine Huldigung darbringt, indem er ihn in Gedanken oder Worten als den letzten und höchsten Quell alles Seins anerkennt und ihm innerlich und äußerlich die Ehrfurcht und Hingabe beweist, übt die Gottesverehrung im eigentlichsten Sinne. Diese Zeichen der Verehrung oder der Cult müssen aber aus der Liebe zur Verehrung Gottes als einem sittlichen Gut hervorgehen. Diese Liebe ist die Quelle und Seele der ganzen Gottesverehrung.

Von diesen Willensacten brauchen wir jedoch an dieser Stelle nicht mehr zu handeln, da sich ihr Verständniß schon aus dem ergibt, was früher über das Wesen der Tugenden und die Pflicht der Gottesverehrung gesagt wurde. Es bleibt uns also nur von den eigentlichen Culthandlungen zu reden oder von jenen Zeichen, durch die wir Gott die gebührende Verehrung erweisen, und zwar nicht von den willkürlich gewählten Zeichen, sondern von denen, die ihrer Natur nach als Zeichen der Gottesverehrung sich eignen und deshalb fast bei allen Völkern in Uebung waren und noch sind. Dazu gehören: 1. Anbetung und Opfer, 2. Gebet. Hierzu kommen noch als außergewöhnliche Culthandlungen: 3. das Gelübde und 4. der Eid.

§ 2.

Anbetung und Opfer.

1. Die Anbetung ist ein Act, durch den wir direct und unmittelbar Gottes unendliche Größe und Majestät und unsere gänzliche Abhängigkeit von ihm anerkennen[1]. Wer Gott als den höchsten Quell alles Seins und den unumschränkten Herrn aller Dinge und seine eigene gänzliche Abhängigkeit von ihm klar erfaßt, sieht auch gleich die Pflicht, dieses Verhältniß praktisch anzuerkennen, gewissermaßen in Demuth seine geistige Zustimmung zu diesem Verhältniß zu geben. Das ist die Anbetung, die sozusagen den ersten Schritt auf dem Wege der praktischen Gottesverehrung bildet.

Solange dieser Act bloß innerlich bleibt, haben wir die innere Anbetung. Aber ganz naturgemäß wird diese innere Gesinnung einen äußern entsprechenden Ausdruck suchen und so zur äußern Anbetung führen. Wenn man schon hochstehenden Menschen gegenüber fast unwillkürlich auf ein ehrfurchts-

[1] Während der deutsche Ausdruck Anbetung nur Gott gegenüber gebraucht wird, werden die entsprechenden adoratio und προσκύνησις auch von den Zeichen der Hochachtung und Unterwerfung gebraucht, die man Geschöpfen erweist. So heißt es von Jakob und seiner Familie bei der Begegnung mit Esau: adoraverunt, d. h. sie verneigten sich zum Zeichen der Ehrfurcht bis zur Erde.

volles Benehmen achtet und sich vor ihnen verneigt, um dadurch anzuerkennen, daß sie über uns stehen: wie sollte es dem Menschen, der wahrhaft durchdrungen ist von der unendlichen Größe Gottes und seinem eigenen Nichts, nicht natürlich sein, die Kniee zu beugen, ja sich selbst bis zur Erde zu verneigen, um dadurch das eigene Nichts und die vollständige Abhängigkeit von Gott zum Ausdruck zu bringen?

Man kann schon hier, sozusagen an der Schwelle der Gottesverehrung, recht deutlich sehen, wie wesentlich der Religion die demüthige Unterwerfung ist. Das größte Hinderniß der Religion ist der Stolz und die Selbstüberhebung. Wie könnte derjenige sich anbetend vor Gott verneigen, der in sich selbst so etwas von einem Gott verspürt, oder der sich für absoluten Selbstzweck und für autonom hält und die Unterwerfung unter fremde Autorität (Heteronomie) für unsittlich erklärt?

2. Das entsprechendste und bei fast allen Völkern von jeher gebräuchliche Zeichen der Anbetung ist das Opfer.

Melanchthon und andere Reformatoren verstanden unter Opfer jedes gute Werk, das zur Ehre Gottes geschieht. Das ist aber, wenn man vom Opfer im eigentlichen Sinne redet, gegen die allgemeine Anschauung. Wenn man unter den Religionsgebräuchen eines Volkes auch die Opfer aufzählt, so versteht man darunter offenbar nicht jede Handlung der Gottesverehrung oder gar jedes gute Werk, sondern eine bestimmte Art von Culthandlungen, die in der Dahingabe irgend eines werthvollen Gegenstandes bestehen. So redet man von Menschenopfern, Thieropfern, Speiseopfern.

Unter Opfer in diesem engern und eigentlichen Sinne versteht man die durch reelle oder äquivalente Zerstörung vollzogene Dahingabe eines werthvollen, sichtbaren Gegenstandes an Gott, um denselben als den höchsten Herrn zu ehren und anzubeten.

Durch die Zerstörung des Gegenstandes will man äußerlich sinnfällig darstellen, was man innerlich durch den Act der Anbetung anerkennt, nämlich seine gänzliche Abhängigkeit von dem höchsten Herrn aller Dinge und dessen absolute Herrschaft über uns. Für den mit Sünden behafteten Menschen liegt auch in der Zerstörung der Opfergabe das Bekenntniß, daß er vor Gott des Todes schuldig ist.

Aus der gegebenen Begriffsbestimmung erhellt, warum thatsächlich alle Völker nur solchen Wesen Opfer darbrachten, denen sie göttliche Würde beilegten. Wenn man von Menschen liest, daß sie sich Opfer darbringen ließen, so wollten sie eben dadurch auch als Götter anerkannt werden.

Rein naturrechtlich scheint nichts im Wege zu stehen, daß auch Privatpersonen selbst Opfer darbringen. Doch ist es auch naturrechtlich wenigstens höchst angemessen, daß die Opferhandlung als eine öffentliche, gesellschaftliche betrachtet und von eigens dazu bestimmten Priestern vorgenommen werde. Denn es geziemt sich, daß der Opfernde sich in besonderer Weise heilige, um so als Mittler zwischen die sündige Menschheit und die erzürnte Gottheit ten zu können. Thatsächlich finden wir auch fast bei allen Völkern einen

Priesterstand, dem die Opferhandlung als ausschließliches Vorrecht

war.

In der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung hat Christus alle anderen Opfer abgeschafft und verboten und dafür ein einziges, reines Opfer eingesetzt, das von einem eigens dazu berufenen Priesterstand, der theilnimmt an dem ewigen Priesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedechs, von Sonnenaufgang bis zum Niedergang unter allen Völkern zur Verherrlichung des göttlichen Namens dargebracht wird [1].

Das Opfer ist eine dem Verhältniß des Menschen zu Gott so entsprechende und passende Culthandlung, daß manche der Ansicht sind, schon durch das bloße Naturgesetz wären die Menschen verpflichtet, Opfer darzubringen. So viel ist gewiß, daß fast alle Völker wie instinctiv durch die Natur — denn auf eine Uroffenbarung wird man hier kaum zurückgreifen dürfen — zur Darbringung von Opfern geführt wurden, wenn sie auch in Bezug auf den Gegenstand und die Art und Weise der Opfer sich mannigfach grober Verirrungen schuldig machten. Diese Thatsache beweist, wie höchst naturgemäß dieselben sind. Der gänzliche Mangel eines Opfers in einer Religion ist deshalb ein schwerwiegendes Bedenken gegen die Wahrheit derselben.

§ 3.

Das Gebet.

Unter Gebet im weitern Sinne versteht man jede Erhebung des Gemüthes zu Gott oder jede Unterredung mit Gott in der Absicht, ihn zu ehren. Das bloße Nachdenken über Gott ist noch kein Gebet; erst wenn das Herz sich dabei betheiligt und sich in Lob, Anbetung, Dank, Liebe u. s. w. ergießt, haben wir ein wahres Gebet.

Im engern Sinne versteht man unter Gebet bloß das Bittgebet, durch welches wir Gott unsere Anliegen vortragen und Geziemendes von ihm zu erlangen suchen. Das Gebet ist einerseits ein praktisches Bekenntniß unserer Schwäche und Hilfsbedürftigkeit und andererseits eine Anerkennung der Allmacht und Vatergüte Gottes.

Wie die Gottesverehrung überhaupt, so läßt sich auch das Gebet eintheilen in inneres und äußeres oder mündliches Gebet, je nachdem wir bloß in Gedanken und Affecten mit Gott reden oder unsere Gedanken auch in Worte kleiden. Natürlich muß das mündliche Gebet und die äußere Haltung des Betenden, sollen sie vor Gott Werth haben, der Ausdruck des innern Gebetes oder wenigstens des Willens, Gott zu verehren, sein.

Das Gebet ist ein sehr geeignetes Mittel der Gottesverehrung, mag man es nun im weitern Sinne als Erhebung des Gemüthes zu Gott oder im engern Sinne als Bittgebet auffassen. Wenn wir Gott anbeten, loben, preisen, ihm danken, erfüllen wir den ersten und höchsten Zweck, um dessentwillen wir erschaffen sind. Es ist auch nur eine praktische, lebensinnige Anerkennung des thatsächlichen Verhältnisses, in dem das Geschöpf zu seinem Schöpfer steht. Es genüge, an das früher (7 ff.) hierüber Gesagte zu erinnern.

---

[1] Mal. 1, 10—11.

Faßt man das Gebet als Bittgebet auf, so ist seine Tauglichkeit als Zeichen und Mittel der Gottesverehrung fast noch handgreiflicher. Ist das Gebet in diesem Sinne nicht eine höchst praktische Anerkennung der unendlichen Macht und Güte Gottes einerseits und der eigenen Armuth und Hilfsbedürftigkeit andererseits? Es ist gewiß keine zufällige Erscheinung, daß das Gebet in fast allen Religionen eine so hervorragende Stellung einnimmt und wir uns eine Religion ohne Gebet irgend welcher Art kaum denken können[1].

Will Gott, daß wir zu ihm beten, oder ist das Gebet *nothwendig*? Allerdings nicht in dem Sinne, als ob uns Gott nicht auch ohne dasselbe alles Nothwendige geben *könnte*, oder als ob es ihm hierzu an der nöthigen Güte und Barmherzigkeit fehlte. Aber da das Gebet ein so entsprechender Act der Gottesverehrung ist und uns im lebendigen Bewußtsein unserer gänzlichen Abhängigkeit von unserem Schöpfer erhält, so war es gewiß höchst angemessen, daß Gott die uns nöthigen und nützlichen Gaben an die *Bedingung* des Gebetes knüpfte. Und daß Gott auch wirklich diesen Willen hat und das Gebet als nothwendige Bedingung von uns fordert, erkennen wir daraus, daß uns thatsächlich ohne das Gebet das Nothwendige und Ersprießliche oft nicht zu theil wird, das Gebet mithin der einzige Weg zu dem uns Nothwendigen ist. Die Vorsehung hat uns den Lebenspfad nicht mit Rosen bestreut, sondern mit Leiden und Heimsuchungen aller Art, die uns beständig an unsere eigene Hilflosigkeit mahnen und uns antreiben, den Blick demüthig und vertrauensvoll hinauf nach den ewigen Bergen zu richten.

Durch diese einfache Darlegung der Natur und Bedeutung des Gebetes werden die gewöhnlichen Einwendungen gegen dasselbe von selbst hinfällig. Das Gebet sei überflüssig, meint man, Gott wisse ja besser als wir, was uns nothwendig oder ersprießlich sei, und er habe auch den Willen, es uns zu geben. Dieser Einwurf beruht auf unrichtigen Voraussetzungen. Nicht deswegen beten wir, damit Gott erst durch uns erfahre, was uns fehle, sondern weil er die Gnaden an das Gebet als *Bedingung* geknüpft hat und dasselbe von uns verlangt. Wir sollen uns bewußt bleiben, daß wir aus uns selbst nichts vermögen, sondern alles Gute von ihm, dem Urquell aller Güter, erhalten. So sind wir genöthigt, wie arme Bettler vor Gottes Gnadenthron hinzutreten, unsere Noth und unser Elend zu bekennen und von dem Allerbarmer Gnade und Hilfe zur rechten Zeit zu erwarten. Das ist eine praktische Schule der herrlichsten Tugenden, besonders der Demuth und des Gottvertrauens. Glücklich der Mensch, der es noch nicht verlernt hat, zu beten, denn es ist ein Zeichen, daß die Demuth und das Vertrauen noch nicht gänzlich aus seiner Seele geschwunden sind.

Aber ist es nicht ein hochmüthiges Unterfangen, von Gott zu begehren, daß er wegen des Gebetes seiner Geschöpfe durch Wunder in den ewigen Weltplan eingreife und denselben ändere? Darum handelt es sich auch nicht. Der Schöpfer ändert seinen Weltplan nicht. Wie er alles von Ewigkeit vorausgesehen und angeordnet, so hat er auch von Ewigkeit her die Gebete seiner

[1] Bezeichnend nennen die Indianerstämme Nordamerika's die Religion das „Gebet", die christliche Religion das „große Gebet".

vernünftigen Geschöpfe vorausgesehen und in seinen Weltplan aufgenommen. Daß er aber von Ewigkeit her die meisten Gnadenverleihungen an das Gebet als Bedingung geknüpft, was sollte darin Unwürdiges für Gott und Anmaßendes für den Menschen liegen? Das entspricht nur einerseits der königlichen Stellung, welche der Mensch der vernunftlosen Natur gegenüber einnimmt, und andererseits dem Dienst- und Kindesverhältniß, in dem er zu Gott, seinem Schöpfer und Herrn, steht.

Zweiter Artikel.

Von den außergewöhnlichen Acten der Gottesverehrung.

§ 1.

Das Gelübde.

Das Gelübde ist ein Gott gemachtes Versprechen, wodurch man sich ihm zu etwas verpflichtet, was ihm wohlgefälliger ist als das Gegentheil. Anna, die Mutter Samuels, versprach Gott, den Sohn, den er ihr schenken würde, dem Dienste des Tempels zu widmen. Dieses Versprechen war ein Gelübde.

Das Gelübde ist mehr als ein bloßer Vorsatz; es ist ein Versprechen, durch das man sich mit Bewußtsein und frei zu etwas verpflichtet. Es ist ferner ein Versprechen, das dem Allerhöchsten gemacht wird, um ihn zu ehren, denn das Gelübde ist ein Act der Gottesverehrung.

Damit das Gelübde binde, muß der Gegenstand desselben drei Erfordernissen genügen. Erstens muß er der freien Verfügung des Gelobenden unterstehen. Etwas physisch oder moralisch Unmögliches kann man nicht im Ernst versprechen, weil es nicht von uns abhängt. Zweitens muß er etwas sittlich Gutes sein. Denn man verspricht einem andern nur, was ihm wohlgefällig ist. Also kann etwas Unerlaubtes, Unsittliches nie Gegenstand eines Gelübdes werden. Ja es wäre ein Widerspruch, sich durch das Gelübde zu etwas verpflichten wollen, was man durch das Naturgesetz zu unterlassen verpflichtet ist.

Drittens muß der Gegenstand des Gelübdes besser sein als das Gegentheil. Das drücken die Theologen aus, wenn sie mit dem hl. Thomas[1] behaupten, das Gelübde müsse de bono meliore sein. Mithin kann etwas Unnützes und Gleichgiltiges nicht gelobt werden, und ebenso wenig etwas, was ein größeres Gut hindern würde. Denn als Act der Gottesverehrung kann das Gelübde nichts zum Gegenstande haben, was für die Ehre Gottes gleichgiltig oder gar hinderlich ist.

Die sittliche Berechtigung und Bedeutung des Gelübdes liegt in der höhern und festern Hinordnung auf Gott, die der Mensch durch das Gelübde erhält[2]. a) Das Gelübde ist seiner Natur nach ein Act der Gottesverehrung. Wer eine sittlich gute Handlung Gott gelobt, macht durch das Gelübde auch diese Handlung zu einer Bethätigung der Gottesverehrung. Sie erhält somit vor Gott einen doppelten Werth: einmal den Werth der Tugend,

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 88 a. 2. [2] Summa th. 2. 2 q. 88 a. 6.

zu der sie ihrer Natur nach gehört, und sodann den Werth der Tugend der Gottesverehrung, welche sie veranlaßt. Wer die Keuschheit auf Grund eines Gelübdes beobachtet, übt nicht nur die Tugend der Keuschheit, sondern auch die der Gottesverehrung. Und da die letztere Tugend die höchste unter den rein moralischen Tugenden und jedes Werk Gott um so wohlgefälliger ist, zu einer je höhern Tugend es gehört, so erkennt man leicht, wie sehr das Gelübde den sittlichen Werth einer Handlung erhöht.

b) Wer auf Grund eines Gelübdes etwas Gutes vollbringt, z. B. sich dem Krankendienste widmet, unterwirft sich Gott in vollkommenerer Weise als derjenige, der dasselbe ohne Gelübde thut. Der eine unterwirft sich Gott nur in Bezug auf die einzelne Handlung, der andere dagegen auch in Bezug auf das Vermögen, aus dem sie hervorgeht; der eine gibt Gott die Frucht, der andere den Baum und die Frucht zugleich. Und gerade weil der Mensch sich nur schwer der freien Verfügung über sich selbst begibt, kostet ihm der Verzicht auf dieselbe sehr viel, und dieses Opfer ist Gott überaus wohlgefällig.

c) Wie überall im Guten nach Gottes Absicht seine Ehre und das wahre Wohl des Menschen Hand in Hand gehen, so auch in Bezug auf das Gelübde. Gibt der Mensch durch das Gelübde sich in vollkommenerer Weise Gott hin, so erntet er die schönste Frucht davon selbst, indem er durch dasselbe eine dauernde, feste Richtung auf das Gute erhält. Der Mensch ist ein gar wankelmüthiges Schilfrohr. Von allen Seiten lauern die Versucher auf ihn und trachten seinen schwachen Willen auf Abwege zu lenken. Wie leicht wird er nun in der Versuchung der verlockenden Stimme des Bösen folgen, wenn er erst von Fall zu Fall zu entscheiden hat oder nur ein Band ihn an seine Pflicht fesselt! Ist er dagegen durch ein Gelübde gebunden, so ist schon von vornherein vielen Zuflüsterungen des Bösen der Weg versperrt. Der Gebundene weiß, daß er nur um den Preis einer sehr schweren, vielleicht doppelt schweren Sünde seinem Versprechen untreu werden kann. Das ist gewiß für gottesfürchtige Menschen — und nur solche legen ja Gelübde ab — ein mächtiger und bleibender Antrieb zum Guten. So wird der Wille im Guten befestigt und sein Wollen Gott angenehmer. Wie der hartnäckige Sünder eine größere Schuld hat als der Schwachheitssünder, so hat auch derjenige ein größeres Verdienst, der freiwillig seinen Willen im Guten, um uns so auszudrücken, hartnäckiger gemacht und befestigt hat.

§ 2.

Der Eid.

1. Der Eid oder Eidschwur ist die Anrufung Gottes zum Zeugniß der Wahrheit einer Aussage oder eines Versprechens. Seine Aufgabe ist also die Bekräftigung der Wahrheit bei Aussagen und Versprechen. Je nachdem man Gott zum Zeugen anruft für die Wahrheit einer Aussage oder eines Versprechens, unterscheidet man den Versicherungseid (iuramentum assertorium) und den Versprechungseid (iuramentum promissorium). Die Aussage bezieht sich immer auf etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges, das Versprechen auf etwas Zukünftiges.

Man unterscheidet auch feierliche und einfache Eide, je nachdem sie unter gewissen Feierlichkeiten abgelegt werden oder nicht; ferner gerichtliche und außergerichtliche.

2. Dem Eid entgegengesetzt sind der Meineid und Eidbruch. Der Meineid ist die Anrufung Gottes zum Zeugen einer bewußten Lüge, der Eidbruch die schuldbare Verletzung der eidlich verbürgten Pflicht. Der Meineid ist eine Versündigung gegen die Wahrhaftigkeit und die Gottesverehrung, der Eidbruch eine Versündigung gegen die Treue bezw. Gerechtigkeit und die Gottesverehrung. Gegen den Aussageeid kann man sich nur durch Meineid verfehlen, gegen den Versprechungseid sowohl durch Meineid als durch Eidbruch.

3. Zur Erlaubtheit des Eides sind drei Bedingungen erheischt: Wahrheit, Umsicht und Gerechtigkeit. Alle drei Begingungen ergeben sich unmittelbar aus der Natur des Eides.

a) Vor allem ist zur Erlaubtheit des Eides Wahrheit nöthig, d. h. man muß dasjenige, was man behauptet oder verspricht, für wahr halten oder erfüllen wollen. Denn es wäre ein Frevel, Gott, den Allheiligen und Wahrhaftigen, zum Zeugen der Lüge anzurufen, mag nun diese Lüge von Belang sein oder nicht, anderen schaden oder nicht.

b) Ferner soll man mit Umsicht und Behutsamkeit schwören, d. h. nicht leichtfertig und ohne genügenden Grund. Die leichtfertige Anrufung Gottes zum Zeugniß der Wahrheit bekundet einen Mangel an Ehrfurcht gegen die unendliche Majestät.

c) Endlich gehört zur Erlaubtheit des Eides Gerechtigkeit. Der Eid darf nichts Unerlaubtes und Ungerechtes enthalten. So wäre es ein Frevel, Gott zum Zeugen anzurufen, daß man ein sündhaftes, lächerliches oder unnützes Versprechen halten wolle.

4. Wir nannten den Eid eine Anrufung Gottes. Es ist aber nicht nöthig, daß Gott im Eide ausdrücklich genannt werde; es genügt, daß die Anrufung Gottes in dem Gesagten irgendwie enthalten oder eingeschlossen sei. Deshalb kann man auch bei Geschöpfen schwören, die und insofern sie in besonderer Beziehung zu Gott stehen, z. B. beim Evangelium, bei seinem Seelenheil. Wollte man jedoch bei einem Geschöpfe schwören ohne Rücksicht auf Gott, so wäre das entweder ein bloßer Scherz oder Abgötterei: denn wie könnte man im Ernst ein Geschöpf, dem man keine göttlichen Eigenschaften beilegt, zum Zeugen der Wahrheit einer Aussage oder eines Versprechens nehmen? [1]

5. Die Bedeutung des Eides liegt in der Bürgschaft, die er für die Wahrheit einer Aussage oder Zuverlässigkeit einer Zusage bietet.

a) Ein einzelner Mensch gibt nur in seltenen Fällen eine unzweifelhafte Bürgschaft für die Wahrheit seiner Aussage oder seines Versprechens. Denn er ist aus Beschränktheit und Fahrlässigkeit dem Irrthum unterworfen und kann aus Bosheit, Furcht oder Schwäche die Unwahrheit sagen. Und trotzdem ist man häufig auf die Richtigkeit einer Behauptung oder eines Versprechens eines einzelnen Menschen angewiesen. Deshalb muß der Gesellschaft viel daran gelegen sein, die Zuverlässigkeit einer Aussage oder eines Ver-

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 89 a. 6.

sprechens möglichst zu steigern. Das kann aber in sehr vielen Fällen nur durch den Eid geschehen.

Wer eine Aussage oder ein Versprechen mit einem Eid bekräftigt, beruft sich für die Wahrheit derselben auf die Allwissenheit Gottes, der dem Irrthum nicht unterworfen ist, und auf seine unendliche Wahrhaftigkeit, die jede Lüge verabscheut. Diese Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit setzt er gewissermaßen als Bürgschaft dafür ein, daß er die Wahrheit rede. Wie dürfte er es wagen, dies zu thun, wenn seine Aussage eine Lüge wäre? Müßte er nicht fürchten, die schrecklichsten Strafgerichte Gottes auf sich zu laden für den Frevel, den er am Allwissenden und Allwahrhaftigen verübt? Ja selbst seine zeitliche Ehre und sein Vermögen setzt der Eidleistende auf das Spiel. Denn welche Schande und welche Strafen würde er sich zuziehen, wenn es ans Tageslicht käme, daß er nicht nur seine Mitmenschen in der feierlichsten Weise betrogen, sondern auch ein frevelhaftes Spiel mit der Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes getrieben habe!

b) Bei dem Versprechungseid kommt noch ein erschwerender Umstand hinzu. Wer etwas eidlich verspricht, nimmt Gott nicht bloß zum Zeugen, daß er den ernstlichen Willen habe, das Versprechen zu erfüllen, sondern er macht auch Gott zum Bürgen dafür, daß er thatsächlich das Versprechen halten werde. Die Gesellschaft muß auf die Treue und Zuverlässigkeit gemachter Versprechen bauen können. Dieses Vertrauen ist ein Grundpfeiler des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Aber die bloße Zusage eines Einzelnen ist in sehr vielen Fällen, besonders wo es sich um lang andauernde, gefährliche und mühevolle Leistungen handelt, eine ungenügende Stütze. Der Wankelmuth, die Unbeständigkeit und Schwäche des Menschen sind groß. Hier kommt der Eid wieder der Gesellschaft zu Hilfe und gibt ihr eine große Bürgschaft für die Zuverlässigkeit der Versprechungen. Denn er fügt der Pflicht der Treue oder Gerechtigkeit, die im Versprechen liegt, noch die höhere und heiligere Pflicht der Religion hinzu, so daß man das Versprochene nicht unterlassen kann, ohne seine Seele mit einem doppelten Frevel zu beladen.

c) Man sieht aus dem Gesagten, warum der Eid seiner Natur nach ein feierliches, öffentliches Bekenntniß des Glaubens an Gott ist, der die tiefsten Falten des Menschenherzens durchschaut und die Frevler am Sittengesetze bestraft. Wie könnte der, welcher diesen Glauben nicht irgendwie hat, Gott zum Zeugen anrufen, daß er so denke, wie er spricht, und ihn zum Bürgen für die zukünftige Erfüllung seiner Zusage machen? Weil der Eid dieses Bekenntniß der Allwissenheit und Heiligkeit Gottes enthält, ist er auch seiner Natur nach ein Act der Gottesverehrung. Denn durch Anrufung des göttlichen Zeugnisses und das darin enthaltene Bekenntniß der eigenen Unzulänglichkeit und Schwäche und der Allwissenheit und Wahrhaftigkeit des Unendlichen unterwirft sich der Mensch Gott und huldigt ihm in sehr praktischer, ausdrucksvoller Weise[1].

d) Wie sehr der Eid einem gesellschaftlichen Bedürfniß entspricht, leuchtet auch aus der Thatsache hervor, daß wir ihm fast bei allen civilisirten Völkern begegnen.

---

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 89 a. 4.

Wie wir innerhalb der Offenbarung den Eid seit den ältesten Zeiten in Gebrauch finden[1], so auch außerhalb derselben. Das Zeugniß Plutarchs, daß es keine Stadt auf Erden gebe, in der der Eid nicht in Gebrauch sei, haben wir schon oben (23 f.) vernommen. Aehnlich sagt Menenius Agrippa, der Eid gelte allen Völkern, Griechen und Barbaren, als ausreichender Grund für den Glauben an die Wahrheit einer Aussage. Die Griechen bedienten sich des Eides sehr häufig, besonders beim Abschluß öffentlicher Verträge, bei Verfassungsänderungen, bei der Uebernahme von Staatsämtern. Die attischen Redner erinnern die Richter sehr häufig an ihren Eid[2]. Von den Römern rühmt der hl. Augustin[3] ihre Eidestreue. Der Eid galt ihnen als die zuverlässigste Bürgschaft für Treue und Wahrhaftigkeit[4]. Bei den alten Babyloniern mußten die Richter täglich ihren Amtseid erneuern[5]. Bei den Aegyptern stand Todesstrafe auf dem Meineid[6]. Die Scythen legten nach Herodot ihre Eide ab, indem sie die Grabmäler der durch ihre Gerechtigkeitsliebe berühmtesten Männer berührten[7]. Auch bei den Persern[8], bei den Indern[9], bei den Germanen[10] war der Eid in häufigem Gebrauch. Daß den Japanesen der Eid nicht fremd ist, beweist der Eid, mit dem am 11. Februar 1889 der Mikado feierlich die neue Verfassung beschwor.

Auch heute noch hat sich der Eid wohl bei allen civilisirten Völkern erhalten. Wir erinnern nur an den Eid auf die Verfassung, den Amtseid der Richter und Beamten, den Fahneneid der Soldaten, den Eid vor Gericht u. s. w.

6. Obwohl der Eid in Vergangenheit und Gegenwart uns so allgemein entgegentritt, so mehren sich doch täglich die Angriffe gegen denselben und die Forderungen, ihn abzuschaffen. Der Eid ist eines der wenigen religiösen Ueberbleibsel, die sich aus einer glaubensvollen Zeit in unser modernes Staatswesen herübergerettet haben, und die gottentfremdete Richtung unserer Tage sucht auch dieses letzte Band, das die Gesellschaft mit Gott verknüpft, zu zerreißen. Man hütet sich aber wohl, diese Absicht offen kundzugeben, sondern zieht vielmehr unter der Maske von „Gewissensbedenken" gegen denselben zu Felde.

Die einen dieser Bedenken richten sich geradezu gegen die sittliche Erlaubtheit des Eides. Der Eid soll eine Unehrerbietigkeit gegen Gott, ja eine Versuchung Gottes enthalten und ein anmaßendes Unterfangen des Menschen sein. Doch wer unsere obigen Darlegungen des Eides gelesen, wird sehen, daß diese Bedenken zu naiv sind, um einer ernsten Widerlegung zu bedürfen. Ist es denn eine Unehrerbietigkeit, eine Anmaßung, daß man seine eigene Schwäche anerkennt und deshalb die Autorität Gottes zum Zeugniß der Wahrheit anruft? Eine Versuchung Gottes könnte der Eid nur dann sein, wenn man durch denselben ein plötzliches, wunderbares Eingreifen Gottes in den Lauf der Ereignisse verlangte. Das ist aber keineswegs der Fall. Man mag über

---

[1] S. hierüber Göpfert, Der Eid. Mainz 1883. S. 1 ff.

[2] Zahlreiche Belegstellen bei L. Schmidt, Ethik der Griechen II, 3 ff.; Lasaulx, Studien über das classische Alterthum: Der Eid bei den Griechen; Göpfert, Der Eid S. 92 ff.; Hauthaler, Moralphilosophie des class. Alterthums S. 133.

[3] De civit. Dei I, 24. [4] S. Göpfert, Der Eid S. 97 ff.

[5] S. den Anhang I, 454. [6] Göpfert, Der Eid S. 105.

[7] Herod. Hist. IV, 172. [8] Göpfert, Der Eid S. 106.

[9] A. a. O. S. 107.

[10] S. oben I, 480 und Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer S. 892 ff.; Göpfert, Der Eid S. 107 ff.

diese Einwände die alten Schriftsteller nachlesen, welche sie als „Objectionen" zu Schulübungen benutzten [1].

Verfänglicher ist die zweite Art von Bedenken, die man unter dem Titel „sittliche Gefahren des Eides" geltend macht. Sobald es dazu dienen kann, eine religiöse Einrichtung zu beseitigen, ist man auf gewisser Seite sehr ängstlich für Abwendung sittlicher Gefahren besorgt. Valentini behauptet in seinem Werke „Das Verbrecherthum in Preußen" S. 112, daß die Handhabung des Eides durch die Gerichte, die leichte Benutzung desselben als „technisches Requisit" einen erheblichen Theil der Meineide verschulde, und Paulsen fügt bei, auch unter den Versprechungseiden seien manche eine Vorübung zu leichtfertiger Eidesleistung; ja andere behaupten sogar, der Eid schwäche die Wahrhaftigkeit und Treue.

Darin haben allerdings die Gegner des Eides Recht: Gäbe es keine Eide, so gäbe es auch keine Meineide. Aber so könnte man auch sagen: Gäbe es kein Eigenthum, so gäbe es auch keine Diebstähle; gäbe es keine Gesetze, so gäbe es auch keine Uebertretungen derselben. Soll man deshalb Eigenthum und Gesetze abschaffen? Das wird kein Vernünftiger zugeben. Deshalb folgt auch aus den Meineiden, die zuweilen vorkommen, nichts gegen das Festhalten am Eide. Aus den zufälligen Mißbräuchen, die verkehrte Menschen mit einer an sich guten und nothwendigen Einrichtung treiben, folgt nichts gegen diese Einrichtung selbst. Man wende also seinen Eifer gegen den Mißbrauch und nicht gegen die Sache selbst. Man suche das religiöse Bewußtsein, anstatt es in Schriften und von allen Kathedern herunter angreifen zu lassen, zu heben und zu fördern; man sorge für den religiösen Unterricht des Volkes, man mache die Eidleistenden ernstlich auf die Heiligkeit des Eides, auf die Schrecklichkeit und die Strafen des Meineides aufmerksam, und dann wird die Gefahr des Meineides sehr abnehmen. In einem wahrhaft religiös gesinnten Volke ist die Gefahr eines Meineides gering.

Aber heißt es nicht unseren zahlreichen „Atheisten" Gewissenszwang anthun, sie zur Heuchelei nöthigen, wenn man sie zum Eide verpflichtet? Darauf antworten wir: Laut genug verkündet das wohlgeordnete Weltall um uns her, das Sittengesetz in unserem Innern im Bunde mit dem übereinstimmenden Zeugniß des Menschengeschlechtes das Dasein Gottes, so daß niemand ohne seine Schuld in der Unkenntniß Gottes leben kann. Es steht in eines jeden Gewalt, Gott zu erkennen, wenn er nur will und aufrichtig und demüthig die Wahrheit sucht. Soll nun die Gesellschaft einem Häuflein solcher „Atheisten" zuliebe auf die nothwendigen Grundlagen eines sichern gesellschaftlichen Zu-

---

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 89 und 3 dist. 39 a. 2 q. 2; Suarez, De religione tr. 5 l. 3; Göpfert, Der Eid S. 191 ff.; Joeppen, Die sittliche Erlaubtheit des Eides (1887) S. 51 ff. — Wenn Paulsen (System der Ethik S. 542, Anm.) von einem „Verbot" des Schwörens im Evangelium spricht, so wird diese Behauptung schon dadurch hinfällig, daß der hl. Paulus Gott selbst einen Schwur in den Mund legt (Hebr. 6, 17), ähnlich wie vor ihm der Prophet David (Ps. 109, 4), und daß derselbe hl. Paulus sich wiederholt der eidlichen Bekräftigung bedient (Röm. 1, 9. Phil. 1, 8). An der bekannten Stelle (Matth. 5, 34 ff.) verbietet Christus nicht jedes Schwören, sondern das unnütze und leichtfertige Schwören; cf. S. Thom. 2. 2 q. 89 a. 2 ad 1um.

sammenlebens verzichten? Sollen wir, wenn etwa eine Anzahl Universitätsprofessoren zur „Ueberzeugung" kämen, die Mormonen hätten doch Recht, Vielweiberei sei Pflicht, deshalb Vielweiberei gestatten? Nun, dasselbe gilt in Bezug auf den Eid. Warum soll das ganze gläubige Volk auf den öffentlichen Ausdruck seines Glaubens und ein wichtiges Mittel zur Erhärtung der Wahrheit verzichten, weil ein paar sogenannte Gelehrte die Schrulle haben, als Atheisten gelten zu wollen?

Dritter Artikel.

Von den der Gottesverehrung zuwiderlaufenden Handlungen.

Die Gottesverehrung verpflichtet uns nicht bloß, manches zu thun, sondern auch manches zu unterlassen. Nachdem wir in den beiden vorigen Artikeln die positiven Pflichten der Gottesverehrung besprochen, müssen wir noch kurz die negativen Pflichten derselben behandeln.

In gewissem Sinne verstoßen alle sittlich bösen Handlungen gegen die Verehrung, die wir Gott schulden. Denn alle sittlichen Gesetze haben Gottes Ehre zum Zweck, so daß ihre Uebertretung eine Verletzung der dem Schöpfer schuldigen Ehre ist. Doch hier reden wir bloß von jenen Sünden, die ihrer Natur nach eine directe Verunehrung Gottes enthalten und die unter dem Namen Aberglauben und Irreligiosität zusammengefaßt werden[1].

§ 1.

Der Aberglaube.

Der Aberglaube (superstitio) ist jeder fehlerhafte oder verkehrte religiöse Cult. Der Aberglaube vernachlässigt den religiösen Cult nicht, er übertreibt ihn vielmehr in gewissem Sinne, und zwar kann dies auf zweifachem Wege geschehen. Erstens durch die Art und Weise, wie die Gottesverehrung geübt wird, indem man zwar dem einen wahren Gott allein die höchste Verehrung zollt, aber nicht in der rechten Weise; zweitens durch den Gegenstand, indem man den religiösen Cult einem Gegenstande widmet, dem er nicht zukommt.

1. Durch Aberglauben der erstern Art würde sich jemand versündigen, welcher den wahren Gott in einer falschen Weise verehren wollte, z. B. wenn ein Christ das Osterfest mit dem Osterlamm im alttestamentlichen Sinne feierte. Das Osterlamm hatte die Bestimmung, den Kreuzestod Christi vorzubedeuten; nachdem dieser Tod eine vollendete Thatsache ist, kann er nicht mehr ohne Irrthum vorbedeutet werden.

Zu derselben Art von Aberglauben gehört die Verehrung Gottes durch unnütze, überflüssige, unwürdige Ceremonien. So wäre es Aberglaube, zu wähnen, das Gebet sei nur wirksam, wenn es in einer bestimmten Kleidung

[1] Für eingehendere Untersuchungen über die Sünden gegen die Gottesverehrung sehe man: S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 92 sqq.; Suarez, De virtute relig. tr. 8; Lehmkuhl, Theol. mor. I. n. 351 sqq.

und Stellung, zu einer bestimmten Tageszeit, z. B. vor Sonnenaufgang, verrichtet werde.

2. Schlimmer und verbreiteter ist der Aberglaube der zweiten Art, der die dem einen wahren Gott schuldige Verehrung auf Geschöpfe überträgt. Zu diesem Aberglauben gehören:

a) Der Götzendienst (idololatria), der Geschöpfen göttliche Ehre erweist. Der vollendete Götzendienst ist dann vorhanden, wenn man ein Geschöpf wirklich für Gott hält und ihm göttliche Ehre erweist, z. B. Sonnenanbetung, Schlangencult, Fetischismus u. s. w. Würde jemand bloß äußerlich einem Geschöpfe göttliche Ehre erweisen ohne die innere Absicht, so ist dies zwar verwerflicher Götzendienst, aber in einem mindern Grade als der vorige.

b) Die Wahrsagerei (divinatio), welche durch unzulängliche Mittel zukünftige Ereignisse zu erfahren sucht, z. B. durch Kartenschlagen. Wie tief dieser Aberglaube fast bei allen, auch den höchstcultivirten heidnischen Völkern eingewurzelt war, ist aus der Geschichte sattsam bekannt. Die Römer hatten drei Arten von Wahrsagern: die augures, die aus dem Geschrei der Vögel, die auspices, die aus dem Fluge derselben, und endlich die haruspices, die aus den Eingeweiden der Opferthiere zukünftige Ereignisse, z. B. Sieg oder glückliche Fahrt, voraussagen sollten. Auch die Sterndeuterei, Traumdeuterei, Nekromantie gehören zur Wahrsagerei.

Die Verkehrtheit der Wahrsagerei liegt darin, daß man zukünftige Ereignisse, die Gott allein bekannt sind, nicht von Gott, sondern von Geschöpfen, hauptsächlich vom bösen Feinde in Erfahrung bringen will. Darin liegt eine Verunehrung Gottes und eine Uebertragung der ihm schuldigen Ehre an Geschöpfe, vorzüglich an Satan. Nur unter stillschweigender Voraussetzung eines Einflusses unterirdischer Mächte konnten z. B. die Römer im Ernst glauben, der haruspex vermöge ihnen aus der Leber des Opferthieres die Zukunft zu enthüllen.

c) Die Zauberei (magia) ist das Bestreben, durch unzulängliche Mittel und durch andere als göttliche Hilfe Wirkungen hervorzubringen, welche die menschlichen Kräfte übersteigen. Die Magier, welche die Wunder des Moses nachzumachen suchten, sind die classischen Muster aller Zauberer. Daß übrigens bei wilden Völkern die sogenannten Zauberer vielfach bloße Gaukeleien und Taschenspielerkünste treiben, dürfte kaum zweifelhaft sein. Wie die Wahrsagerei, so beruht auch die Zauberei, insofern sie nicht bloßes Gaukelspiel ist, auf ausdrücklicher oder stillschweigender Anrufung Satans.

§ 2.

Irreligiosität.

Wie der Aberglaube durch zu viel, so fehlt die Irreligiosität durch zu wenig, indem sie Gott die schuldige Verehrung versagt oder ihn vielmehr verunglimpft. Dies kann entweder direct geschehen, indem man Gott selbst verunehrt durch Gottversuchen und Gotteslästerung, oder indirect, indem man Dinge und Personen verunehrt, die in besonderer Weise Gott geweiht sind (Gottesraub und Simonie).

1. Gott versuchen heißt etwas thun oder reden, um dadurch die göttlichen Vollkommenheiten zu erproben und zu dem Zweck eine besondere Offenbarung derselben zu erlangen. Geht diese Versuchung aus eigentlichem Unglauben oder Zweifel an den göttlichen Eigenschaften hervor, so ist es eine Versuchung Gottes im strengen Sinn; hat sie dagegen ihren Grund bloß in Vermessenheit oder übertriebenem Vertrauen, so nennt man sie Versuchung Gottes im weitern Sinne.

Verlangt aber jemand von Gott ein Zeichen aus einem vernünftigen Grund oder auf einen höhern Antrieb hin, so ist das selbstverständlich keine Versuchung Gottes.

2. Gotteslästerung (blasphemia) ist jede Beschimpfung Gottes durch Gedanken und Worte. Lästern heißt andere durch Worte beschimpfen; meistens wird jedoch der Ausdruck nur von Reden gebraucht, die eine Entehrung Gottes enthalten. Menschen kann man nur durch Worte beschimpfen, Gott aber, der ins Herz schaut, auch durch bloße freiwillige Gedanken, die eine Entehrung Gottes enthalten.

Zum Wesen der Gotteslästerung ist nicht erfordert, daß sie aus der directen Absicht der Beschimpfung Gottes hervorgehe; es genügt, daß die freiwilligen Gedanken und Worte eine Verunehrung enthalten, deren man sich irgendwie bewußt ist. Natürlich ist die Gotteslästerung, die aus der directen Absicht der Verunehrung Gottes hervorgeht, ein viel größeres, ja eines der größten Verbrechen. Des Menschen höchster Zweck auf Erden ist, daß er den Unendlichen verherrliche und lobe, nicht nur durch sein Thun, sondern auch durch sein Denken und Reden. Diesem schuldigen Lobe Gottes läuft aber die Gotteslästerung, besonders die direct beabsichtigte, schnurstracks zuwider.

Eine besondere Art der Gotteslästerung ist die verwünschende oder verfluchende Gotteslästerung, durch die man Gott etwas Böses anwünscht, z. B. er möchte nicht gerecht oder allwissend sein. Wer Gott flucht, lästert ihn aus Haß, macht sich also nicht nur der Gotteslästerung, sondern auch des Gotteshasses, der schwersten aller Sünden, schuldig.

3. Der Gottesraub (sacrilegium) bedeutete ursprünglich, wie das Wort selbst andeutet, die ungerechte Wegnahme oder Entwendung gottgeweihter Dinge; allmählich wurde aber der Ausdruck ausgedehnt auf jede unwürdige Behandlung von Personen und Sachen, die in besonderer Weise dem Dienste Gottes geweiht sind. Die unwürdige Behandlung geheiligter Personen und Sachen ist ein Schimpf, der auf den Allerhöchsten selbst zurückfällt, und somit eine Versündigung gegen die ihm schuldige Verehrung. Wer die Abzeichen der königlichen Würde oder einen Gesandten oder ein Bild des Königs beschimpft, verunglimpft dadurch den König selbst. Sollte man nicht mit demselben Rechte die Beschimpfung von Personen und Sachen, die in besonderer Weise für den Dienst des Allerhöchsten bestimmt sind, für eine Beschimpfung Gottes halten?

4. Die Simonie hat ihren Namen von Simon Magus, der mit Geld von den Aposteln die Gaben des Heiligen Geistes kaufen wollte. Man versteht darunter den bewußten Willen, geistliche Dinge für zeitliche zu kaufen oder zu verkaufen. Sie besteht also in einem Tauschvertrag, in welchem der

eine ein zeitliches, geldwerthes Gut hingibt, um vom andern als Entgelt dafür ein geistliches Gut zu erlangen. In einem solchen Vertrag liegt wenigstens inhaltlich eine thatsächliche Gleichstellung zwischen geistlichen und zeitlichen Gütern und eine Käuflicherklärung der ersteren. Das ist aber eine Geringschätzung der geistlichen Dinge und mithin eine Entehrung Gottes.

Eine Simonie wäre es z. B., wenn jemand das Gebet oder das Opfer als solches sich wollte mit Geld bezahlen lassen, oder wenn jemand um Geld Sünden vergeben oder Ablässe verkaufen wollte. Es ist eine hundertmal widerlegte Verleumdung, daß sich die katholische Kirche durch Handel mit Ablässen dieser Sünde schuldig gemacht habe.

Zweites Buch.

Der Mensch in seinem Verhältniß zu sich selbst.

Erstes Kapitel.

Pflichten in Bezug auf die Seele.

Erster Artikel.

Von den Pflichten gegen sich selbst im allgemeinen.

1. Seit Thomasius[1] ist das Dasein der Pflichten gegen sich selbst vielfach bestritten worden. Die Socialeudämonisten (I, 171), welche nur die dem Gemeinwohl förderlichen Handlungen als sittlich gut ansehen, müssen folgerichtig alle directen Pflichten gegen sich selbst in Abrede stellen; sie können höchstens von indirecten Pflichten gegen sich selbst reden, insofern die Sorge für das allgemeine Glück auch die Sorge für das eigene Wohl als Theil einschließt. Ganz ausdrücklich läugnet Schopenhauer (I, 188) die Pflichten gegen sich selbst: „Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich wegen des selbstverständlichen Grundsatzes: Volenti non fit iniuria . . .; was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet die Moral die Arbeit bereits gethan und kommt zu spät.“[2]

Der erste Theil dieser Bemerkung Schopenhauers ist richtig. Die Gerechtigkeit bezieht sich, wie die ihr verwandten Tugenden, immer auf andere (I, 270); es gibt also keine eigentlichen Rechtspflichten gegen sich selbst. Das beweist auch der angeführte Grundsatz: Volenti non fit iniuria.

Der zweite Theil der Behauptung ist aber ebenso unrichtig als die beigefügte Begründung. In Bezug auf die Pflichten gegen sich selbst soll die Moral alles schon gethan finden? Hier verwechselt Schopenhauer zwei grundverschiedene Dinge. Der Mensch liebt sich selbst nothwendig, und wenn die

---

[1] Fundam. iur. nat. et gent. Prooem. § 12.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik II. § 5 S. 126.

Pflichten gegen sich selbst nichts besagten, als daß man sich selbst irgendwie lieben solle — gleichgiltig, auf welche Weise —, so könnte man einräumen, das geschehe von selbst, hier sei ein Gesetz überflüssig.

Aber wir können uns in verschiedener Weise lieben: vernünftig und unvernünftig, geordnet und ungeordnet. Es gibt ja eine verkehrte, ungeordnete Selbstliebe. Das Gebot der Selbstliebe verpflichtet uns nun, uns in der *rechten, geordneten Weise* zu lieben, und ein solches Gebot ist, wie jeder sieht, keineswegs überflüssig.

Auch die Identität des Menschen mit sich selbst ist kein Hinderniß der Pflichten gegen sich selbst, wenn man von den Pflichten der Gerechtigkeit absieht. Zur Pflicht gegen uns selbst ist nur erfordert, daß in uns verschiedene Fähigkeiten seien, welche in gegenseitiger Ueber- und Unterordnung harmonisch geregelt werden müssen, und daß wir diese Regelung *auch uns selbst schulden*. Beides trifft aber zu. Das Erste bedarf keines Beweises; das Zweite erhellt daraus, daß wir *Personen*, d. h. in sich und für sich bestehende vernünftige Einzelwesen sind, die in beschränktem Sinne Selbstzweck genannt werden können, insofern sie nicht dem *Nutzen* eines Höhern dienen, sondern herrschende Stellung im Weltganzen einnehmen und das unmittelbare Ziel der vernunftlosen Schöpfung sind. Wir erkennen also, daß wir in uns wohlgeordnet sein sollen, und zwar nicht bloß um anderer, sondern *auch um unser selbst* willen. Derjenige, der uns die Pflicht auferlegt, sind freilich nicht wir selbst, sondern Gott; aber wir sind nicht bloß die Träger der Pflicht, sondern auch diejenigen, *zu deren Gunsten* uns die Pflicht auferlegt ist.

Mit dieser Ansicht stimmt auch die gewöhnliche Anschauungsweise aller Menschen überein. Niemand wird es befremden, wenn er einen andern sagen hört, er sei ein bestimmtes Verhalten sowohl sich selbst als seinen Mitmenschen schuldig. Sich selbst etwas schuldig sein, heißt aber Pflichten gegen sich selbst haben.

2. Alle Pflichten des Menschen gegen sich lassen sich aus dem früher (I, 224; II, 2) aufgestellten höchsten und allgemeinsten Moralprincip ableiten. Angewandt auf das Verhältniß des Menschen zu sich selbst lautet dieses Princip: „*Richte dein Verhalten in Bezug auf dich selbst so ein, wie es sich für dich nach deiner vernünftigen Natur und deiner Stellung im Weltganzen geziemt.*“ Jeder braucht also, um die Pflichten gegen sich selbst zu finden, nur zu untersuchen, was sich für ihn als vernünftigen Menschen in der concreten Lage, in der er sich befindet, geziemt oder schickt.

Man kann auch alle Pflichten gegen sich selbst aus der allgemeinen Pflicht der geordneten *Selbstliebe* herleiten. Nicht als ob der Mensch *nur* Pflichten der Liebe gegen sich selbst habe; es gibt auch Pflichten der Mäßigkeit, Geduld u. s. w. gegen sich selbst. Aber alle diese Pflichten sind *auch* Pflichten der Liebe. Kennt man also die letzteren, so kennt man alle Pflichten gegen sich selbst. Die Pflichten der Selbstliebe lassen sich aber in dem Satze zusammenfassen: „Liebe dich selbst mit wohlgeordneter Liebe.“ Wohlgeordnet ist die Liebe, wenn sie sowohl in Bezug auf den Gegenstand als die Art und Weise in jeder Lage so ist, wie es sich für den vernünftigen Menschen schickt.

3. Die Kant'sche Schule brandmarkt zwar alles Handeln aus Selbstliebe als unverträglich mit wahrer Sittlichkeit. Aber das ist ein Irrthum (I, 205). Der Schöpfer hat uns die Selbstliebe als einen Grundtrieb in die Seele gelegt, so daß wir uns nothwendig lieben[1]. Er will also auch, daß wir uns lieben, nur soll es in der rechten Weise geschehen. Freilich gibt es auch höhere und edlere Beweggründe, aus denen wir handeln können und zuweilen sollen; das hindert aber das Handeln aus wohlgeordneter Selbstliebe nicht, sittlich gut zu sein.

Die geordnete Selbstliebe ist auch eine Forderung des Gesammtwohles der menschlichen Gesellschaft. Diese könnte gar nicht bestehen, wenn nicht jeder durchschnittlich an erster Stelle für sich selbst sorgte. Bloße fremde Sorge wäre unzureichend, weil nur der Einzelne selbst genau die eigenen Nöthen kennt und das Bedürfniß fühlt, ihnen abzuhelfen. Die Selbstliebe ist also gut, solange sie in den rechten Schranken bleibt; erst wenn sie über dieselben hinausgeht, wird sie zur Selbstsucht, zum Egoismus, der sich zu Gunsten des eigenen Ichs über die berechtigten Interessen anderer hinwegsetzt.

4. Die nothwendige Voraussetzung und Grundlage der Pflichten gegen sich selbst ist die gebührende Selbstachtung. Nur deshalb kann der Mensch Pflichten gegen sich selbst haben, weil ihm die Würde einer Person zukommt, die in der Schöpfung eine herrschende Stellung einnimmt, insofern sie für die vernunftlose Natur Zweck ist, ohne selbst Mittel für den Nutzen eines höhern Wesens zu sein. Die Grundlage und Quelle der Pflichten gegen uns ist ferner die Selbstliebe, und zwar die Liebe des Wohlwollens, die darin besteht, daß wir jemand um seiner selbst willen geneigt sind und Gutes wünschen. Eine solche Liebe setzt aber voraus, daß wir den Gegenstand der Liebe als in sich selbst gut und vollkommen erkennen und hochschätzen. Je höher die Achtung, um so höher ist an und für sich die Liebe. Die Erfahrung bestätigt auch diese Wahrheit vollauf. Wer sich selbst nicht mehr achtet, sich sozusagen wegwirft, hat keinen sittlichen Halt mehr.

Aus diesem Grunde halten wir auch die pantheistische und materialistische Weltanschauung für unverträglich mit wahrer Sittlichkeit. Beide untergraben die nothwendige Selbstachtung. Nach dem Pantheisten ist der Mensch nur ein Moment des Absoluten, das wie die Welle des Stromes nach wenigen Augenblicken verschwindet und keine selbständige Bedeutung hat. Nach dem Materialisten ist der Mensch nur ein zufällig entstandener Atomknäuel, der gar keinen Zweck hat und bald wieder auseinanderstiebt, wie jeder andere Atomhaufen. Nach dem Socialeudämonisten ist ebenfalls der Mensch nicht seiner selbst, sondern der Gesammtheit wegen da, so daß sich sein Werth nach seinem Nutzen für die Gesammtheit bemißt. Alle diese Anschauungen untergraben, folgerichtig durchgeführt, die wahre Würde des Menschen und damit die Selbstachtung, die Grundlage der Pflichten gegen sich selbst.

Anders der Theismus, dem der Mensch kraft seiner Persönlichkeit als Mittelpunkt, Krone und unmittelbares Ziel der Schöpfung, als Ebenbild Gottes gilt, das zur innigsten Lebensgemeinschaft mit dem Unendlichen in einer nie endenden Seligkeit bestimmt ist.

---

[1] Arist. Polit. II, 2, 1263 b. 1: Οὐ μάτην τὴν πρὸς αὑτὸν ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν.

Aber predigt denn das Christenthum, in dem die theistische Sittenlehre ihren reinsten Ausdruck, ja ihre Vollendung gefunden, nicht die Selbstverachtung? Ganz gewiß, aber nicht eine unbedingte. Im Menschen ist zweierlei zu unterscheiden: Was er aus sich selbst und was er aus Gottes Güte ist. Jeder vernünftige Mensch weiß, daß er aus sich selbst nichts ist und nur die Sünde als sein volles Eigenthum sich zuschreiben kann. Das hindert ihn nicht, mit demüthigem Dank die herrlichen Gaben anzuerkennen, die er von freigebiger Hand empfangen. Wollte ein Bettler, den der König bis an die Stufen seines Thrones erhoben, sich ob dieser Auszeichnung stolz brüsten, so würde er Tadel verdienen, aber nicht minder, wenn er nicht dankbar die empfangenen Gaben anerkännte und sein Leben seiner Stellung entsprechend einrichtete.

Die Pflichten gegen sich selbst lassen sich am füglichsten nach ihrem Gegenstand eintheilen in Pflichten: 1) in Bezug auf die Seele; 2) in Bezug auf den Leib; 3) in Bezug auf die äußeren Güter (Ehre, Reichthum, Lebensstellung u. s. w.).

Zweiter Artikel.

Von den Pflichten in Bezug auf die Seele.

1. Das höchste Gut des Menschen ist die ewige Seligkeit im Besitze Gottes, die des Gerechten nach diesem Leben wartet. Die wohlgeordnete Liebe muß deshalb vor allem auf dieses höchste Gut und auf alles gerichtet sein, was zur Erreichung desselben erheischt wird. Folglich ist die erste Forderung der Selbstliebe die Einhaltung der sittlichen Ordnung, weil dieselbe die von Gott bestimmte unerläßliche Bedingung zur Erlangung der ewigen Seligkeit ist (I, 292). Wer also diese Ordnung bewußt in einer wichtigen Sache übertritt oder eine schwere Sünde begeht, und mehr noch, wer in dem Zustand der Feindschaft Gottes, unbekümmert um sein Seelenheil, in den Tag hineinlebt, verfehlt sich schwer gegen die geordnete Selbstliebe.

Man darf aus dem Gesagten nicht die Folgerung ziehen, alle sittlichen Pflichten seien auch directe Pflichten gegen sich selbst. Die Pflicht besteht gegen denjenigen, zu dessen Gunsten das Gesetz lautet. Also sind nur jene Pflichten des Menschen directe Pflichten gegen sich selbst, die ihm direct um seiner selbst willen oder zu seinen Gunsten auferlegt sind, damit er in sich selbst wohlgeordnet sei. Dazu gehören z. B. die Pflichten der Mäßigkeit, Tapferkeit, Bescheidenheit u. s. w., aber nicht die Pflichten der Gottesverehrung, der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit u. s. w. Die letzteren sind nur indirect Pflichten der Selbstliebe, insofern man sie nicht übertreten kann, ohne sich selbst den größten Schaden zuzufügen.

2. Die vorzüglichsten Fähigkeiten des Menschen sind Verstand und Wille. Dieselben sind der Zweck der übrigen Fähigkeiten und haben auch die Leitung derselben. Deshalb schuldet der Mensch sich selbst vor allem die Ausbildung dieser beiden Hauptvermögen.

In Bezug auf den Verstand ist jeder verpflichtet, sich die Kenntnisse zu erwerben, die ihm in seiner Lebensstellung zur Erfüllung aller seiner Standespflichten nothwendig sind.

a) Zu diesen Kenntnissen gehören vor allem die Erkenntniß Gottes und aller religiösen Pflichten. Jeder Mensch ist gehalten, die elemen-

tare Gotteserkenntniß, die sich jedem sozusagen von selbst aufdrängt, zu vervollkommnen und sich durch eigenes Nachdenken oder fremde Belehrung über sein Verhältniß zu Gott und die daraus entstehenden Obliegenheiten klar zu werden, soweit ihm dies nach seinem Stande nothwendig und nach seinen Kräften möglich ist.

b) Außerdem soll jeder sich diejenigen Kenntnisse erwerben, die ihm nach seinem besondern Beruf als Vorgesetzter, Untergebener, Gatte, Vater, Lehrer, Arzt u. s. w. nothwendig sind. Die nöthigen Kenntnisse sind dem Menschen nicht angeboren, er muß sie deshalb durch eigene Thätigkeit erwerben, und diesen Erwerb schuldet er nicht bloß anderen, sondern auch sich selbst.

c) Ueber dieses Maß nothwendiger Berufskenntnisse hinaus ist an und für sich, und von besonderen Umständen abgesehen, niemand streng *verpflichtet*, nach geistiger Ausbildung zu streben. Doch ist dieses Streben nach höherer Bildung, nach Erweiterung seines geistigen Horizontes, soweit die sonstigen Berufspflichten die nöthige Muße dazu lassen, sehr empfehlens- und lobenswerth.

Eine solche *Ausbildung des Geistes* entspricht vor allem der Würde des Menschen. Es ist gewiß billig, daß der Mensch mit Sorgfalt diejenige Fähigkeit ausbilde, welche der Zweck der übrigen ist und seinen eigentlichen Vorzug und seine Würde ausmacht. Diese Ausbildung entspricht auch der Absicht des Schöpfers, der nicht umsonst einerseits dem Menschen die geistigen, einer unbegrenzten Vervollkommnung fähigen Kräfte verliehen, und andererseits tausend und abertausend ungelöste Räthsel und Fragen in die sichtbare Schöpfung hineingelegt, die sich wie ein unermeßliches Arbeitsfeld vor dem wissensdurstigen Geiste ausdehnen. Diese Ausbildung bringt endlich dem Menschen selbst reichen Segen. Sie bewahrt ihn vor vielen Gefahren und wird ihm zu einer reichen Quelle edeln geistigen Genusses. Ein gewisses Maß Genuß und Erholung ist jedem Menschen nothwendig. Wohl dem, der sich daran gewöhnt, nicht in sinnlichen Genüssen, sondern in Erweiterung seiner Kenntnisse seine vorwiegende Erholung zu suchen und sich so auch seinen Mitmenschen immer nützlicher zu machen.

Aber die Ausbildung muß in der *richtigen Weise* geschehen. In Bezug auf den *Gegenstand* soll man sich zunächst in dem ausbilden, was zur *vollkommenen* Ausfüllung seiner Lebensstellung nothwendig oder dienlich ist. In Bezug auf die Art und Weise der Ausbildung soll man auf *Gründlichkeit* im Erlernen sehen. Non multa, sed multum ist ein alter und weiser Spruch. Nur was der Mensch sich gründlich angeeignet hat, besitzt er für die Dauer und so, daß er es zu eigenem und fremdem Nutzen verwerthen kann. Oberflächliches Wissen, wie man es aus Encyklopädien, Zeitungen und Unterhaltungsschriften schöpft, bildet nur hohle, blasirte Köpfe, die voll Eigendünkel über alles zu schwatzen wissen.

3. Dem *Willen*, als dem allgemeinen Beweger aller unserer Fähigkeiten, liegt die praktische Durchführung der erkannten sittlichen Ordnung ob. Zu diesem Zwecke ist nöthig, daß er sich durch *Uebung* zur leichtern und sichern Ausführung des Guten geneigt mache, oder mit anderen Worten, daß er sich die erforderlichen *Tugenden* aneigne. Darin besteht die wahre *Herzens-*

bildung oder Charakterbildung, die mit der Ausbildung des Verstandes Hand in Hand gehen muß, damit diese nicht in leere Vielwisserei ausarte.

Bis zu einem gewissen Grade ist jeder Mensch verpflichtet, nach Tugend zu streben, weil er sonst in beständiger nächster Gefahr ist, im Kampfe gegen das Böse zu unterliegen. Wer übrigens sich immer bemüht, seine Pflichten treu zu erfüllen, kommt dieser Pflicht von selbst nach, weil die stetige treue Pflichterfüllung unmöglich ist ohne gleichzeitige Tugendübung.

a) Eine der wichtigsten Tugenden, die der Wille sich selbst schuldet, ist die Demuth. Er soll das Streben nach Auszeichnung und Größe, das sich in jedem Menschenherzen regt, nicht zwar unterdrücken, wohl aber mäßigen und innerhalb der Schranken der Vernunft erhalten. Wie der Stolz, d. h. das ungeregelte Streben nach Auszeichnung, die Grundwurzel des Bösen, so ist die Demuth die Grundlage des Tugendstrebens.

Obwohl die Demuth uns fast nur innerhalb des Christenthums begegnet, so ist sie doch, wenigstens in gewissen Grenzen, eine Forderung der natürlichen Vernunft. Der Mensch ist zwar die Krone der Schöpfung, aber doch zugleich ein bloßes Gebilde der allmächtigen Hand Gottes, die ihn auch beständig trägt, erhält und leitet. Er muß sich deshalb Gott gegenüber seines Nichts bewußt bleiben und nicht ungebührlich über sich selbst hinausstreben wollen, ohne deswegen blind zu sein gegen die von Gott erhaltenen Vorzüge. Auch dem Nächsten gegenüber soll er sich nicht überheben. Denn in den wesentlichen Vorzügen als Mensch ist ihm dieser vollständig gleich, und an sittlichen Gütern kann er ihn vielleicht weit übertreffen.

b) In inniger Beziehung zur Demuth steht die Bescheidenheit, die unser äußeres Verhalten nach den Anforderungen der Vernunft regelt. Wie alles am Menschen, so soll auch sein äußeres Betragen den Anforderungen der Vernunft entsprechen. Der äußere Mensch ist der naturgemäße Ausdruck des innern, so daß man von dem einen auf den andern schließen kann[1].

Natürlich sind die Anforderungen der Bescheidenheit verschieden, je nach der Verschiedenheit des Ranges, Standes, Alters und Geschlechtes. Außerdem ist das äußere bescheidene Benehmen nur dann wahre Tugend, wenn es aus der entsprechenden innern Gesinnung hervorgeht. Ohne diese Gesinnung ist es Heuchelei. Die der Bescheidenheit entsprechende innere Gesinnung ist aber die Demuth, während der Stolz naturgemäß sich in unbescheidenem und ungeregeltem äußern Betragen kundgibt. Gerade weil die Bescheidenheit der naturgemäße Ausdruck der anspruchslosen, demüthigen Gesinnung ist, wird der Bescheidene von allen guten Menschen geachtet und geliebt.

c) Eine andere wichtige Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist die Arbeit. Zur Arbeit sind dem Menschen die mannigfaltigen und reichen Kräfte und Fähigkeiten verliehen. Wie der Vogel zum Flug, ist der Mensch zur Arbeit geboren. Weise hat auch der Schöpfer viele Bedürfnisse in die menschliche Natur gelegt, ohne für deren Befriedigung unmittelbar selbst zu

[1] „Aus dem Gesicht erkennt man den Mann, und aus den Mienen den Verständigen. Die Kleider am Leibe, das Lachen, wobei die Zähne sich zeigen, und der Gang des Menschen verrathen, was er ist" (Sir. 19, 26—27).

sorgen, damit dem Menschen der Antrieb zu allseitiger Bethätigung und Entfaltung seiner Kräfte, d. h. zur Arbeit, nicht fehle. Die Arbeit ist ferner dem Menschen nothwendig zur Abwehr von sittlichen Gefahren und Versuchungen, da nach einem alten Erfahrungssatz der Müßiggang aller Laster Anfang ist; sie ist ihm auch nützlich nicht nur zur Erhaltung der Gesundheit, sondern auch zur Erwerbung sittlicher Tugenden und reicher Verdienste für die Ewigkeit.

Die Pflicht der Arbeit ist — wie die angegebenen Gründe darthun — eine allgemeine. Keinem ist es erlaubt, sein Leben in Müßiggang, Genuß und Spiel zu vertändeln. Ein Recht zum Nichtsthun gibt es nicht. Jeder hat also die Pflicht, nützliche Arbeit zu vollbringen. Die Pflicht der Arbeit ist ferner eine andauernde. Man darf und soll sich die erforderliche Abspannung, Ruhe und Erholung gestatten. Aber die Erholung darf nicht Selbstzweck werden, sie soll uns zu ernster, nützlicher Arbeit tauglich machen und sozusagen die Würze der Arbeit bleiben. Uebrigens wird selbst den Zweck der Erholung derjenige schlechter erreichen, der aus ihr ein Gewerbe macht. Er wird schließlich übersättigt und gelangweilt, nichts vermag ihn mehr dauernd zu interessiren, während dem redlich Arbeitenden die Erholung Genuß bereitet, wie dem Hungrigen die schmackhafte Speise.

Betrachtet man im Lichte dieser Wahrheit das Leben unserer sogenannten höheren Stände, so läßt sich nicht läugnen, daß heute vielfach gegen diese Pflicht der Arbeit gesündigt wird. Ist das noch ein würdiges Menschenleben, in dem nichts anderes mehr vorkommt als Toilettemachen, stundenlanges Tafeln, Besuch des Theaters oder Casinos, Bälle, Concerte, Zeitungs- und Romanlesen, Klavierspielen, Spazierenfahren, Schlafen! Und doch, sind solche Menschenleben heute etwa eine Seltenheit?

Was den Gegenstand der Arbeit betrifft, soll man sich von dem Grundsatze leiten lassen: zuerst das Nothwendige, dann das Nützliche und erst an letzter Stelle das bloß Angenehme. Außerdem soll man nicht planlos arbeiten, sondern mit Ordnung. Nicht wo die Laune, sondern nur wo die Ordnung herrscht, kann ein wahrhaft sittlich gutes, tugendhaftes Leben gedeihen.

Selbstverständlich hat man unter der Arbeit, zu der alle Menschen verpflichtet sind, nicht bloß die leibliche, sondern auch die geistige Arbeit zu verstehen. Sollen sich aber die niederen Stände davor hüten, die geistige Arbeit nicht als wahre Arbeit gelten zu lassen, so dürfen umgekehrt die höheren Stände die leibliche Arbeit nicht verachten. Es ist bekannt, wie sehr das classische Heidenthum die gewöhnlichen Handwerke verachtete. Das Christenthum hat, wie in mancher andern, so auch in dieser Beziehung die Forderung der natürlichen Vernunft wieder zur Geltung gebracht. Es gibt allerdings höhere und niedrigere Arbeiten, und die Verschiedenheit der Stände kann auch hierin zur Geltung kommen. Aber keine Arbeit, welche der menschlichen Gesellschaft nothwendig oder nützlich ist, verdient Verachtung. Es muß Menschen geben, welche diese Arbeiten übernehmen, und wer durch Veranlagung oder andere Umstände zur Verrichtung niederer Arbeiten geführt wird, ist ebenso gut an dem ihm von der Vorsehung zugewiesenen Posten als ein anderer, dem höhere Arbeiten obliegen. Allerdings, wer sich nicht auf diesen höhern Standpunkt zu stellen, und um uns so auszudrücken, die menschlichen Verhältnisse von der Perspective der

göttlichen Vorsehung aus zu überschauen und zu beurtheilen vermag, der wird leicht dahin kommen, mit dem Heidenthum die Handarbeit als eines „gebildeten" Mannes unwürdig zu verachten. Der darf sich aber auch nicht wundern, wenn die unteren Klassen die praktischen Folgerungen aus dieser Anschauung ziehen. Wie sollte jemand freudig und geduldig die verachtete und beschwerliche Arbeit auf sich nehmen, wenn mehr ist, was ihm die „Gebildeten" von allen Dächern predigen, daß es keine göttliche Vorsehung, keine Vergeltung, kein ewiges Leben gebe! Trägt er nicht ebenso gut Menschenantlitz als alle anderen? Warum soll er immer den Amboß spielen?

4. Der Mensch ist nicht ein rein geistiges, sondern ein sinnlich-geistiges Wesen. Leib und Seele sind zu einem einheitlichen Thätigkeitsprincip vermählt. Daraus erwächst dem Menschen die Pflicht, die niederen sinnlichen Triebe der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen. Der niedere Theil soll dienen und sich nur nach den Anforderungen der Vernunft bethätigen. Wir können dies die Pflicht der Selbstbeherrschung im weitesten Sinne nennen[1].

Vor allem hat also jeder Mensch die Pflicht der Mäßigkeit sowohl in Bezug auf den Gaumen im Genuß von Speise und Trank (Mäßigkeit im engern Sinne) als in Bezug auf die Geschlechtslust (Keuschheit) zu üben. Durch Unmäßigkeit oder Ausschreitung in beiden Beziehungen wird der niedere Theil unfähig zum Dienste der Vernunft und unbotmäßig gegen ihre Befehle. Das ist aber des Menschen unwürdig. Er soll nicht blindlings seinen Trieben und Gelüsten folgen wie ein vernunftloses Thier, sonst erniedrigen sie ihn unter das Thier und reißen ihn wie wilde Pferde in den Abgrund. Wie viele Individuen, ja wie viele Familien werden durch ungebändigte Sinnlichkeit, besonders durch Trunksucht und Wollust, zu Grunde gerichtet! In manchen Ländern hat vielleicht die Trunksucht mehr Opfer gefordert als alle Kriege zusammen. Aber selbst wo es nicht zu solchem Uebermaß kommt, und abgesehen von allen sittlichen Verheerungen: wieviel höheres Geistesleben wird durch übertriebene Genußsucht ertödtet! Wie viele schöne, vielversprechende Talente erliegen dem Sirenengesang der Sinnlichkeit und verschwinden spurlos in den Wellen![2]

Da uns die Mäßigkeit nicht angeboren ist, sondern durch Uebung erworben werden muß, so folgt, daß jeder die Pflicht zu gelegentlicher Entsagung und Selbstverläugnung hat. Die Sinnlichkeit muß an die Unterwerfung unter die Vernunft gewöhnt werden. Wer seinem wilden Pferde immer den Willen thut, wird es in der Stunde der Gefahr nicht in seiner Gewalt haben. Ebenso ist es mit der Sinnlichkeit. Wer nie gelernt, dem

---

[1] Selbstbeherrschung im engern Sinne (continentia) ist eine besondere Tugend (I, 277).

[2] „Die Bierseligkeit des akademischen und nicht akademischen Philisterthums, welche in Deutschland so verbreitet ist, und der Cultus des Bauchs in der reichen und vornehmen Welt verwüsten das Leben nicht minder. Kann jemand, der tagaus tagein morgens und abends stundenlang bei stumpfsinnigem, hundertmal wiedergekäutem Geschwätz oder ödem Kartenspiel in dem Tabaksqualm der Bierkneipen sitzt, um endlich einen leeren, dumpfen Kopf nach Hause zu tragen, kann ein solcher irgend etwas Ernstes und Großes mit Ernst und Eifer betreiben? Kann jemand, der tagaus tagein bei Diners und Soupers an den Freuden der Tafel sich sättigt, seine Seele an eine Sache setzen? Wird sie nicht mit einer Stimmung fetter Sattheit erfüllt, die ein Verlangen nach großen Dingen nicht aufkommen läßt?" Paulsen, System der Ethik S. 398.

Fleische manchen Genuß zu versagen und es an Gehorsam und ernste Arbeit zu gewöhnen, wird früher oder später seinen Launen erliegen. Die Selbstverläugnung ist — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — nicht eine eigenthümlich christliche Tugend, sondern eine Forderung der bloßen Vernunft. Deshalb galt es schon bei den griechischen Philosophen als eine Forderung der Weisheit: Ertrage und entsage (sustine, abstine) [1].

Weil wir nie die volle directe Herrschaft über unsere Triebe, besonders in Bezug auf die Geschlechtslust (I, 45) erlangen, sondern nur indirect durch Fernhaltung der Reize zur ungeregelten Begierde die Sinnlichkeit im Zaume halten können: so ergibt sich daraus die weitere Pflicht, die nächsten Gelegenheiten zur Sünde zu meiden. Man soll also vor allem die Sittsamkeit und Schamhaftigkeit beobachten, um alles fernzuhalten, was den Zunder der bösen Begierlichkeit entflammen kann. Man soll alle seine Sinne im Zaume halten, um nichts zu sehen und zu hören, was einem wahrscheinlich zum Falle werden könnte. David fiel durch einen einzigen vorwitzigen Blick; ein einziges schlechtes Bild oder Buch, eine einzige schamlose Theatervorstellung kann ein unschuldiges Herz für immer vergiften. Wie strafbar sind deshalb diejenigen, welche durch Verbreitung schlüpfriger, glaubensloser Romane und Feuilletons, durch Ausstellung unzüchtiger Gemälde und Bildsäulen, durch schamlose Theatervorstellungen aus der sittlichen Vergiftung eines Volkes ein Gewerbe machen! Welche Verantwortung auch für diejenigen Obrigkeiten, die solch einem Treiben müßig zusehen oder dasselbe gar begünstigen!

5. Ebenso sehr, als wir uns im Streben nach sinnlichen Genüssen mäßigen sollen, sind wir verpflichtet, den Schwierigkeiten, Mühen und Gefahren, die sich uns auf dem Wege des Guten entgegenstellen, nach den Anforderungen der Vernunft muthig entgegenzutreten. Dazu benöthigen wir des Starkmuthes (I, 275). Mensch sein heißt Kämpfer sein, oder wie dasselbe im Munde Jobs lautet: Des Menschen Leben auf Erden ist ein Kriegsdienst. Diesen Kampf kann nur derjenige siegreich bestehen, der nicht feige vor den Gefahren und Schwierigkeiten zurückweicht noch auch tollkühn ohne Nutzen sich in dieselben hineinstürzt. Hierzu befähigt ihn der Starkmuth (Tapferkeit).

Nicht weniger als der Starkmuth ist dem Menschen Geduld und Ausdauer nöthig. Leiden und Beschwerden sind einmal der Antheil jedes Adamskindes hier in dem „Thale der Thränen". Es ist ihm zwar nicht verwehrt, in vernünftiger Weise die Leiden und Armseligkeiten dieses Lebens von sich abzuwehren oder sich davon zu befreien. Aber viele Leiden lassen sich nun einmal nicht beseitigen, und müssen deshalb mit Geduld ertragen werden. Durch Ungeduld werden sie nur noch unerträglicher, durch geduldiges Ertragen um Gottes willen dagegen eine reiche Quelle der Tugend und des Verdienstes.

---

[1] Epictet. Manuale.

Zweites Kapitel.

Pflichten in Bezug auf Leben und Gesundheit.

Erster Artikel.

Negative Pflichten: Verbot des Selbstmords.

Zu den negativen Pflichten in Bezug auf unser Leben gehört an erster Stelle das Verbot des Selbstmords.

1. Unter Selbstmord verstehen wir jede in sich beabsichtigte und eigenmächtige Zerstörung des eigenen leiblichen Lebens. Es ist also kein Selbstmord, wenn jemand eine erlaubte Handlung setzt, die ihm vielleicht den Tod bringt, ohne daß er es selbst beabsichtigt. Soldaten, die mit der größten Lebensgefahr eine Höhe erstürmen, um den Feind aus seiner Stellung zu werfen, begehen selbstverständlich keinen Selbstmord, obwohl es moralisch gewiß ist, daß manche von ihnen den Tod finden werden.

Wir sagten ferner: die eigenmächtige Zerstörung, um von der Frage abzusehen, ob ein gerecht zum Tode Verurtheilter auf Geheiß des Richters das Todesurtheil an sich selbst vollstrecken dürfe. Wenn Sokrates auf Befehl der Richter den Schierlingstrank nimmt, so sieht darin niemand einen eigentlichen Selbstmord. Schwieriger ist die Frage, wenn es sich um eine gewaltsame Selbsttödtung auf Befehl des Richters handelt. So widerstrebt es uns, wenn wir lesen, daß ehedem so manche höhere Beamte auf Befehl des Sultans sich selbst aufknüpfen mußten. Doch wir handeln hier vom eigenmächtigen Selbstmord.

Es wurde schon an anderer Stelle (I, 37) darauf hingewiesen, daß man heute vielfach die Selbstmordstatistiken als Waffe gegen die Willensfreiheit ins Feld führt. Aber mit dieser Waffe schlagen sich die Gegner selbst. Genauer betrachtet ist der Selbstmord ein Beweis für die Freiheit des Menschen. Der Selbstmord gehört ausschließlich der Menschengeschichte an, er hat absolut kein Analogon bei den übrigen Lebewesen. Wo nur der blinde, instinctive Erhaltungstrieb waltet, wie beim Thier, ist der Selbstmord undenkbar; der Selbsterhaltungstrieb müßte sich in sein Gegentheil verkehren, was unmöglich ist. Der Mensch aber ist nicht an die blinden Triebe und Instincte gebunden; als geistiges freies Wesen hat er es in seiner Gewalt, nach allem seine Hand auszustrecken, was ihm unter irgend einer Rücksicht als gut oder als das kleinere Uebel erscheint. Darauf beruht auch die Möglichkeit der bewußten Selbstvernichtung.

2. Daß der Selbstmord an sich, und von besonderen Umständen abgesehen, ein Verbrechen sei, haben alle Völker erkannt. Indem der Schöpfer einen so starken Erhaltungstrieb in unsere Natur gelegt, hat er uns genügend zu erkennen gegeben, daß er, im allgemeinen wenigstens, unsere Erhaltung will, und es uns somit nicht freisteht, unserem Leben nach Belieben ein Ende zu machen.

Bei sehr vielen Völkern bestanden strenge Strafen für die Selbstmörder. In Griechenland z. B. beraubte die Gesetzgebung vielfach den Selbstmörder der Grabes-

ehren und fügte ihm andern Schimpf zu[1]. Aehnliche Strafen bestanden in den ältesten Zeiten zu Rom. Wenn hier später diese Strafen zum Theil in Wegfall kamen, so folgt daraus nicht, daß das römische Volk in seiner Gesammtheit oder auch nur in seiner Mehrheit den Selbstmord für erlaubt gehalten habe. Virgil versetzt bekanntlich die Selbstmörder in den Orcus, wo sie ihre That bitter bereuen[2]. Sogar aus den Schriften der Stoiker und Cicero's läßt sich darthun, daß man den Selbstmord an und für sich als unerlaubt ansah. Seneca und andere Anwälte des Selbstmords vertheidigen denselben nur für solche Fälle, wo nach ihrer Meinung das Leben nicht mit Ehren fortgesetzt werden kann. Daß jeder willkürlich mit seinem Leben schalten und walten dürfe, fällt ihnen nicht ein. Außerdem gestatten sie, recht bezeichnend, den Selbstmord nur dem „Weisen". Cicero meint, für Cato sei in seiner Lage der Selbstmord Pflicht gewesen, während derselbe für einen andern in der gleichen Lage unerlaubt gewesen wäre[3]. Immerhin ist zuzugeben, daß die pessimistische Weltansicht des sinkenden Römerreiches und der allgemeine sittliche Verfall den Selbstmord mächtig förderten. Erst dem Christenthum gelang es, die Selbstmordsucht so vollständig zu überwinden, daß das ganze Mittelalter hindurch Selbstmordfälle zu den Seltenheiten gehören.

Unserer Zeit mit ihrem Glaubensabfall, ihrer religiösen und sittlichen Zerfahrenheit, ihrem pessimistischen Lebensüberdruß war es vorbehalten, den Selbstmord wieder fast zur Mode zu machen und ihm Vertheidiger zu erwecken. Zu diesen Vertheidigern gehören D. Hume[4], Bentham, der Verfasser des Système de la nature u. a. Schopenhauer und Dühring[5] sind der Ansicht, die Priester hätten den Selbstmord zu einem Verbrechen gestempelt. Neuestens suchen Paulsen[6] und Ziegler[7] den Selbstmord wenigstens für Ausnahmefälle in Schutz zu nehmen[8].

3. Der Grund der unbedingten Verwerflichkeit des eigenmächtigen Selbstmordes liegt darin, daß er ein unbefugter Eingriff in das aus-

---

[1] Aristot. Ethic. Nic. V, 15, 1138 a. 12; S. Schmidt, Die Ethik der Griechen II, 104, und besonders Geiger, Der Selbstmord im classischen Alterthum (1888) S. 59. Wenn aber letzterer behauptet, fast ausnahmslos hätten die alten Griechen und Römer der Anschauung gehuldigt, es sei dem Menschen erlaubt, „nach Willkür mit seinem Leben zu schalten", so geht er wohl zu weit. Diese Behauptung wird durch die eigenen Ausführungen des Verfassers widerlegt. Eher möchte wohl Schmidt (a. a. O. II, 441) das Richtige treffen, wenn er behauptet, die Griechen hätten im allgemeinen, und von besonderen Umständen abgesehen, mit wenigen Ausnahmen den Selbstmord als eine Auflehnung gegen die Götter und eine Schädigung des Staates angesehen. Das häufige Vorkommen des Selbstmords ist noch kein Beweis, daß man ihn als erlaubt ansieht. Nach Masaryk (Selbstmord, Vorrede) sollen in Europa gegenwärtig jährlich etwa 50 000 Menschen Hand an sich legen. Folgt daraus, daß man allgemein den Selbstmord als zulässig ansieht?

[2] Aen. VI, 434. [3] De offic. I. c. 31 n. 112. [4] Essay on suicide.

[5] Werth des Lebens (1877) S. 179. [6] System der Ethik S. 462.

[7] Sittl. Sein und sittl. Werden S. 94. Nach Ziegler war der Selbstmord Hannibals eine sittliche Nothwehr und ein sittlicher Heroismus!

[8] Recht bezeichnend ist die Thatsache, daß jene Länder die größten Selbstmordziffern aufweisen, in denen die sogenannte moderne Schulbildung am stärksten betrieben wird, nämlich Sachsen, Dänemark, Deutschland und die Schweiz. Innerhalb der Bevölkerung derselben Landes sind es wieder die sogenannten „Gebildeten", welche das größte Contingent der Selbstmörder liefern. S. Masaryk, Der Selbstmord S. 70. Für Italien siehe die Tabelle 21 bei Morselli, Der Selbstmord S. 228.

schließliche Eigenthumsrecht Gottes über die menschliche Person ist.

Nur derjenige kann ohne Verletzung fremden Rechtes eine Sache eigenmächtig zerstören, welcher Eigenthümer derselben ist. Ist ein Thier mein volles Eigenthum, so kann ich es ohne Rechtsverletzung tödten, wenn ich will; gehört es aber einem andern, so wäre die eigenmächtige Tödtung desselben eine Rechtsverletzung oder die Anmaßung eines Rechtes, das mir nicht zusteht. Ebenso dürfen wir auch uns selbst nicht eigenmächtig tödten, wenn wir nicht Herr oder Eigenthümer unserer eigenen Person sind.

Nun aber ist der Mensch nicht sein eigener Herr; Gott ist der ausschließliche Eigenthümer der menschlichen Person.

a) Es leuchtet von selbst ein, daß der Mensch nicht sein eigener Herr im eigentlichen Sinne sein kann, weil Herr ein relativer Begriff ist. Aehnlich wie niemand sein eigener Vater und Sohn sein kann, weil Vater und Sohn relative Begriffe sind, welche zwei verschiedene Individuen voraussetzen, so kann auch niemand sein eigener Herr im eigentlichen Sinne sein, weil Herr und Diener relative Begriffe sind, also zwei getrennte Subjecte voraussetzen. In diesem eigentlichen Sinne kann auch Gott nicht sein eigener Herr sein, weil es einen innern Widerspruch enthält.

b) Aber kann der Mensch nicht wenigstens im uneigentlichen Sinne sein eigener Herr sein, insofern er keinen Herrn über sich hat und frei über sich selbst verfügen kann? Wir sagen, jemand sei sein eigener Herr, wenn er keinen höhern Herrn über sich anerkennt und thun kann, was ihm beliebt. Doch auch in diesem Sinne ist der Mensch nicht sein eigener Herr, weil er seiner ganzen Wesenheit nach Eigenthum und Diener Gottes ist (I, 453). Gott hat ihn erschaffen und erhält ihn zu dem Zwecke, damit er ihm hienieden diene und ihn so verherrliche. Diese Hinordnung auf den Dienst seines Schöpfers gehört zur Wesenheit des Menschen, so daß Gott auf seine ausschließliche Herrschaft über den Menschen nicht einmal verzichten könnte, ohne die Wesenheiten der Dinge zu ändern und aufzuhören, Endzweck alles Geschaffenen zu sein.

c) In der That, ich kann nur das mein Eigenthum nennen, was auf mich als sein Ziel hingeordnet ist, oder dessen Zweck ich bin. Dies geht aus dem hervor, was wir früher (I, 382) über den Begriff des Mein und Dein, den Gegenstand der Gerechtigkeit, gesagt haben. Mein ist dasjenige, was als Mittel für mich und meinen Nutzen ausschließlich bestimmt ist. Ist nun etwa der Mensch sein eigener Zweck? Ist er ausschließlich für sich selbst da? Freilich kann man ihn insofern Selbstzweck nennen, als er nicht auf den Nutzen eines Höhern hingeordnet ist, denn der Unendliche kann keinen Nutzen aus ihm ziehen; aber er ist doch für den Dienst und die Verherrlichung Gottes geschaffen, das bildet seine oberste Aufgabe, seinen höchsten Zweck. Deshalb kann er nicht beliebig über sich selbst verfügen, als ob er keinen Herrn über sich hätte, sondern er untersteht mit seinem ganzen Sein der ausschließlichen Herrschaft Gottes und muß die ihm zugewiesene Aufgabe lösen. Durch seine Vorsehung weist Gott einem jeden Menschen seinen Posten an, auf dem er nach Maßgabe seiner Kräfte an der Verwirklichung der göttlichen

Absichten mitarbeiten soll. Schon die Weisen des Alterthums haben diese Wahrheit erkannt. Nach dem schönen Vergleich des Pythagoras bilden die Menschen ein großes, wohlgeordnetes Heer, in dem jedem vom höchsten Feldherrn im Himmel sein Posten angewiesen wird. Auf diesem Posten muß er ausharren, bis ihn der oberste Kriegsherr abruft[1].

d) Aus den vorgebrachten Beweisen geht klar hervor, daß der Mensch nicht sein eigener Herr und Eigenthümer ist und mithin nicht nach Belieben über sein Leben verfügen kann. Aber — könnte man noch sagen — ließe sich nicht voraussetzen, Gott habe dem Menschen wenigstens ein beschränktes Verfügungsrecht über sich selbst gelassen, so daß dieser wenigstens in ganz außergewöhnlichen Fällen, wo er der Gesellschaft unnütz geworden und ihm die Beobachtung der sittlichen Ordnung sehr schwer fällt, seinem Leben ein Ende bereiten dürfe?

Auch diese Annahme ist ausgeschlossen. Wer nicht Eigenthümer einer Sache ist, darf dieselbe nicht ohne ausdrückliche oder stillschweigende Ermächtigung seitens des Eigenthümers zerstören. Von einer solchen Ermächtigung kann aber in unserem Falle keine Rede sein. Daß hier keine ausdrückliche Ermächtigung vorliegt, ist selbstverständlich. Eine stillschweigende Ermächtigung könnte aber nur dann vernünftigerweise vorausgesetzt werden, wenn der erste und höchste Zweck, um dessentwillen der Mensch auf Erden weilt, jemals unerreichbar würde. Das ist aber nicht der Fall. Der erste und höchste Zweck des irdischen Lebens ist der Dienst und die Verherrlichung Gottes. Dieser Zweck ist dem Menschen nie unerreichbar. In allen Lagen kann er wenigstens sich in Demuth und Gehorsam unter des Allmächtigen Hand beugen, er kann zu Gott beten, auf ihn hoffen und vertrauen, mit Geduld und Ergebung sein Kreuz auf sich nehmen. Ja gerade in den Stunden der schwersten Heimsuchungen hat er die beste Gelegenheit, die herrlichsten, Gott wohlgefälligsten Tugenden zu üben und sich selbst reiche Kronen für das ewige Leben zu verdienen.

Daraus folgt, daß der Mensch auch nie ohne seine Schuld der menschlichen Gesellschaft einfachhin nutzlos wird. Mag er auch sonst nichts mehr zu leisten vermögen, wenigstens kann er die sittliche Ordnung einhalten und so durch sein Verdienst und Gebet und vielleicht auch durch sein Tugendbeispiel sich als nützliches Glied der Gesellschaft erweisen.

Das geben wir Paulsen und anderen Vertheidigern des Selbstmordes gern zu: faßt man das menschliche Leben rein „diesseitig" auf, reißt man den Menschen von Gott, seinem Schöpfer und Endziel, los, so läßt sich schwer einsehen, warum er nicht unter Umständen berechtigt sein sollte, ja klug daran thäte, seinem Leben ein rasches Ende zu bereiten. Aber dieser Standpunkt ist eben falsch.

Noch eine andere Erwägung mag uns bestätigen, wie unzulässig es ist, dem Menschen für „außerordentliche Fälle" den Selbstmord zu erlauben. Wir

---

[1] Cicero, De senect. c. 20: Vetat Pythagoras iniussu imperatoris, i. e. Dei, de praesidio et statione vitae decedere. Aehnlich Plato im Phädon (62 b): ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν.

fragen: welches sind diese außerordentlichen Fälle? Wo ist hier eine in der Natur der Sache begründete Grenze zu finden? Und wer soll über die Zulänglichkeit der „außerordentlichen" Gründe des Selbstmordes urtheilen? Dieses Urtheil müßte schließlich demjenigen überlassen bleiben, um dessen Leben es sich handelt. Dieser aber steht unter dem Eindruck der auf ihm lastenden Leiden: des Kummers, verkannter Liebe, der Schande, der Verzweiflung u. s. w. Würde er in der Verwirrung die nöthige Klarheit und Objectivität des Urtheils bewahren? Würden die von Selbstmordgedanken Geplagten nicht in unzähligen Fällen die außergewöhnliche Gelegenheit für gekommen erachten? Wenn heute, obgleich der Selbstmord nahezu bei allen als ein für den Thäter sowohl als seine Familie schimpfliches Verbrechen gilt, das man durch Annahme von Wahnsinn und Aehnlichem möglichst zu beschönigen sucht, in Europa ungefähr 50 000 Menschen jährlich Hand an sich legen: was würde geschehen, wenn sich die Ueberzeugung Bahn bräche, der Selbstmord sei unter Umständen erlaubt, ja sogar etwas Lobenswerthes?

4. Ist der Selbstmord, wie gezeigt, ein unbefugter, frevelhafter Eingriff in das ausschließliche Eigenthumsrecht Gottes über die menschliche Person, so folgt weiter, daß der Selbstmörder in schwerster Weise die Liebe verletzt, die er sich selbst schuldet. Bei anderen Sünden bleibt noch die Möglichkeit reuiger Umkehr; der Selbstmörder schneidet sich diese Möglichkeit ein für allemal ab. Er stürzt sich in thörichter Verblendung, um zeitlichen Leiden zu entgehen, in das ewige Verderben.

Der Selbstmörder schädigt auch durch seine Frevelthat die menschliche Gesellschaft, und zwar vor allem, weil er durch sein schlechtes Beispiel andere das eigene Leben mißachten lehrt und sie dadurch in die Gefahr bringt, in der Versuchung auch das Leben anderer geringzuschätzen. Denn wer sein eigenes Leben nicht achtet, dem ist auch das fremde Leben gleichgiltig. Sodann entzieht der Selbstmörder der Gesellschaft ungerecht ein nützliches Glied. Jeder soll nach Maßgabe seiner Fähigkeit und Stellung irgendwie zum Wohle der Mitmenschen beitragen. Die Menschheit bildet eine große Gesellschaft, und in jeder Gesellschaft sind die Glieder verpflichtet, irgendwie zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes mitzuwirken. Es steht dies auch zu jeder Zeit in eines jeden Gewalt, insofern er die sittliche Ordnung einhalten und durch Gebet und Geduld für sich und andere arbeiten und verdienen kann. Auch das übersehe man nicht. Das Loos der Menschen auf Erden unter einander ist nun einmal innig verkettet. Das Wohl einer Familie, ja weiter Kreise ist oft an ein Menschenleben geknüpft. Es ist ferner eine nothwendige Voraussetzung des gesellschaftlichen Verkehrs, daß man die Dauer des Menschenlebens wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit in Berechnung ziehen könne. Unzählige Verträge und Unternehmungen beruhen auf dieser Voraussetzung. Was sollte aus der menschlichen Gesellschaft werden, wenn es jedem freistände, unter Umständen Hand an sich zu legen?

5. An den erbrachten Beweis der Verwerflichkeit des Selbstmordes können wir hier gleich die Folgerung anknüpfen, daß auch die Selbstverstümmelung, d. h. die Lostrennung oder Zerstörung eines Gliedes, unerlaubt ist. Wie der Mensch überhaupt nicht Herr seiner Person ist, so ist er es auch

nicht in Bezug auf seine Glieder. Denn der Mensch wird durch die Gesammtheit seiner Glieder gebildet. Wäre er Herr über die einzelnen Glieder, so wäre er es auch über das Ganze. Hierzu kommt, daß uns die Glieder vom Schöpfer zu bestimmten Verrichtungen verliehen sind, mithin nicht eigenmächtig von uns zu diesen Verrichtungen unfähig gemacht oder vom Leibe losgetrennt werden dürfen.

Nur für den Fall, daß die Trennung eines Gliedes zur Erhaltung des Ganzen nothwendig erscheint, ist sie erlaubt. Denn der Theil ist dem Ganzen untergeordnet. Bringt also ein Theil den ganzen Körper in Gefahr, so darf man ihn von diesem trennen. Denn sind wir auch nicht Herren oder Eigenthümer unseres Leibes, so sind wir doch *Verwalter* desselben, denen sein Nießbrauch zusteht. Deshalb dürfen, ja sollen wir als vernünftige Verwalter alles thun, was zu dessen Erhaltung nöthig ist.

6. Es bleiben uns noch einige *Einwendungen* zu erledigen, die von den Advocaten des Selbstmordes vorgebracht zu werden pflegen. Die meisten sind jedoch schon durch unsere Beweisführung vorweggenommen.

a) *Hume* läugnet, daß der Selbstmord ein Eingriff in das ausschließliche Eigenthumsrecht Gottes sei. Denn — man staune über diesen Grund — wenn wir überhaupt nicht über unsern Leib verfügen dürften, so wäre es auch unzulässig, zur Erhaltung desselben in den Lauf der Natur einzugreifen, z. B. einen Stein abzuwehren, der auf unser Haupt zu fallen droht. Als ob die bloße Beschützung des eigenen Lebens gegen eine Gefahr schon die Anmaßung des Eigenthumsrechtes über dasselbe wäre! Wir schließen nicht jedes Verfügungsrecht des Menschen über sein eigenes Leben aus. Etwas anderes ist, behaupten, der Mensch habe überhaupt keinerlei Verfügungsrecht über seinen Leib, und behaupten, er habe nicht das Verfügungsrecht, welches dem Eigenthümer oder Herrn zusteht. Bloß das letztere Verfügungsrecht über seinen Leib steht dem Menschen nicht zu. Ein Verwalter hat kein Recht, die ihm anvertraute Sache zu zerstören, weil dies zur ausschließlichen Befugniß des Eigenthümers gehört. Folgt daraus, daß er keinerlei Verfügungsrecht über diese Sache habe? Gewiß nicht. Gerade so ist es in Bezug auf den Menschen. Er hat als Verwalter seines Leibes kein Recht, denselben zu zerstören; wohl aber hat er das Recht und die Pflicht, für seine Erhaltung zu sorgen. Und soweit es diese Erhaltung erfordert, darf und soll er auch in den Lauf der Natur eingreifen und denselben seinem Nutzen dienstbar machen.

b) *Seneca* sucht in seinen Briefen[1] den Selbstmord als eine Heldenthat zu feiern. Der „Weise" ziehe es vor, muthig seinem Leben ein Ende zu bereiten, wenn es nicht mehr mit Ehren fortgesetzt werden könne. Aber weit entfernt, eine Heldenthat zu sein, ist der Selbstmord eine Feigheit. Nur derjenige nimmt zum Selbstmord seine Zuflucht, dem das Leben wegen Kummer, gekränkter Ehre, verkannter Liebe oder großer Schmerzen unerträglich erscheint, dem es also an Muth in Ertragung der Widerwärtigkeiten gebricht[2]. Mit Recht sagt der hl. Augustinus[3] von

[1] Epist. 58 et 70.

[2] Die gewöhnlichsten *bekannten* Beweggründe zeigen, wie wenig der Selbstmord als „Heldenthat" zu feiern ist. Abgesehen von Geisteskrankheit sind nach *Morselli* (Selbstmord S. 254) körperliche Leiden, Lebensüberdruß, Leidenschaften, Laster, Kummer und Trauer, finanzielle Verluste, Elend und Noth, Gewissensbisse, Scham und Furcht vor Schande die bekannten Beweggründe des Selbstmords. Da ist fürwahr kein Platz für eine „Heldenthat".

[3] De civit. Dei l. I. c. 28.

den Selbstmord Cato's, Brutus', der Kleopatra, Seneca's u. a.: diese Thaten seien nicht ein Beweis ihres Starkmuthes, sondern eher Beweise tadelnswerther Feigheit oder Ehrsucht gewesen. Aehnlich urtheilte schon vor ihm der Philosoph aus Stageiros[1] über den Selbstmord.

Wenn Seneca meint, es sei eine Forderung der Klugheit, den durch Krankheit und Alter morsch und unnütz gewordenen Leib zu verlassen, wie man ein morsches Gebäude verläßt, so ist dieser Vergleich ganz unpassend. Er wäre nur zutreffend, wenn die Seele den Leib ruhig in seinem Zustande belassen könnte, und nun das weitere Verweilen ihr selbst Vernichtung drohte. Beide Voraussetzungen sind aber unrichtig. Beim Selbstmord handelt es sich nicht um ein bloßes Verlassen des Leibes, sondern um eine directe Zerstörung desselben, um dadurch die Seele vom Leibe zu trennen. Die Seele wohnt nicht im Leibe, wie in einem Hause, aus dem sie beliebig ein und aus gehen kann, sondern Leib und Seele sind substantiell miteinander zur Einheit verbunden und bilden eben durch ihre Vereinigung den Menschen, der vom Schöpfer seinen Posten angewiesen erhält und darauf ausharren muß, bis ihn der „oberste Feldherr" abruft. Harrt die Seele geduldig aus, bis der Leib von selbst zusammenbricht, so gelangt sie eben dadurch zum ewigen Leben.

Seneca beruft sich auch zu Gunsten des Selbstmords auf den Umstand, daß das Leben eine Wohlthat sei; einer Wohlthat aber könne man entsagen, sobald man kein Wohlgefallen mehr daran finde. Er übersieht, daß das Leben nicht eine reine Wohlthat ist, sondern eine Wohlthat, mit der Pflichten und Lasten verbunden sind. Das Leben ist den Menschen an erster Stelle zur Ehre und zum Dienste Gottes verliehen. Freilich ist es auch eine Wohlthat für den Menschen, aber mit Unterordnung unter den letzten Endzweck alles Geschaffenen.

e) Es ließe sich ferner einwenden: Wir dürfen unter Umständen den Tod wünschen; also dürfen wir ihn auch gewaltsam herbeiführen. Der Vordersatz ist richtig. Man darf zuweilen aus vernünftigen Gründen, z. B. um den Gefahren und Armseligkeiten dieses Lebens zu entgehen, um der Anschauung Gottes theilhaftig zu werden, wünschen, „aufgelöst und mit Christus zu sein". Aber daraus folgt nicht, daß man gewaltsam Hand an sich selbst legen dürfe. Ein Soldat mag auf seinem Posten wünschen, daß man ihn von seinem Posten abrufe, er kann unter Umständen sogar darum bitten. Folgt daraus, daß er eigenmächtig seinen Posten verlassen dürfe? Nein, er hat eben nicht die freie Verfügung über sich selbst. Aehnlich verhält es sich mit dem Menschen seinem höchsten Herrn gegenüber.

d) Zur Beschönigung des Selbstmords hat man auch auf das Beispiel einiger Heiligen hingewiesen, die selbst direct den Tod suchten. So soll die hl. Apollonia sich selbst in die für sie bereiteten Flammen gestürzt haben. Doch läßt sich vielleicht sagen, die Heilige habe nicht den Tod selbst beabsichtigt, sondern sie habe sich nur aus Zartgefühl von den Henkern nicht wollen berühren lassen. Oder man kann annehmen, Gott selbst habe die Heilige zu ihrer That angetrieben. Als Herr über Leben und Tod kann Gott jeden Menschen abrufen, wann er will; er kann auch dem Menschen selbst befehlen, seinem irdischen Leben ein Ende zu bereiten. Eine solche Selbsttödtung auf Gottes Geheiß ist kein Eingriff in das Eigenthumsrecht

---

[1] Ethic. Nic. III, 11, 1116 a. 12: Τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἢ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ. Μαλακία γὰρ τό φεύγειν τὰ ἐπίπονα, καὶ οὐχ ὅτι καλὸν ὑπομένει, ἀλλὰ φεύγων κακόν. Treffend sagt der Dichter Martial (l. XI. epist. 57):

Rebus in angustis facile est contemnere vitam.
Fortiter ille facit, qui miser esse potest.

Gottes und mithin kein sündhafter Selbstmord. Es ist endlich auch nicht ausgeschlossen, daß der eine oder andere aus schuldlosem Irrthum so gehandelt habe. Denn ihr Loos war doch entschieden; es handelte sich nur darum, ob sie sich selbst in die Flammen stürzen durften oder zuwarten mußten, bis wenige Augenblicke später der Henker sie mit Gewalt hineinstürzte.

Zweiter Artikel.

Positive Pflichten in Bezug auf Leben und Gesundheit.

1. Wir sollen nicht bloß unser eigenes Leben und unsere Gesundheit nicht schädigen, sondern wir haben auch die Pflicht, *positiv* für die Erhaltung derselben zu sorgen.

Leben und Gesundheit sind uns zur Erfüllung der uns von Gott zugewiesenen Aufgabe verliehen. Sie müssen also erhalten werden. Nun aber erheischt diese Erhaltung ihrer Natur nach positive Sorge. Also schließen wir mit Recht, daß Gott auch diese Sorge von uns verlangt. Diesen Willen erkennen wir ferner aus dem unzerstörbaren Naturtrieb nach Gesundheit und Wohlergehen. Endlich zeigt uns auch der Umstand, daß Gott die der Erhaltung nöthigen Bethätigungen mit Genuß verbunden, seine Absicht, uns zu denselben anzuhalten.

2. Auf die Frage, *wie weit* diese positive Pflicht der Sorge für die Erhaltung von Gesundheit und Leben gehe, läßt sich mit dem allgemeinen Grundsatz antworten: *Man ist nur zum Gebrauch der gewöhnlichen Mittel der Selbsterhaltung verpflichtet.*

Unter *gewöhnlichen* Mitteln der Selbsterhaltung versteht man solche, die ohne zu große Anstrengung und Kosten zu beschaffen sind und durchschnittlich von vernünftigen Leuten in ähnlicher Lage angewendet zu werden pflegen. Die bewußte Vernachlässigung solcher Mittel käme unter Umständen einer bewußten Selbsttödtung gleich.

Wir sind also zum Gebrauch *außergewöhnlicher*, schwieriger Mittel nicht verpflichtet. Eine solche Pflicht würde das Durchschnittsmaß der Kräfte übersteigen und das Leben zu einer unerträglichen Last machen. In der That, hätten wir allgemein die Pflicht, auch außergewöhnliche Mittel zur Erhaltung unserer Gesundheit zu gebrauchen, so wären wir auf Schritt und Tritt in unseren Bewegungen und Arbeiten gehindert, und die Gesundheit würde fast alle unsere Sorge in Anspruch nehmen. Die Erde würde unter dieser Voraussetzung zu einer großen Heilanstalt, in der die Aerzte und Apotheker die erste Rolle spielten. Anstrengende und gefährliche Arbeiten, die doch zum Wohle der menschlichen Gesellschaft in unzähligen Fällen nöthig oder wenigstens sehr nützlich sind, wären von vornherein ausgeschlossen, an Handel und Industrie wäre kaum zu denken.

3. Aus dem aufgestellten Grundsatz läßt sich leicht im einzelnen bestimmen, was man in Bezug auf die Pflege des Leibes zu thun und zu meiden hat.

a) Vor allem darf niemand ohne wichtigen Grund sich augenscheinlicher Lebensgefahr aussetzen. Tollkühne Seiltänzereien und andere offenbar lebensgefährliche Spiele sind ein Frevel am eigenen Leben.

b) Niemand ist an und für sich zu sehr gefährlichen und schmerzlichen chirurgischen Operationen *verpflichtet*, um dadurch sein Leben zu retten. Denn ein Mittel, das mit großer Lebensgefahr verbunden und äußerst schmerzlich ist, gehört nicht zu den gewöhnlichen Mitteln der Selbsterhaltung. Ebenso ist ein Mitglied einer Familie nicht zum Gebrauch sehr kostspieliger Heilmittel verpflichtet, wenn dadurch das Vermögen der Familie übermäßig erschöpft würde. Natürlich ist die Pflicht der Selbsterhaltung nicht für alle dieselbe. Ein Vater, dem die Ernährung und Erziehung seiner Kinder obliegt, hat eine größere Pflicht der Selbsterhaltung als ein anderer, der für niemand zu sorgen braucht.

c) Uebermäßige *Bußübungen* durch Fasten, Nachtwachen und andere Kasteiungen, welche die Gesundheit zusehends schwächen und untergraben, sind an und für sich, und abgesehen von besonderer göttlicher Eingebung, unvernünftig und unerlaubt. Dagegen sind derartige Bußwerke innerhalb gewisser Schranken mit einer vernünftigen Sorgfalt für die Gesundheit sehr wohl verträglich. Die größten christlichen Asceten haben nicht selten ein sehr hohes Alter erreicht. Der hl. Romuald hat nahezu ein Jahrhundert lang sehr strenge Abtödtung geübt. Uebrigens möchten wir an diejenigen, welche sich für die Gesundheit der christlichen Büßer so besorgt zeigen, die Frage richten, warum sie denn für die Gesundheit so vieler Arbeiter in Fabriken und Bergwerken nicht dieselbe Sorgfalt bekunden? Es ist bekannt, daß viele Beschäftigungen häufige Krankheiten, Verkrüppelung des Körpers, Unfälle, größere Sterblichkeit, kürzere Lebensdauer, die Erzeugung schwächlicher Kinder zur Folge haben, besonders wenn sie in schlecht gelüfteten, überheizten, spärlich beleuchteten Räumen und in ungünstiger Körperstellung vorgenommen werden müssen. Wenn man nichts Böses darin findet, daß ganze Menschenklassen um eines manchmal armseligen Lohnes willen ihr Leben der Gefahr aussetzen, warum eifert man dann gegen diejenigen Christen, welche um der Tugend und des ewigen Lohnes willen Buße üben?

4. Die Sorge für das leibliche Leben umfaßt nicht bloß die Sorge für die Gesundheit, sondern auch die Sorge für den ganzen äußern Menschen. Der menschliche Leib ist nicht bloß das Werkzeug, sondern auch die *Hülle* und der *Spiegel* der geistigen Seele; er ist ein *Theil* des vernunftbegabten Wesens, und deshalb ist auch in Bezug auf das äußere Verhalten nicht alles in das reine Belieben des Menschen gestellt. Von den Pflichten der Bescheidenheit war schon früher die Rede. Wir können uns deshalb hier mit einigen Bemerkungen über die *Kleidung* begnügen.

Die Kleidung soll so sein, wie es sich für einen vernünftigen Menschen nach der Verschiedenheit seines Standes, Ranges und Geschlechtes schickt. Dieser Anforderung wird sie genügen, wenn sie ihrem *dreifachen Zweck* entspricht. Der *erste Zweck* der Kleidung ist der *Schutz* des Leibes gegen die Ungunst der Witterung. Der *zweite* ist der *Anstand*. Selbst die rohesten Völker suchen zu verhüllen, was die Natur zu verbergen gebietet. Aber ein höher gesittetes Volk darf sich damit nicht begnügen. Es soll alles verhüllen, was die unordentliche Lust erregen kann. Naturgemäß erwartet man in dieser Beziehung besondern Zartsinn vom weiblichen Geschlechte. Zu bedauern ist, daß

die höheren Stände, die den übrigen ein gutes Beispiel geben sollten, für sich das Vorrecht in Anspruch nehmen, sich nicht selten über die einfachsten Anforderungen der Sittsamkeit hinwegzusetzen. Der dritte Zweck der Kleidung ist der Schmuck des Leibes. Die Kleidung soll den Leib nicht unnütz einhüllen, sondern ihm als Zierde dienen. Deshalb ist sowohl übertriebene Nachlässigkeit, Unreinlichkeit und Unordnung als die übertriebene Putz- und Modesucht tadelnswerth. Verzeiht man übrigens dem weiblichen Geschlecht in etwa die ängstliche Sorge für Putz als angeborene Schwäche, so macht sie den Mann zum lächerlichen Stutzer.

Drittes Kapitel.

Pflichten in Bezug auf die äußeren Güter.

Erster Artikel.

Die Sorge für Ehre und guten Ruf.

Die äußeren Güter, für die der Mensch zu sorgen im allgemeinen verpflichtet ist, sind: Ehre und guter Ruf, ein bestimmter Berufsstand und äußere Glücksgüter. Zuerst von der Ehre und dem guten Ruf.

1. Nach der Wortbedeutung bezeichnet Ruf (fama) zunächst die Art und Weise, wie andere in ihren Reden über uns urtheilen. Genau genommen aber besteht der Ruf hauptsächlich in der Meinung oder Schätzung, welche andere von uns und unserem Werthe haben. Der Ruf kann gut oder schlecht sein. Der gute Ruf, der auch schlechthin Ruf genannt wird, ist also die gute Meinung, welche andere wegen irgend eines Vorzuges von uns haben; der schlechte Ruf dagegen ist die schlechte Meinung anderer über uns wegen gewisser Fehler und Mängel. Der Ruf besteht eigentlich nicht in dem Urtheil eines Einzelnen über uns, sondern im Urtheile vieler, das sich naturgemäß im Reden kundgibt (daher auch Leumund genannt). Weil aber dieses Urtheil vieler aus gleichartigen Theilen besteht, so kann schon ein einzelnes Urtheil als der gute Ruf in seinem Anfang angesehen werden[1].

Vom Ruf unterscheidet sich die Ehre. Diese ist die äußere Bezeugung der guten Meinung oder Hochachtung, welche andere von uns haben. Sie setzt also ihrer Natur nach den guten Ruf voraus oder enthält vielmehr denselben an und für sich als Theil und fügt ihm die äußere Kundgebung hinzu. In diesem Sinne ist die Ehre mehr werth als der gute Ruf allein. Zuweilen wird jedoch die Ehre ausschließlich nur für die äußere Bezeugung der Achtung genommen, und in dieser Bedeutung ist sie von geringerem Werth als der gute Ruf.

2. Der gute Ruf setzt in demjenigen, der ihn besitzt, irgendwelche wirkliche oder angenommene Vorzüge oder Vollkommenheiten voraus. Diese Vollkommenheiten bilden die Grundlage des guten Rufes. Die vorzüglichste Grundlage des guten Rufes ist die Tugend, aber auch andere Vorzüge können

[1] De Lugo, De iustit. et iure, disp. 14 s. 1 n. 1.

einen guten Ruf begründen: Weisheit, Scharfsinn, Gelehrsamkeit, Beredsamkeit, Geschicklichkeit in seinem Beruf, Stärke, Schönheit, Adel, Reichthum u. s. w.

Je nach der Verschiedenheit des Grundes, auf den sich der gute Ruf stützt, unterscheidet man verschiedene Arten von Ruf. So gibt es einen guten Ruf in *sittlicher Beziehung*, der sich auf den sittlichen Werth eines Menschen gründet und auch guter, unbescholtener Ruf oder guter Leumund einfachhin heißt; es kann aber jemand auch einen guten Ruf haben als Richter, Arzt, Lehrer, Künstler, Handwerker, Politiker, Schriftsteller u. s. w. Im Deutschen gebrauchen wir zur Bezeichnung der verschiedenen Arten von gutem Ruf vielfach den Ausdruck *Ehre*. So reden wir von sittlicher Ehre, Standesehre; wir sagen, jemand sei in seiner Ehre als Geschäftsmann, als Vater, als Bürger, Beamter angegriffen. Genau genommen müßten wir in diesen Fällen von gutem Ruf und nicht von Ehre reden. Zwar wird meistens auch die Ehre angegriffen, aber die Hauptsache, die man angegriffen hat, und die auch zuweilen *allein* angegriffen worden, ist der *gute Ruf*. Wenn jemand wegen irgend einer Verleumdung behauptet, er sei in seiner Ehre angegriffen, will er nur sagen, man habe die gute Meinung zerstört, welche andere von ihm hatten.

Wir handeln im folgenden *hauptsächlich* vom guten Ruf in sittlicher Beziehung, ohne jedoch die anderen Arten von Ruf auszuschließen. Denn auch die letzteren sind sehr oft dem Menschen zur Erfüllung seines Berufes nothwendig.

3. Weit entfernt, tadelnswerth zu sein, ist das *mäßige Streben nach gutem Ruf* geradezu Pflicht. Nicht umsonst mahnt die Schrift: „Trage Sorge für einen guten Namen.“[1] Die Ursache hiervon ist, weil der gute Ruf im allgemeinen ein nothwendiges Mittel zu seiner Erhaltung und zur Erfüllung seines Berufes ist, und zwar aus einem *doppelten Grund*:

Der gute Ruf ist *erstens* eine mächtige Schutzwehr des sittlich guten Lebens. Wer gar nichts mehr an seinem Rufe zu verlieren hat, ist ohne sittlichen Halt; der Abgrund der Verworfenheit öffnet sich schrankenlos vor ihm. Die berufsmäßigen Gauner und Dirnen sind die charakteristischen Gestalten dieser Art. Thatsächlich wird auch durch die Furcht vor Schande oder Verlust des guten Rufes unzähliges Böse verhindert und viel Gutes bewirkt. Man denke nur an die Furcht vor Amtsentlassung, Zurücksetzung, Ausschließung aus einer Gesellschaft, die Furcht vor der Schande der Armuth, des Zuchthauses, ja selbst die Furcht, in der Presse oder in öffentlichen Versammlungen an den Pranger gestellt zu werden. Es ist das allerdings ohne Beziehung auf höhere Zwecke kein sehr edler Beweggrund, ebenso wenig als die Furcht vor anderen irdischen Strafen und Verlusten; aber die Menschen bedürfen nun einmal durchschnittlich eines solchen Zaumes.

Ja noch mehr. Ohne das „mild erwärmende Feuer“, den Trieb nach Achtung und Ehre wären viele der herrlichsten Großthaten der Welt nie zu stande gekommen. Der wahrhaft Tugendhafte wird bei der menschlichen Ehre

[1] Sirach 41, 15.

nicht stehen bleiben, sondern alle Ehre auf Gott, den Urquell alles Guten, hinordnen; aber es lag gewiß in der Absicht der göttlichen Vorsehung, sich auch dieses Strebens nach Auszeichnung und Ehre zu bedienen, um die Menschen zu rastlosem Schaffen, zum Vollbringen großer Thaten anzutreiben.

Hiermit stehen wir schon beim zweiten Grund, um dessentwillen der gute Ruf dem Menschen nothwendig ist. Er bildet die unentbehrliche Voraussetzung, sozusagen den Boden für seine gesellschaftliche Stellung und Wirksamkeit. Gute Menschen gehen nur mit denen gern um, die in gutem Rufe stehen. Kommt jemand in üblen Ruf, so ziehen sich seine Bekannten und Freunde von ihm zurück, er wird in den besten Kreisen nicht mehr geduldet. Dadurch wird er des Trostes und der Kraft beraubt, den die Gesellschaft guter Menschen gewährt. Ohne guten Ruf ist es ferner unmöglich, wichtigere und einflußreichere Aemter und Vertrauensposten zu erlangen oder segensreich zu verwalten, weil man dem übel Beleumundeten kein Vertrauen entgegenbringt. Ein Vorgesetzter, Verwalter, Richter, Priester, Kaufmann u. s. w. kann ohne guten Ruf gar nicht bestehen. Selbst der einfachste Bediente und Handlanger wird in seiner Stellung unmöglich, wenn er in sittlicher Beziehung oder auch in Bezug auf Fähigkeit, Kraft, Gesundheit seinen guten Ruf einbüßt.

4. Trotz dieser allgemeinen Pflicht der Sorge für den guten Ruf gibt es doch Fälle, wo man aus höheren Gründen lobenswerth auf das Streben nach Erhaltung oder Erwerbung des guten Namens verzichten darf. So kann es geschehen, daß jemand unschuldig verleumdet wird und dadurch an seinem guten Rufe schwere Einbuße erleidet, ohne deshalb verpflichtet zu sein, auf Wiederherstellung desselben zu dringen. Er kann lobenswerth und verdienstlich aus Liebe zu Gott den Verlust seiner Ehre mit Geduld ertragen. Es wird natürlich vorausgesetzt, daß ihm wegen besonderer Umstände der gute Ruf zur Erfüllung seiner Standespflichten nicht nöthig sei.

Zweiter Artikel.

Von der Sorge für den Berufsstand und die äußeren Glücksgüter.

I. 1. Der Mensch ist zur Arbeit geboren (47), und zwar auch zu gesellschaftlich nützlicher Arbeit. Wie er in der Gesellschaft wurzelt und aus ihr seine geistige und leibliche Nahrung zieht, so soll er hinwiederum durch nützliche Gegenleistungen seine Schuld an dieselbe abtragen. Diese Leistungen setzen aber durchschnittlich einen bestimmten Stand und Beruf in der Gesellschaft voraus. Deshalb hat jeder die Pflicht, irgend einen passenden Berufsstand zu ergreifen.

2. Die große Masse der Menschen wird sich wohl immer mit ihrer Hände Arbeit den nöthigen Lebensunterhalt verschaffen müssen. Daraus erwächst ihnen die Pflicht, irgend ein Handwerk, ein Gewerbe oder eine Kunst zu erlernen, durch die sie in Stand gesetzt werden, sich und ihre Familie gebührend zu ernähren. Es ist eine Versündigung des Menschen gegen sich und die Gesellschaft, wenn er es unterläßt, die ihm gebotene Gelegenheit zur Erwerbung einer gesicherten Lebensstellung zu ergreifen. Niemand hat ein Recht zum „Vagabundiren“. Solche durch eigene Schuld berufslose „Bummler“ werden

mit Recht als eine gesellschaftliche Gefahr betrachtet und polizeilich verfolgt. Sie gehen auch meistens sittlich zu Grunde.

Aber auch diejenigen, welche durch Reichthum der Sorgen für den Unterhalt enthoben sind, sollen sich einer angemessenen Berufsarbeit hingeben, in der sie eine passende Beschäftigung finden und sich irgendwie als nützliche Glieder der Gesellschaft erweisen.

3. Unter nützlichen Berufen darf man jedoch nicht mit unseren Materialisten bloß solche verstehen, die Brod und Kartoffeln produciren. Der Mensch lebt nicht allein vom Brode, er hat auch höhere geistige und sittliche Bedürfnisse. Dies sei nicht nur in Bezug auf solche gesagt, die sich der Pflege von Kunst und Wissenschaft widmen, sondern auch auf solche, die aus Liebe zu Gott alles verlassen, um sich ausschließlich dem Dienste Gottes, dem Streben nach Vollkommenheit, der Arbeit am Seelenheile zu widmen. Wenn je, so hat heute die in Sinnengenuß und Laster versunkene Welt das Gebet und das Beispiel heldenmüthiger Entsagung nothwendig. Die armen „Bettelmönche" haben übrigens mehr zur Förderung der Cultur in Kunst und Wissenschaft geleistet als die meisten von denen, die mit Ingrimm und Verachtung von ihnen reden.

4. Welchen von den vielen möglichen Berufen soll sich jeder wählen? Darauf läßt sich nur antworten: sittlich unerlaubte und unnütze Berufe sind von vornherein ausgeschlossen. Unter den übrigen soll sich jeder einen *passenden* Beruf wählen, in dem er am sichersten sein ewiges Ziel erreichen und zugleich der Gesellschaft am meisten nützen kann. Dadurch werden von der Wahl alle Berufe ausgeschlossen, für die jemand die erforderlichen Tugenden, Talente, Charaktereigenschaften und sonstigen Erfordernisse nicht hat und sich nicht erwerben kann. Infolge des falschen Bildungstriebes wird hierin heute vielfach gefehlt. Man klagt darüber, daß die niedrigeren Verrichtungen, so nützlich und nothwendig sie der Gesellschaft auch sein mögen, kaum mehr die nöthigen Kräfte finden. Das bißchen Schulbildung und der große Dünkel macht alle zu vornehm und gelehrt, um sich mit solchen niedrigen Arbeiten abzugeben. Alles drängt sich zu den höheren Stellungen. Jeder will lieber wenigstens „Schreiber" in einer Beamtenstube oder bei einem Kaufmann werden als ein ehrsames Handwerk ergreifen, bei dem man schwielige Hände bekommt.

II. 1. Unter äußeren *Glücksgütern* verstehen wir hier alle äußeren Mittel unserer Erhaltung und Entwicklung, wie Wohnung, Nahrung, Kleidung, Werkzeuge u. s. w. Es bedarf wohl keines Beweises, daß jeder — von besonderen Verhältnissen abgesehen — zum Erwerb äußerer Güter verpflichtet ist. Denn das ergibt sich unmittelbar aus der Pflicht der Selbsterhaltung. Die äußeren Besitzgüter fallen uns nicht von selbst in den Schoß. Wir müssen Hände und Füßen regen, um sie zu erwerben.

2. Der Erwerbstrieb ist übrigens so stark und allgemein, daß er eher eines Zügels als einer Nachhilfe bedarf. Wir wollen uns deshalb nur mit der Frage beschäftigen, wie weit diese Pflicht der Beschaffung äußerer Güter reiche. Den sichern Maßstab für diese Pflicht gibt einzig das *Bedürfniß*. *Nur so weit sind wir nach irdischen Gütern zu streben verpflichtet, als sie uns zur Erfüllung unserer Berufspflichten*

nothwendig sind. Weil diese Bedürfnisse verschieden sind, ist auch jene Verpflichtung nicht für alle dieselbe. Wer für sich allein sorgen muß, hat in dieser Beziehung eine geringere Verpflichtung als ein anderer, dem die Sorge für eine Familie obliegt.

Ueber dieses Maß des Bedürfnisses hinaus nach irdischen Gütern zu streben, ist zwar nicht verboten, aber jedenfalls keine Pflicht. Eine solche Pflicht wäre dem Menschen ein Hinderniß auf dem Wege sittlicher Vervollkommnung; sie würde ihn zum Nachtheil höhern Strebens an den Dienst der äußeren Güter fesseln. Ja an und für sich ist der Verzicht auf das unnöthige Streben nach irdischem Besitz ein mächtiges Mittel auf dem Wege der Tugend, weil er viele Hindernisse des Guten und Fallstricke des Bösen beseitigt. Das Streben nach irdischem Besitz erfüllt das Herz mit zeitlichen Sorgen und bewirkt, daß man leicht sowohl in Bezug auf das Maß als die Art und Weise des Erwerbes die erlaubten Schranken überschreitet [1]. Wer dagegen diese Sorge von sich wirft, befreit sich von einem schweren Ballast, so daß er ungestört und ungetheilt dem Dienste Gottes und des Nächsten obliegen kann.

3. Hieraus ersieht man, daß die evangelische Armuth — soweit nicht besondere Standespflichten entgegenstehen — anstatt der Vernunft zu widerstreiten, ihr vollkommen entspricht. Wer um der Liebe Christi willen alles verläßt, ist tausend lästige Sorgen los, die mit dem Vermögenserwerb unzertrennlich verbunden sind. Er kann sich ungetheilt dem Dienste Gottes hingeben und findet zugleich in der Armuth eine beständige Gelegenheit der Selbstverläugnung, der Demuth und des Gottvertrauens, und ein überreicher Lohn wird ihm nach Christi Verheißung für seine Entbehrungen im Himmel zu theil werden. Die evangelische Armuth ist übrigens bloß ein Rath. Niemand ist dazu verpflichtet. Durch denselben wird auch das vernünftige, mäßige Streben nach Besitz keineswegs verurtheilt. Die Neigungen und Bedürfnisse sorgen schon dafür, daß es nie an solchen fehlt, die mit aller Kraft dem Erwerb irdischer Güter obliegen.

4. Roscher [2] wirft dem canonischen Recht, d. h. in seinem Sinne der katholischen Kirche vor, sie lehre die Weltverachtung und erweise sich dadurch als ein Hinderniß für die volkswirthschaftliche Entwicklung der Gesellschaft.

Aber die Kirche lehrt nicht die Welt selbst verachten, sondern nur den Besitz irdischer Güter, und auch diesen nicht absolut, sondern nur relativ, insofern er uns hinderlich ist für den Erwerb höherer Güter. Die Welt in sich selbst verachten oder geringschätzen wäre geradezu unsinnig. Ist denn die Welt mit all ihrer Ordnung, Schönheit, Mannigfaltigkeit, Größe nicht ein wundervolles Kunstwerk Gottes, das uns laut die Weisheit und Güte des Schöpfers verkündet? Wer hat die Armuth glühender geliebt und

[1] 1 Tim. 6, 9: „Die reich werden wollen, fallen in Versuchung und Fallstricke des Teufels und viele unnütze und schädliche Begierden, welche die Menschen in Untergang und Verderben stürzen; denn die Wurzel aller Uebel ist die Habsucht."

[2] Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland S. 5.

vollkommener geübt als der „Arme von Assisi“? Und doch, wer war ein größerer Bewunderer und Liebhaber der Schönheiten und Vollkommenheiten der Natur? Wer lebte in einem innigern, lebensvollern Verkehr mit ihr als er? Die geringste Blume des Feldes redete ihm von der Schönheit und Liebe Gottes, erhob ihn zu den tiefsten Betrachtungen und vermochte ihm Thränen der Liebe und Dankbarkeit zu entlocken. Die Vögel des Himmels jauchzten sich auf sein Geheiß um ihn, um im Bunde mit ihm ihrem Schöpfer ein Loblied zu singen. Kann man nicht eher denjenigen, denen die ganze Welt nichts als ein unermeßlicher, vom blinden Zufall beherrschter Atomwirbel ist, vorwerfen, daß sie die Welt im eigentlichen Sinne verachten lehren? Also die Kirche predigt nicht die Verachtung der Welt in sich, sondern nur die Verachtung des ausschließlichen Eigenthums von Vermögensgütern, und zwar nur *relativ*, insofern der Eigenthumsbesitz ein Hinderniß für höhere Güter ist. Sie läugnet also weder die Erlaubtheit noch auch die vielen, ja den meisten obliegende Pflicht, sich irdische Güter als Eigenthum zu erwerben. Aber sie gebietet, in diesem Streben die rechten Schranken zu beobachten, d. h. *die himmlischen Güter höher zu schätzen als die irdischen*; und dementsprechend *empfiehlt* sie auch denen, welche die Kraft dazu finden, dem armen Heiland in Armuth zu folgen, um so sicherer und reichlicher der himmlischen Güter theilhaftig zu werden. Hierin thut sie nichts, als was Christus selbst gethan, der die Armen im Geiste selig gepriesen[1] und dem reichen Jüngling als Weg der Vollkommenheit die Armuth empfohlen hat[2].

Daß in einem solchen Verhalten keine *absolute* Verachtung des Besitzes irdischer Güter liege, mag uns ein Vergleich erläutern. Denken wir uns einen Reichen, der an königlich besetzter Tafel sitzt und unten auf der Straße einen Knaben sich vergnügt in eine Melonenschnitte beißen sieht — so ungefähr, wie ihn Murillo gemalt —: wird er den Knaben um seinen Leckerbissen beneiden oder sich denselben zu erwerben suchen? Wohl kaum. Wird er deshalb den Knaben verachten oder ihn verurtheilen, weil er an seiner Schnitte Freude hat? Ebenso wenig. Nun, ähnlich ist es mit demjenigen, der um der Liebe Christi willen arm geworden. Er hat den Werth der geistigen und ewigen Güter erkannt, der unermeßlich den Werth aller irdischen Güter überragt. Er gleicht dem Reichen an königlich besetzter Tafel, der gerne auf die Melonenschnitte des armen Knaben verzichtet. Verachtet oder verurtheilt er deshalb die übrigen Menschen, die sich an der Melonenschnitte irdischen Besitzes erfreuen? Gewiß nicht, *solange sie dadurch nicht gehindert werden an der Erreichung der unvergänglichen Güter des Jenseits*.

---

[1] Matth. 5, 3. [2] Matth. 19, 21.

Drittes Buch.

Von den persönlichen Beziehungen der Menschen untereinander.

Erstes Kapitel.

Pflichten der Liebe und Wahrhaftigkeit.

Die Menschen sind ihrer Natur nach zum gesellschaftlichen Leben bestimmt (I, 20). Deshalb haben sie nothwendig Pflichten und Rechte gegeneinander, weil ohne dieselben ein geordnetes Zusammenleben vernünftiger Wesen unmöglich wäre.

Die Pflichten gegen die Mitmenschen lassen sich eintheilen in reine Gewissenspflichten und Rechtspflichten. Den letzteren entspricht auf seiten derjenigen, gegen die man verpflichtet ist, ein Recht, und zwar, da wir hier von den persönlichen Beziehungen der Menschen untereinander reden, ein strenges, auf die ausgleichende Gerechtigkeit sich stützendes Recht. Den ersteren dagegen entspricht kein Recht. Ihre Verletzung verstößt daher aus sich nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern gegen eine andere, der Gerechtigkeit verwandte Tugend (I, 450), z. B. die Dankbarkeit, Treue, Wahrhaftigkeit u. s. w.

Wir werden zuerst von den reinen Gewissenspflichten handeln, und zwar nur von den Pflichten der Liebe und Wahrhaftigkeit, weil die übrigen minder wichtig sind und sich aus dem über die Liebe und Wahrhaftigkeit Gesagten leicht verstehen lassen.

Erster Artikel.

Pflichten der Nächstenliebe.

§ 1.

Von der Pflicht der Nächstenliebe im allgemeinen.

1. Wie in Bezug auf uns selbst, so ist die Liebe auch in Bezug auf die Mitmenschen die Quelle der reinen Gewissenspflichten. Das allgemeine Gebot der Nächstenliebe lautet: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Die Worte „wie dich selbst" bedeuten hier nicht die Gleichheit, sondern die Aehnlichkeit der Liebe. Wir sollen den Nächsten nicht in demselben Maße lieben wie uns selbst, sondern ähnlich wie uns selbst. Die Liebe zu uns soll das Vorbild der Liebe zum Nächsten sein[1].

Schon hieraus erhellt, daß die Liebe zum Nächsten eine Liebe des Wohlwollens oder der Freundschaft (I, 57) sein soll. Wir lieben uns selbst mit der Liebe des Wohlwollens; ähnlich sollen wir auch unserem Nebenmenschen

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 26 a. 4.

wohlwollende Liebe entgegenbringen. Wir sollen ihm um seiner selbst willen zugethan sein und Gutes wünschen.

2. Der Grund der allgemeinen Nächstenliebe ist, weil alle Menschen Brüder und Glieder der einen großen Gottesfamilie sind. Wir betrachten es als selbstverständlich, daß die Glieder einer Familie, in deren Adern gleiches Blut rollt, sich einander lieben. Nur auf dem Boden wahrer gegenseitiger Liebe kann auch ein glückliches Familienleben erblühen. Aehnliches gilt in Bezug auf die große Familie der Menschen, die alle denselben Schöpfer und Vater im Himmel und dieselben Stammeltern auf Erden haben, dieselbe Menschennatur und dadurch die Ebenbildlichkeit Gottes in sich tragen und demselben gemeinsamen Endziele zustreben. Auch sind sie durch angeborene Neigungen und Bedürfnisse auf gegenseitige Hilfe und Unterstützung angewiesen. Deshalb soll eine gemeinsame Liebe alle umschlingen. Die Liebe muß gewissermaßen den Kitt abgeben, der die Menschen vereint und zusammenhält. Würde die Liebe von der Erde verschwinden, so müßte ein allgemeiner Krieg aller gegen alle ausbrechen.

Der hier angeführte Grund gilt sowohl für die, welche schon glücklich am Ziele ihrer Laufbahn angelangt sind, als für jene, die noch auf Erden ihrer ewigen Heimat zupilgern; deshalb darf kein Mensch auf Erden, selbst unser ärgster Feind nicht, von dieser allgemeinen Liebe und den gewöhnlichen Liebeserweisen, die man allen zu gewähren pflegt, ausgeschlossen werden. Denn auch unser Feind ist und bleibt Glied derselben Familie. Er soll nach Gottes Absicht gemeinsam mit uns hienieden die ihm gestellte Aufgabe lösen und einstens mit uns am Throne Gottes stehen.

Es wäre ein Irrthum, zu meinen, die Feindesliebe sei ein ausschließlich christliches Gebot. Freilich finden wir sie thatsächlich kaum irgendwo außerhalb des Christenthums in Uebung. Trotzdem ist die Feindesliebe ein allgemein menschliches und durch die bloße Vernunft erkennbares Gebot oder eine Forderung des Naturgesetzes. Dieses Gebot war auch im Alten Bunde nicht unbekannt. David hat es befolgt, und die Worte: „Du sollst deinen Feind hassen“ [1], sind nicht im Alten Testament enthalten, sondern waren ein auf falscher Erklärung beruhender Zusatz der Pharisäer.

3. Ausgeschlossen vom allgemeinen Gebot der Nächstenliebe sind bloß die Verworfenen, die im Zustande der Feindschaft Gottes aus diesem Leben geschieden und für immer aus der Gottesfamilie ausgestoßen sind. Die Liebe der Freundschaft setzt ihrer Natur nach eine gewisse Zusammengehörigkeit der Liebenden voraus, auf Grund deren sie sich gegenseitig ihre Güter mitzutheilen suchen. Eine solche Zusammengehörigkeit fehlt aber zwischen den Lebenden und den schon Verworfenen. Diese sind abgeschnitten von dem gemeinsamen Familienverband und nicht mehr fähig jenes höchsten Gutes, des beseligenden Besitzes Gottes, das die wahre Freundschaftsliebe vor allem dem Freunde zu verschaffen sucht.

4. Gegen die oben ausgesprochene Behauptung, die Nächstenliebe solle der Liebe zu uns selbst nicht gleich, sondern bloß ähnlich sein, ließe sich ein-

[1] Matth. 5, 43.

wenden, jeder Mensch habe dieselbe Natur, denselben Ursprung, dasselbe Ziel wie wir, also solle man sich und andere mit der gleichen Liebe umfassen.

Der Grad der Liebe richtet sich nach dem Grade der Zugehörigkeit zu dem Liebenden. Und in dieser Beziehung haben wir natürlich den Vorzug vor unserm Nächsten. Wir sind mit uns dieselben, der Nächste aber ist uns bloß ähnlich.

5. Die Nächstenliebe muß eine gewisse Ordnung in Bezug auf die zu Liebenden einhalten. Nicht alle stehen uns gleich nahe. Je inniger aber jemand mit uns verbunden ist, um so mehr Liebe schulden wir ihm. Die Eltern verdienen also in unserer Liebe den Vorzug vor unseren Geschwistern, und diese wieder vor den entfernteren Verwandten, die Angehörigen desselben Vaterlandes unter sonst gleichen Umständen vor den Fremden. Ein anderer Maßstab der Liebe, der mit dem vorigen in inniger Beziehung steht, ist die Verbindung mit Gott. Je näher jemand Gott steht, oder je mehr er von Gott geliebt wird, um so mehr verdient er auch unsere Achtung und Liebe.

In Bezug auf die werkthätigen Aeußerungen der Liebe gibt es noch einen besondern Grund, der uns nöthigt, eine bestimmte Ordnung einzuhalten. Da unsere Mittel gering und bald erschöpft sind, so können wir nicht allen Menschen in derselben Weise unsere werkthätige Liebe angedeihen lassen, wir müssen deshalb eine Auswahl treffen. Bei dieser Auswahl kommen diejenigen zunächst in Betracht, die von Gott in besonderer Weise unserer Sorge anvertraut sind, und dann diejenigen, die der Hilfe am meisten bedürfen. Es kann also geschehen, daß wir gegen jemand eine größere Pflicht werkthätiger Liebe haben als gegen einen andern, den wir mehr zu lieben verpflichtet sind, weil der eine in größerer Noth oder mehr unserer Sorge anvertraut ist als der andere.

§ 2.

Von den Pflichten der Nächstenliebe im besondern.

1. Aus dem allgemeinen Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", lassen sich leicht die einzelnen negativen und positiven Pflichten der Nächstenliebe ableiten. Wir wollen, daß andere uns nichts Böses zufügen und daß sie uns in unseren Nöthen zu Hilfe kommen. So sollen wir uns auch gegen unsern Nächsten verhalten. Daher die beiden großen Grundsätze: „Was du nicht von anderen erleiden magst, das thue auch keinem andern", und: „Was du willst, daß dir geschehe, das thue auch anderen." Der erste Grundsatz enthält die negativen, der zweite die positiven Pflichten der Nächstenliebe. Die Uebertretung des zweiten verletzt nur die Liebe, die des ersten meistens auch die Gerechtigkeit.

2. Die wichtigsten negativen Pflichten der Nächstenliebe sind das Verbot des Hasses, des Aergernißgebens und der Mitwirkung zur fremden Sünde.

a) Der Haß der Feindschaft gegen den Nebenmenschen besteht in dem Wohlgefallen an dem Uebel des Nächsten als solchem, d. h. insofern es sein Uebel ist und bewirkt, daß es ihm schlecht ergeht. Ganz naturgemäß quellen

aus dieser Gesinnung des Hasses hervor: der Wunsch, daß ihm Uebles zustoße, und die Trauer, wenn ihm Gutes widerfährt. Diese Trauer heißt Neid, wenn sie das Gute des Nächsten zum Gegenstand hat, insofern dasselbe als eine Verminderung der eigenen Auszeichnung aufgefaßt wird. Doch ist nicht jeder Wunsch, daß dem andern Böses widerfahre, eine Wirkung des Hasses. Man kann zuweilen aus vernünftigen Gründen wünschen, daß jemand ein zeitliches Uebel widerfahre, damit er in sich gehe und sich bessere. Ebenso ist zuweilen der Wunsch gerechtfertigt, Gott möge einen gemeinschädlichen Menschen durch Heimsuchungen demüthigen oder auch von diesem Leben abberufen, damit er aufhöre, andere zu schädigen. Denn in diesen Fällen hat man nach der Voraussetzung kein Wohlgefallen an dem Uebel des Nächsten als solchem, man wünscht dasselbe nur, insofern es das nöthige Mittel zu höheren Gütern für ihn selbst oder für die Gesellschaft ist.

b) Aergerniß (scandalum) nennt man eine schlechte oder den Schein des Bösen an sich tragende Handlung, die dem Nächsten Gelegenheit oder Anlaß zur Sünde gibt. Nicht bloß an sich böse Handlungen können für den Nächsten Gelegenheit zur Sünde werden, sondern auch solche, die den Schein des Bösen an sich tragen. Man unterscheidet Aergerniß geben und nehmen (actives und passives Aergerniß). Wer einem andern Anlaß zur Sünde bietet, gibt Aergerniß; fällt dieser andere infolge davon in Sünde, so nimmt er Aergerniß. Ferner unterscheidet man directes und indirectes Aergerniß, je nachdem der Aergerniß Gebende den Fall des Nächsten beabsichtigt oder nicht. Wer einen andern durch Worte, Geberden oder Schriften zur Sünde zu verleiten sucht, z. B. zum Unglauben, zur Unzucht, zur Auflehnung gegen die rechtmäßige Obrigkeit, gibt directes Aergerniß. Wer hingegen etwas thut, voraus die Nebenmenschen voraussichtlich Anlaß zur Sünde nehmen, ohne daß er diese Sünde beabsichtigt, gibt indirectes Aergerniß. Das directe Aergerniß heißt teuflisches Aergerniß, wenn die Sünde des Nächsten insofern beabsichtigt wird, als sie eine Beleidigung Gottes oder Schädigung des Nächsten ist. Dasselbe setzt im Aergernißgeber Haß Gottes oder des Nächsten voraus.

Das directe Aergerniß ist immer eine Sünde gegen die Nächstenliebe. Wenn die Liebe jede Schädigung des Nächsten verbietet, so gilt dies ganz besonders in Bezug auf die Güter der Seele. Zur Verletzung der Liebe kommt dann noch die Verletzung jener Tugend hinzu, zu deren Uebertretung man den Nächsten zu verleiten sucht. Wer einen andern absichtlich zum Stehlen oder zur Unzucht verführt, verletzt nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit bezw. die Keuschheit. Man mag hieraus entnehmen, welch schwere Verschuldung sich Schriftsteller zuziehen, die durch ihre Schriften bei Unzähligen die guten Sitten oder den christlichen Glauben zu untergraben suchen. Das sind die eigentlichen Helfershelfer des großen Verführers von Anbeginn.

Durch das indirecte Aergerniß wird an und für sich nur die Nächstenliebe verletzt, nicht aber auch jene Tugend, gegen die sich der Nächste infolge des Aergernisses verfehlt. Die Sünde des Aergernisses hört ganz auf, wenn man aus genügenden Gründen eine an sich nicht schlechte Handlung setzt, an der sich andere voraussichtlich ärgern. Denn in dieser Voraussetzung wird der Fall des Nächsten nicht beabsichtigt, sondern nur aus triftigen Gründen

zugelassen. Es ist nicht meine Schuld, wenn der Nächste sich an einer nicht schlechten Handlung ärgert, zu deren Vollbringung ich genügende Gründe habe. Natürlich genügen nicht in allen Fällen dieselben Gründe. Je größer die Gefahr für den Nächsten ist, um so wichtigere Gründe sind erfordert.

Wir sagten *eine an sich nicht schlechte Handlung*; denn ist eine Handlung ihrer Natur nach schlecht, so bin ich verpflichtet, sie zu unterlassen. Vollbringe ich sie dennoch, so werde ich für die naturgemäßen voraussichtlichen Folgen derselben verantwortlich. Wer schlüpfrige Romane und Feuilletons schreibt, schamlose Gemälde verfertigt und ausstellt, wird der Mitschuldige der Sünden, zu denen er voraussichtlich Anlaß gibt. Er kann sich nicht damit entschuldigen, er habe aus guten Gründen gehandelt und die schlechten Folgen bloß zugelassen. Denn er war verpflichtet, die Handlung zu unterlassen.

c) Die *Mitwirkung zur fremden Sünde*, insofern sie sich vom Aergerniß unterscheidet, besteht darin, daß man jemand, der schon zur Sünde entschlossen ist, zu derselben *mithilft*. Während also das Aergerniß die Gelegenheit zur Sünde bietet und so den Willen zum Bösen veranlaßt, setzt die Mitwirkung zur fremden Sünde den Entschluß zum Bösen schon voraus und hilft ihn ausführen. Eine eigentliche *formelle* Mitwirkung, d. h. eine Handlung, die zur That des Nächsten, insofern sie sündhaft ist, beiträgt, ist immer unerlaubt. Wer einem andern ein Haus erbrechen hilft, *damit* er stehlen könne, ist der Mitschuldige des Diebstahls. Eine bloße *materielle* Mitwirkung, d. h. eine Mitwirkung zur Handlung des Nächsten, insofern diese nicht sündhaft ist, kann unter Umständen erlaubt sein. So könnte ein Diener, wenn er sonst sein Leben verlieren müßte, den Dieben die Hausthüre öffnen. Das Oeffnen der Hausthüre ist an sich nichts Böses, und der Diener öffnet die Thüre nicht in der Absicht, um die Diebe zu begünstigen, sondern um sein Leben zu retten[1].

3. Die *positiven* Pflichten der Nächstenliebe umfassen außer der innern wohlwollenden Gesinnung die Sorge für das *geistliche* und *leibliche* Wohl des Nächsten.

Wer leicht seinem Mitmenschen in schwerer geistlicher Noth helfen kann durch Entfernung einer sittlichen Gefahr oder sonstwie, ist dazu durch die Liebe verpflichtet. Ja in der *äußersten geistlichen Noth* muß man im Nothfall bereit sein, selbst sein Leben der Gefahr auszusetzen, wenn gegründete Aussicht auf Rettung des Nächsten aus dem ewigen Verderben vorhanden ist. So kann ein Priester zuweilen, auch abgesehen von jeder Amtspflicht, gehalten sein, mit Todesgefahr dem Nächsten in geistlicher Noth zu Hilfe zu eilen.

In Betreff der *leiblichen* Bedürfnisse des Nächsten sind folgende Grundsätze maßgebend:

a) Niemand ist durch das bloße Gebot der Liebe verpflichtet, dem Nebenmenschen von denjenigen Gütern mitzutheilen, die er zu seiner eigenen und der Seinen Erhaltung nothwendig braucht.

---

[1] S. *Alphons. Lig.*, Theol. mor. l. II. n. 66; *Lehmkuhl*, Theol. mor. I. n. 646.

b) Jeder soll dem Mitmenschen in der äußersten Noth, d. h. wenn dieser ohne seine Hilfe zu Grunde ginge, von jenen Gütern mittheilen, die zur Erhaltung der eigenen Familie nicht einfachhin nothwendig sind — soweit dies ohne schweren eigenen Nachtheil geschehen kann.

c) Wer mehr besitzt, als zur Befriedigung der standesgemäßen Bedürfnisse der eigenen Familie erforderlich ist, hat im allgemeinen die Pflicht, wenigstens zuweilen die Armen zu unterstützen. Natürlich je größer der Ueberfluß, um so größer ist auch die Pflicht.

Ueber dieses Maß hinaus scheint keine strenge Pflicht des Almosengebens vorzuliegen, besonders wenn die Reicheren zu hohen Armensteuern herangezogen werden. Doch scheint hier eine doppelte Bemerkung über die Bethätigung der Nächstenliebe am Platze zu sein.

Einerseits soll man nicht *blind* Almosen austheilen. Es ist unrecht, durch Almosen solche zu unterstützen, die arbeiten *können* und nur aus Arbeitsscheu den Bettel zum Gewerbe machen. Derartige Strolche unterstützen heißt dem Nichtsthun und Vagabundiren Vorschub leisten. Andererseits aber wird die wahre Nächstenliebe nicht bei der strengen Pflicht stehen bleiben, sondern darüber hinaus nach Kräften fremde Noth zu lindern suchen. Was kann es auch für ein edles Herz Schöneres geben als durch Wohlthaten andere trösten und glücklich machen! Wie könnte jemand, in dessen Herzen wahre Nächstenliebe brennt, es sehen, daß Hunderte in seiner Nähe in großer Noth schmachten, während er selbst im Ueberflusse lebt! Werden nicht die Thränen — und heute leider auch die Flüche dieser Unglücklichen — ihn bewegen, über das streng Nothwendige hinauszugehen?

Wer übrigens dem Beweggrund der Liebe sein Herz verschließt, sollte sich heute wenigstens durch das Selbstinteresse zu freigebiger Unterstützung fremder Noth bewegen lassen. Der Klassenhaß zwischen den Besitzenden und Besitzlosen, den Reichen und „Enterbten" wird mit jedem Tage ingrimmiger. In den untersten Volksschichten hat sich eine Unsumme von Erbitterung und Rachgier angesammelt und droht wie ein schlagendes Wetter loszubrechen. Ist es da nicht eine Pflicht der Selbsterhaltung für die Reichen, die Nothleidenden durch Milde und Freigebigkeit zu versöhnen und thatkräftig an der Aufbesserung ihres Looses mitzuwirken? Die Reichen täuschen sich bitter, die schon glauben genug gethan zu haben, wenn sie zuweilen hochmüthig ein paar Pfennige vom Balkon unter die hungrige Menge werfen.

Zweiter Artikel.

Pflicht der Wahrhaftigkeit.

§ 1.

Vorbegriffe.

1. Streng genommen, besteht die Pflicht der Wahrhaftigkeit bloß in der negativen Pflicht, nicht zu *lügen*. Man kann zwar zuweilen die positive Pflicht haben, die Wahrheit zu sagen, und diese Pflicht durch bloßes Schweigen übertreten. Aber durch bloßes Schweigen wird die *Wahrhaftigkeit* nicht

verletzt, sondern nur dadurch, daß man anders redet, als man denkt. Denn die moralische Wahrheit oder Wahrheit im Reden besteht in der Gleichförmigkeit zwischen Denken und Reden, und die Tugend der Wahrhaftigkeit in der Willensgeneigtheit, diese Gleichförmigkeit zu wahren (I, 274).

2. Lügen heißt, wie schon angedeutet, die Unwahrheit reden, oder genauer, so reden, daß Widerspruch herrscht zwischen dem, was man denkt und spricht. Nicht selten nennt man lügen bewußt die Unwahrheit reden, aber dieser Zusatz ist überflüssig, ja, genau gesprochen, unrichtig, weil er von vornherein die materielle Lüge von dem Begriff der Lüge ausschließt.

Was versteht man aber unter reden? In der gegebenen Begriffsbestimmung bezeichnet reden nicht jeden Gebrauch äußerer Zeichen und Worte, durch die wir unsere Gedanken irgendwie offenbaren. Wer laut für sich liest oder conjugirt, um sich in einer Sprache zu üben, redet nicht. Reden im eigentlichen Sinne heißt äußere Zeichen (Worte) gebrauchen, um durch dieselben jemand unsere Gedanken oder Ansichten mitzutheilen. Beim Reden sind die Worte die Vermittler oder Ueberbringer unserer Gedanken an den Angeredeten. Der Redende hat ferner wenigstens virtuell oder inhaltlich immer den Willen, daß man das Ausgesagte als seine Ansicht auf sein Ansehen hin annehmen könne. Wer also vor anderen declamirt oder eine Theaterrolle spielt oder vorher erklärt, er wolle jetzt Märchen und Fabeln erzählen, lügt nicht, obwohl das Gesagte unwahr ist. Denn er redet nicht im eigentlichen Sinn mit den Zuhörern. Er will ihnen nicht seine Ansichten mittheilen und von ihnen Glauben verlangen, sondern bloß mittheilen, was er oder andere dichterisch ersonnen haben.

3. Zur Lüge gehört nach der gegebenen Begriffsbestimmung zweierlei: a) der Wille, die Unwahrheit zu reden oder Worte als Vermittler unserer Gedanken zu gebrauchen, welche diesen Gedanken widersprechen; b) der thatsächliche Gebrauch von Worten und Zeichen, welche nach unserer Ansicht dem, was wir wirklich meinen, zuwiderlaufen. Aus diesen zwei Bestandtheilen folgt als naturgemäße Wirkung die Täuschung des Angeredeten.

Man kann in der Lüge eine zweifache Falschheit unterscheiden. Formell falsch ist eine Aussage, wenn sie nach der Ansicht des Redenden seinen Gedanken widerspricht; materiell falsch, wenn das Ausgesagte thatsächlich dem Sinne des Redenden zuwiderläuft. Es kann jemand den Willen haben, zu lügen, und zu dem Zwecke Worte gebrauchen, die nach seiner Ansicht seinen Gedanken widersprechen, aber dennoch aus zufälligen Ursachen, z. B. aus Unkenntniß der Sprache, die Wahrheit sagen. In diesem Falle haben wir die formelle Falschheit, aber nicht die materielle. Umgekehrt kann jemand, der die Wahrheit reden will, aus Unkenntniß der Sprache die Unwahrheit sagen. In diesem Falle haben wir bloß die materielle Falschheit. Die formell falsche Aussage heißt formelle Lüge, die materiell falsche dagegen materielle Lüge.

Nicht selten wird der Name materielle Lüge auf jede Rede ausgedehnt, welche dem objectiven Thatbestand nicht entspricht, auch wenn sie die Gedanken des Redenden vollkommen wiedergibt. Aber genau gesprochen ist das keine materielle Lüge. Die moralische Wahrheit hat es nur

mit der Gleichförmigkeit zwischen dem Denken des Redenden und seinen Worten zu thun. Ist hier sowohl nach der Meinung des Redenden als nach der Wirklichkeit vollständige Uebereinstimmung, so ist die moralische Wahrheit vollständig, gleichviel ob die Ansicht des Redenden wahr oder falsch und folglich auch seine Aussage dem objectiven Thatbestand entsprechend sei oder nicht. Wer also in einem Irrthum befangen ist und denselben in gutem Glauben richtig zum Ausdruck bringt, begeht, streng genommen, weder formell noch materiell eine Lüge.

Zum Wesen der Lüge gehört bloß die formelle Falschheit. Ob die materielle vorhanden sei oder nicht, ist für die Sündhaftigkeit der Lüge gleichgiltig und kommt nur wegen der allenfallsigen daraus folgenden Nachtheile für den Nebenmenschen in Betracht.

4. Manche fügen der Begriffsbestimmung der Lüge noch die Absicht, zu täuschen, bei, weil sie meinen, diese Absicht sei ein wesentlicher Bestandtheil der Lüge. Der hl. Thomas[1] und andere dagegen stellen dies in Abrede. Wir glauben, diese Ansichten lassen sich durch eine richtige Unterscheidung wohl vereinigen. Man muß unterscheiden zwischen dem, was in sich selbst (direct) gewollt und beabsichtigt ist, und dem, was bloß in seiner Ursache und interpretativ (indirect) gewollt ist (I, 42). Die directe Absicht der Täuschung gehört ohne Zweifel nicht zum Wesen der Lüge. Bei der Scherzlüge z. B. wird die Täuschung der Zuhörer meistens nicht in sich selbst beabsichtigt, die Absicht des Redenden geht vielmehr auf die Ergötzung oder Erheiterung. Die interpretative Absicht dagegen ist durchschnittlich vorhanden. Wer unerlaubterweise eine Handlung will, aus der naturgemäß eine Wirkung folgt, will auch interpretativ oder in seiner Ursache diese naturgemäße Wirkung und wird dafür verantwortlich. Wer z. B. aus Furcht vor Drohungen einem andern Gift reicht, will damit interpretativ auch den Tod desselben, obwohl seine Absicht (intentio oder finis operantis) nicht auf diesen Tod, sondern auf seine eigene Rettung gerichtet ist. Deshalb wird er auch von allen des Mordes schuldig erklärt. Nun aber ist die naturgemäße Wirkung der Lüge die Täuschung der Angeredeten. Also ist mit dem Willen, zu lügen, interpretativ oder in seiner Ursache auch der Wille, zu täuschen, durchschnittlich verbunden[2].

Wir sagen: durchschnittlich. Denn es kann geschehen, daß infolge besonderer Umstände die Lüge niemand täuscht und der Redende dies auch mit Sicherheit voraussieht. In diesem Falle braucht die Täuschung weder in sich noch in ihrer Ursache gewollt oder beabsichtigt zu sein, obwohl eine wirkliche Lüge vorhanden ist. Wenn derjenige, der, durch Drohungen erschreckt, einem andern Gift reicht, mit voller Sicherheit wüßte, daß das Gift aus besonderen Umständen diesem andern nicht schadete, so könnte man sagen, daß er den Tod weder in sich noch in seiner Ursache beabsichtigte.

5. Je nach der Verschiedenheit der Zeichen, die man zum Unwahrheitreden gebraucht, unterscheidet man die Lüge im engern Sinn oder Wortlüge und

[1] Summa th. 2. 2 q. 110 a. 1.

[2] Deshalb sagt der hl. Thomas sehr richtig (Summa th. 2. 2 q. 110 a. 3 ad 5um): Mendacium iocosum *ex ipso genere operis habet rationem fallendi*, quamvis ex *intentione dicentis non dicatur* ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi.

die Lüge im weitern Sinn oder Zeichenlüge, Verstellung. Verstellung liegt nur dann vor, wenn man sein äußeres Verhalten als Vermittler seiner Gedanken an andere gebraucht. Denn die Lüge setzt immer ein Reden voraus. Eine Art Verstellung ist die Heuchelei, bei der man äußerlich die Rolle eines andern spielt. So ist ein Heuchler, wer durch Thränen oder Geberden einem andern Mitleid oder Freundschaft erzeigt (erheuchelt), obwohl er diese Gesinnungen gar nicht hat, sondern das Gegentheil. Ebenso ist ein Heuchler der Scheinheilige, der sich äußerlich fromm und heilig geberdet, obwohl er es nicht ist. Auch die Schmeichelei ist eine Art Heuchelei, weil man dem Nächsten Hochachtung vor seinen Talenten oder Tugenden bezeigt, obwohl man innerlich ganz anders urtheilt. Doch dürfen die gewöhnlichen, landesüblichen Höflichkeitsformeln nicht als eigentliche Schmeichelei angesehen werden, weil jedermann weiß, wie sie zu verstehen sind.

6. Je nach der Verschiedenheit des Zweckes oder der Wirkung der Lüge unterscheidet man die Scherzlüge, die Nothlüge und die Schadenlüge. Bei der Scherzlüge ist der Zweck des Redenden die Erheiterung, bei der Nothlüge die Befreiung aus irgend einer Noth oder Verlegenheit. Schadenlüge wird diejenige Lüge genannt, welche den Nebenmenschen Schaden zufügt. Unter dem Schaden, von dem hier die Rede ist, darf man aber nicht die bloße Täuschung des Angeredeten verstehen, sondern sonstigen Schaden an leiblichen und geistigen Gütern. Denn den Schaden der Täuschung, des Irrthums bringt wenigstens durchschnittlich jede Lüge hervor, woraus erhellt, daß, von besonderen Umständen abgesehen, die Lüge außer der Wahrhaftigkeit auch die ausgleichende Gerechtigkeit verletzt[1]. Denn jeder hat ein Recht, daß man ihn nicht durch unerlaubte Mittel in Irrthum führe.

§ 2.

Verschiedene Ansichten über die Lüge.

Was wir in Bezug auf den Selbstmord früher bemerkten, gilt auch von der Lüge. Wie alle Völker im allgemeinen den Selbstmord verurtheilten, so war man auch einig in der Verwerfung der Lüge, solange von besonderen Umständen abgesehen wurde.

Bei den griechischen Classikern werden besonders drei Gründe namhaft gemacht, um derentwillen der Mensch in seiner Rede wahrhaftig sein soll: erstens, weil die Verletzung der Wahrhaftigkeit den Verkehr und die Gemeinschaft unter den Menschen verhindert oder stört; zweitens, weil der Mensch durch die Wahrhaftigkeit etwas von der Weihe der Gottähnlichkeit empfängt; drittens, weil er durch sie seine Würde behauptet, durch die Lüge aber verletzt. Ganz unbedingt verwerfen die Lüge Pythagoras, Pindar und andere[2]. Und wir möchten wohl glauben, daß sie hierin Dolmetschen

[1] „Von besonderen Umständen abgesehen." Denn wenn man durch eine Lüge einen sehr großen Schaden vom Nächsten fernhalten könnte, so dürfte er vernünftigerweise kaum über den Irrthum ungehalten sein. Es läge also keine Rechtsverletzung vor; aber trotz dem bliebe die Lüge unerlaubt, weil sie ein Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit ist.

[2] S. Schmidt, Ethik der Griechen II, 405 ff.

der Auffassung des griechischen Volkes in seiner Mehrheit waren. Das schließen wir besonders daraus, daß Aristoteles, der in den sittlichen Fragen die allgemeine Volksüberzeugung so hoch stellt, die Lüge als ihrer Natur nach schlecht verwirft[1].

Daneben kommen allerdings zahlreiche Stimmen vor, die sich milder ausdrücken, ja unter Umständen der Zulässigkeit der Lüge das Wort reden. So erlaubt Plato die Lüge, wenn sie gegen Feinde gerichtet ist oder Freunde von einem verderblichen Vorhaben zurückhalten kann oder endlich, wenn sich die Regierenden ihrer zum Wohl der Unterthanen bedienen[2]. Doch zieht sich durch diese Zugeständnisse „das Gefühl hindurch, daß die Unwahrheit unter Umständen nothwendig, aber an und für sich etwas höchst Widerwärtiges ist“[3]. Wo er den Regierenden zum Wohl der Unterthanen die Lüge gestattet, bemerkt er, eine solche Vorschrift könne nicht ohne Zögern und innere Beschämung gegeben werden[4]. Wiederholt hebt er nachdrücklich hervor, Gott sei ein in Wort und That wahrhaftes Wesen, und die Lüge sei Göttern und Menschen verhaßt.

Wir bemerken übrigens, daß nicht überall, wo bei den Griechen ψεῦδος als etwas Erlaubtes hingestellt wird, die eigentliche Lüge zu verstehen ist. Denn ψεῦδος bedeutet auch Falschheit, Unwahrheit, List(Kriegslist), es hat also eine viel weitere Bedeutung als unsere Lüge. Noch weniger darf man eine Billigung der Lüge darin finden, wenn die Täuschung (ἀπάτη) als erlaubt bezeichnet wird. Auch wir reden davon, daß man im Felde den Feind zu täuschen suchte, ohne deshalb die Lüge zu billigen.

Diese Bemerkung muß man vor Augen haben, wenn man bei einigen älteren Kirchenschriftstellern, wie Origenes, Chrysostomus und anderen, Ausdrücken begegnet, die eine Billigung der Lüge (ψεῦδος) zu enthalten scheinen. Selbst das lateinische mendacium scheint in den ersten christlichen Zeiten noch nicht die festumgrenzte Bedeutung zu haben, die es später, besonders durch die Bemühungen des großen Kirchenlehrers von Hippo, erlangte[5].

Seit den Tagen des hl. Augustinus verstummen die Stimmen zu Gunsten der Erlaubtheit der Lüge bis zu den Zeiten der Reformation. H. Grotius hat zuerst offen in dieser Frage neue Wege betreten[6]. Scheinbar stimmt er

---

[1] Ethic. Nic. l. 4 c. 13, 1127 a. 28: Καθ' αὐτὸ δὲ τὸ μὲν ψεῦδος φαῦλον καὶ ψεκτόν, τὸ δ' ἀληθὲς καλὸν καὶ ἐπαινετόν.

[2] Rep. 3, 389 b: Τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως εἰπερ τισὶν ἄλλοις χροσηκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα ἐπ' ὠφελείᾳ τῆς πόλεως.

[3] Schmidt, Ethik der Griechen II, 406. [4] Rep. 3, 414 d.

[5] Vgl. dessen Schriften De mendacio und Contra mendacium (Migne, Patr. L. tom. XL. col. 487 et 517). Daß die Unerlaubtheit der Lüge zur Zeit des hl. Augustin theoretisch noch nicht genügend klargelegt war, geht aus dem Zeugnisse dieses Kirchenlehrers selbst hervor: er nennt die Streitfrage über die Erlaubtheit der Lüge „magna quaestio“, „latebrosa nimis“ (De mendac. c. 1). Er behandelt sie auch als eine noch heftig umstrittene Frage (c. 18 n. 38).

[6] Wir sagen offen. Denn in einer geheimen Conferenz vom 15. und 17. Juli 1540 hatte schon Luther dem Landgrafen von Hessen in Sachen der Doppelehe erklärt, „eine Nothlüge, Nutzlüge, Hilfslüge zu thun, wäre nicht wider Gott“. Davon wollte aber der Landgraf nichts wissen; er schrieb dies an Luther, „denn lügen lautet übel, hat's

zwar mit der hergebrachten Ansicht überein, indem er jede Lüge (mendacium) für unerlaubt erklärt, aber er gibt diesem Ausdruck eine viel engere Bedeutung, als er früher gehabt hatte. Während bis dahin jede mit der Meinung des Redenden im Widerspruch stehende Aussage (locutio contra mentem) Lüge genannt wurde, versteht Grotius unter Lüge nur jene falschen Aussagen, welche das Recht des Angeredeten verletzen; die übrigen falschen Aussagen nennt er falsiloquia. Jede Lüge ist ein falsiloquium, aber nicht umgekehrt [1].

Was versteht aber Grotius unter dem Recht, welches die falsche Aussage verletzen muß, um eine Lüge zu sein? Um die Antwort zu begreifen, muß man wissen, daß nach Grotius die menschliche Gesellschaft durch einen Vertrag gegründet wurde, durch den man die wesentlichen gesellschaftlichen Rechte und Pflichten festsetzte. Zu diesen Rechten gehört auch das Recht des freien, ungehinderten Urtheils, das die Menschen im gegenseitigen Verkehr sich wahren sollen. Grotius erklärt sich über dieses Recht nicht näher; jedoch scheint er nach den weiteren Ausführungen darunter das einem jeden zukommende Recht zu verstehen, daß man ihn beim Reden nicht gegen seinen Willen in die Unmöglichkeit versetze, richtig die Wahrheit aufzufassen. Dieses Recht ist aber ein bedingtes, das jemand verlieren, oder auf das er auch unter Umständen verzichten kann. Tritt dieser Fall ein, so sind die falschen Aussagen, deren man sich im Verkehr mit ihm bedient, nicht mehr Lügen, sondern bloße falsiloquia.

Aus diesen Grundsätzen zieht Grotius nachstehende Schlußfolgerungen [2]: 1. Es ist keine Lüge, wenn man Kindern oder Irrsinnigen die Unwahrheit sagt, weil sie die Freiheit des Urtheils nicht besitzen. 2. Man darf die Unwahrheit reden, sobald der Angeredete dadurch nicht getäuscht wird, auch wenn ein Dritter, der uns hört, in Irrthum geräth. 3. Man darf die Unwahrheit reden, wenn der Angesprochene den Verlust der Freiheit im Urtheil aus irgend einem Grunde, z. B. weil ihm Vortheil daraus erwächst, gern erträgt. 4. Der Vorgesetzte darf zum Wohl der Untergebenen die Unwahrheit reden, weil er ein höheres Verfügungsrecht (ius superminens) über alle Rechte der Unterthanen hat. Nur Gott darf trotz seines höchsten Rechtes über alle Geschöpfe nie die Unwahrheit reden, weil nach der richtigen Bemerkung Plato's die Lüge ein Zeichen der Schwäche ist. Hier bleibt Grotius in seiner Redeweise nicht folgerichtig. In Uebereinstimmung mit seinen Grundsätzen dürfte er hier nur von falsiloquium reden. 5. Man darf die Unwahrheit reden, so oft auf andere Weise das Leben eines Unschuldigen oder ein ähnliches Gut nicht gerettet oder jemand nicht an der Vollbringung eines ruchlosen Vorhabens gehindert werden kann. Ein hierauf bezügliches Beispiel gab Hypermnestra, die versprach, ihren Gatten zu tödten, aber nicht Wort hielt und deshalb vom Dichter [3] als splendide mendax et in omne virgo nobilis aevum gefeiert wird. 6. Endlich scheint Grotius auch den Feinden gegenüber die Unwahrheit im Reden zu erlauben [4].

---

auch kein Apostel keinem Christen gelehrt, ja Christus sogar höchst verboten, man soll bei Ja und Nein bleiben". S. Publicationen aus den k. preußischen Staatsarchiven (1880) Bd. V; Kolb, Culturgeschichte der Menschheit (1885) II, 352.

[1] De iure belli et pacis l. III. c. 1 § 11 n. 1. [2] L. c. § 12—16.

[3] Horat. III. carm. 2. [4] L. c. § 17 et 18.

Während die Katholiken nach wie vor mit dem hl. Augustinus[1] einstimmig jede Lüge, auch das falsiloquium, als unerlaubt verwerfen, folgen die nichtkatholischen Gelehrten vielfach den Spuren des Grotius, ja suchen ihren Meister im Freisinn zu überbieten.

Unter den älteren Schriftstellern genüge es, auf Sam. Pufendorf[2], Heineccius, Gronovius[3], Jer. Taylor, Milton, Paley, Johnson[4] und Bentham[5] hinzuweisen. Unter den neueren gibt es verhältnißmäßig wenige, die nicht für manche Fälle der Lüge das Wort reden. Die allermeisten unterscheiden zwischen Lüge und Nothlüge und gestatten die letztere, während sie die erstere verwerfen. So Fr. Paulsen[6], G. v. Gizycki[7], W. Wundt[8], Th. Ziegler[9]. Rud. v. Ihering unterscheidet die sittlich verwerfliche oder bösartige und die sittlich berechtigte oder gutartige Lüge. Sittlich berechtigt nennt er jede Lüge, die nicht bloß nach der subjectiven Absicht, sondern auch nach dem objectiven Zweck, d. h. nach dem objectiv intendirten Erfolg, das Prädicat des Guten verdient. Dies trifft dann zu, wenn der Täuschende nicht um seiner selbst oder eines Dritten,

---

[1] De mendac. c. 21 n. 42 in fine: Quisquis aliquod esse genus mendacii quod peccatum non sit putaverit, decipiet se ipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum.

[2] De iure naturae et gent. l. 4 c. 1 § 1, § 7 sqq.

[3] In seinen Anmerkungen zu den obigen Stellen des Grotius; ebenso Heineccius.

[4] Die Nachweise für die vier Letztgenannten s. bei Newman, Geschichte meiner relig. Meinungen. Uebers. von Schündelen. Köln 1865. S. 316. Andere protestantische Schriftsteller aus älterer Zeit, welche die Lüge zuweilen für erlaubt erklären s. bei de Wette, Christliche Sittenlehre (1823). Thl. III. S. 137 ff.

[5] Déontologie I, 269.

[6] System der Ethik S. 542 ff. Paulsen behauptet geradezu: „Nur unter den Moralphilosophen gibt es Leute, denen die Sache (d. h. die Nothlüge) bedenklich vorkommt." Das ist auch eine Enthüllung. Interessant ist, wie weit Paulsen (S. 570) zu „pädagogischen Zwecken" erlaubt, anders zu reden, als man denkt. So darf ein Prediger, der an seinem Glauben an die Bibel als Gottes Wort Schiffbruch gelitten, in einem abgelegenen Heidedorf, wo man von den neuesten Ergebnissen der Bibelkritik noch nichts weiß, in der Sprache der Bibel zu seiner Gemeinde reden, d. h. den Gläubigen spielen. Denn will unser Prediger die Leute nicht an der Bibel irre machen, ist er vielmehr überzeugt, daß ihnen der Glaube an dieses Buch und das Lesen desselben mehr Nutzen bringe als die gebildetste Wochenschrift, „so ist es seine Pflicht, ohne Bedenken und Zaudern in der Sprache von dem Buche zu reden, in der die Heidebauern dasson zu reden gewöhnt sind". „Eben derselbe Prediger könnte, wenn er . . . zu Lesern Strauß' und Kants zu reden hätte, seine Sprachweise ändern, ohne seine Ansicht zu ändern und ohne der Wahrheit . . . untreu zu werden." „Eben derselbe Prediger könnte endlich, wenn er als Gelehrter philologisch-historische Untersuchungen über die heiligen Schriften veröffentlichte, noch in einer dritten Sprache reden. Hier würde er, wieder um der Pflicht der Wahrheit gerecht zu werden (!), eben das vermeiden, was er als Prediger gar nicht vermeiden kann und darf, Anbequemung an fremde Art, zu denken und zu reden." Also derselbe Mann dürfte nach diesen „pädagogischen Grundsätzen" in einer katholischen Gemeinde begeisternd über die Einheit und Allgemeinheit der Kirche, über das unfehlbare Lehramt, über das heilige Meßopfer und die Verehrung der Heiligen reden, und wenn er später als Prediger in einer lutherischen Gemeinde Anstellung fände, über den römischen Antichrist, den römischen Götzendienst und Ablaßkram zu Felde ziehen und zum Kampfe gegen Rom auffordern: das heißt die Prediger nicht als Lehrer der Wahrheit, sondern als Gaukler oder Schauspieler behandeln.

[7] Grundzüge der Moral S. 108. [8] Ethik S. 546.

[9] Sittl. Sein und sittl. Werden (1890) S. 98 ff.

sondern bloß um des Getäuschten willen, zur Abwendung einer drohenden Gefahr von ihm, sich die Täuschung erlaubt[1]. Aehnlich drückt sich E. Laas aus[2]. Schopenhauer spricht von einem Recht, zu lügen, und zwar bei jeder völlig unbefugten vorwitzigen Frage[3]. E. v. Hartmann verwirft die Nothlüge, gestattet aber dafür die Nothwehrlüge[4]. Superintendent Gallwitz gestattet die Lüge nur dann, wenn alsbald die Aufklärung der Getäuschten folgt und diese von der Heilsamkeit und Nothwendigkeit der Lüge überzeugt werden können[5].

Jämmerlich ist die Lage, in die Martensen durch seine Halbheit geräth[6]. Während er zuerst die Lüge verwirft, macht er dann doch „um der Herzenshärtigkeit der menschlichen Schwachheit willen" mancherlei Zugeständnisse, ja erlaubt unter Umständen die Lüge, jedoch nicht ohne „etwas von der Sünde und der Sühne Bedürftiges darin zu finden". Auch Burger[7] scheint zuerst die Lüge als mit dem Christenthum unverträglich hinzustellen, gestattet aber dann doch, „von der Wahrheit zu weichen", „wenn ich individuell zur Rettung (eines Menschenlebens oder sonst eines höhern Gutes) keinen andern Ausweg ersinnen, kein anderes Mittel erfinden kann"; „und selbst dann greife ich zu diesem Mittel nicht ohne schuldbewußtes Gefühl meiner Unzulänglichkeit und Schwachheit"[8]. Auf die Frage, ob es Nothlügen gebe, antwortet Schnedermann[9]: „Wenn wir darauf antworten: solche Fälle der ‚Nothwehrlüge' gibt es wirklich, so vergessen wir doch nicht, was Harleß gesagt hat (Ethik S. 205): Man muß leiden unter der abgedrungenen (!) Lüge, keine innerliche Lust an ihr haben". Also wir sollen zu lügen verpflichtet sein und sie doch zugleich als bös verabscheuen! Das ist der Fluch der Halbheit und jedenfalls höchst „casuistisch".

§ 3.

Nachweis der Unerlaubtheit der Lüge.

Wenn Kant die Lüge für so unerlaubt erklärt, daß man selbst zur Errettung der ganzen Welt nicht lügen dürfe, so wird er dafür von neueren Schriftstellern geradezu verspottet. Die Begründung, die er seiner Behauptung gibt, ist allerdings ungenügend, aber die Behauptung selbst bringt nur die allgemeine Anschauung der Menschen zum Ausdruck und ist in dem Wesen der Lüge begründet. Dieses ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

1. Es ist eine Verletzung der dem Menschen geziemenden Ordnung und mithin ein Verstoß gegen das Naturgesetz (I, 334), daß er eine Sache oder Einrichtung, die durch ihre Natur und den Willen des Schöpfers zur Er-

---

[1] Der Zweck im Recht (1883) II, 615—616.

[2] Idealistische und positivistische Ethik S. 266, Anm.

[3] Die beiden Grundprobleme der Ethik II. § 17 S. 222.

[4] Das sittliche Bewußtsein S. 288. [5] Das Problem der Ethik S. 168.

[6] Christliche Ethik Thl. II. Abth. 1 (1879) S. 245 ff.

[7] In Herzogs Realencyklopädie, Artikel „Lüge".

[8] Am weitesten ging in der Verherrlichung der Lüge derjenige, der sich ihrer bedient hat wie wenige andere, nämlich Voltaire. Am 21. October 1736 schrieb er an Thiriot: „Die Lüge ist nur dann ein Laster, wenn sie Böses stiftet; sie ist eine sehr große Tugend, wenn sie Gutes stiftet. Seien Sie also tugendhafter als je. Man muß lügen wie der Teufel, nicht furchtsam, nicht nur für eine Zeitlang, sondern herzhaft und immer. . . Lüget, meine Freunde, lüget." Oeuvres complètes. Paris 1818. XXXI, 446 (Correspondance générale tom. I).

[9] Die christliche Sittenlehre. Leipzig 1892. S. 78.

reichung eines nothwendigen Zweckes bestimmt ist, zu einem Gebrauche verwende, welcher die Erreichung jenes nothwendigen Zweckes unmöglich macht oder wenigstens sehr erschwert. Ob dieser Mißbrauch die geziemende Ordnung schwer oder nicht schwer verletze, ist gleichgiltig; es genügt, daß man denselben als eine Verletzung der rechten Ordnung anerkenne.

Nun aber liegt bei jeder Lüge, d. h. bei jedem Widerspruch zwischen Denken und Reden, ein solcher Mißbrauch und mithin ein Verstoß gegen die rechte Ordnung und das Naturgesetz vor. Denn die Sprache hat ihrer Natur nach die Bestimmung, als Mittel des geistigen Verkehrs und Gedankenaustausches unter den Menschen zu dienen und so ein vernünftiges Zusammenleben in gegenseitigem Glauben und Vertrauen zu ermöglichen. Der Mensch kann nicht in das Herz derjenigen schauen, mit denen er verkehrt, und dort ihre Gedanken und Absichten lesen; er muß sich vielmehr auf das verlassen können, was sie ihm durch Zeichen als ihre Absicht mittheilen.

Dieser Zweck der Sprache würde aber vereitelt oder wenigstens sehr erschwert, wenn es jemals erlaubt wäre, anders zu reden, als man denkt, d. h. zu lügen. Treffend hat man die Lüge mit der Falschmünzerei verglichen. Der Falschmünzer schädigt nicht bloß diejenigen, bei denen die falsche Münze angehalten wird, sondern er erschüttert auch das allgemeine Vertrauen auf die Echtheit der Münzen. Auch die echte Münze wird durch die falsche verdächtig. Gerade so ist es mit der Lüge, welche das geistige Tauschmittel, die Sprache, fälscht und dadurch überhaupt das Vertrauen auf die Echtheit desselben, d. h. auf die Zuverlässigkeit der Aussagen, erschüttert.

2. Noch aus einem andern Grunde ist jede Rede ungeziemend, die dem Denken widerspricht. Der Mensch ist ein einheitliches Thätigkeitsprincip, in welchem der innere und äußere Theil naturgemäß in Harmonie sein oder sich wenigstens nicht positiv widersprechen sollen. Ein solcher positiver Widerspruch ist aber vorhanden, wenn der äußere Ausdruck das Gegentheil von dem darstellt, was der Geist denkt. Der lügnerische Mensch zertheilt sich gewissermaßen in zwei sich widersprechende Hälften, während beim Wahrhaftigen Einheit und Harmonie zwischen dem innern und äußern Menschen besteht. Hierin liegt auch der Grund, warum uns die Wahrhaftigkeit als schön, liebenswürdig und der Würde des Menschen entsprechend erscheint, und warum alle dem aufrichtigen und geraden Menschen, der sich so gibt, wie er ist, zugethan sind. Dagegen mißfällt uns der Verschmitzte, Doppelzüngige, der die Verstellung liebt.

Dieser Widerspruch mit der vernünftigen Menschennatur erklärt uns, warum alle unverdorbenen Menschen und besonders die Kinder sozusagen instinctiv die Lüge verabscheuen. Es ist unwahr, was Ihering behauptet, daß die Kinder mit der größten Unbefangenheit lügen. Das Kind erröthet vielmehr, wenn es gelogen, und flieht den Anblick der Eltern und Lehrer. Erst allmähliche Verwahrlosung und Angewöhnung vermag dieses natürliche Schamgefühl abzustumpfen.

Ist es richtig, daß die Wahrhaftigkeit der Würde des Menschen entspricht, während die Lüge sie verletzt, so folgt auch, daß die griechische Philosophie mit Recht die Wahrhaftigkeit als einen Zug der Gottähnlichkeit im Menschen ansah. Auf die Frage, wann die Menschen Gott ähnlich werden,

soll Pythagoras geantwortet haben: „Wenn sie die Wahrheit reden.“[1] Je mehr der Mensch den Anforderungen seiner Natur entsprechend die Wahrheit liebt und befolgt, um so ähnlicher wird er dem Allwahrhaftigen, der weder sich noch andere täuschen kann.

3. Nicht bei allen, wohl aber bei den allermeisten Lügen kommt noch der weitere Grund der Verwerflichkeit hinzu, daß sie den Nebenmenschen schädigen, indem sie ihn in Irrthum führen. Der Verstand ist für die Wahrheit geschaffen und der Irrthum sein Uebel. Der Lügner aber führt die Angeredeten in Irrthum und schädigt sie und vielleicht auch andere. Allerdings ist dieses Uebel, solange es sich um unwichtige Dinge handelt, kein schweres, und deshalb auch die Lüge, die dasselbe verursacht, keine schwere Versündigung, aber immerhin ist sie, von besonderen Umständen abgesehen, eine ungerechte Schädigung.

4. Gegen unsern Hauptbeweis, daß die Lüge ein Mißbrauch der Sprache sei, welcher Glauben und Vertrauen im Verkehr verhindere oder wenigstens erschwere, pflegt man wohl einzuwenden: das gegenseitige Vertrauen würde nicht leiden, wenn die Lüge nur in seltenen Fällen und aus sehr schwer wiegenden Gründen erlaubt wäre. Das können wir unmöglich zugeben. Welches sind denn diese seltenen Fälle und schwerwiegenden Gründe? und wer soll über deren Vorhandensein urtheilen? Wenn man überhaupt einmal die Lüge gestattet, gibt man sie für alle ähnlichen Fälle zu. Jeder müßte mithin beständig besorgen, daß man ihm vielleicht gerade jetzt aus einem wirklichen oder eingebildeten schwerwiegenden Grunde die Unwahrheit sage. Mit Recht antwortet der hl. Augustin denen, welche behaupten, man dürfe lügen, um einem andern das Leben zu retten: „Wie kann man demjenigen glauben, der meint, man dürfe zuweilen lügen? Denn vielleicht lügt er gerade dann, wenn er von uns Glauben verlangt.“[2]

Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht,
Und wenn er auch die Wahrheit spricht.

Aber ist es denn nicht ein allgemeiner Grundsatz, man dürfe sein Urtheil über eine Sache nicht nach dem Mißbrauche bilden, der damit getrieben werden kann? Hier ist zu unterscheiden. Es gibt eine doppelte Art von Mißbräuchen. Ist der Mißbrauch ein rein zufälliger, der bloß durch die Schuld der Menschen eintritt, so darf man sein Urtheil über eine Sache nicht nach demselben bilden. Auch das Beste läßt sich mißbrauchen. Anders dagegen ist zu urtheilen, wenn der Mißbrauch in Anbetracht der Natur der Sache und der menschlichen Schwäche moralisch unvermeidlich ist. In dieser Voraussetzung ist es Pflicht des Gesetzgebers, durch sein Gesetz die Quellen derartiger Mißbräuche abzuschließen. Thäte er es nicht, so fielen die Mißbräuche nicht

---

[1] Stob. 11, 25. Aehnlich Isokrates in einem erhaltenen Fragment (Fr. 29).

[2] De mendac. c. 8 n. 11: Quomodo credendum est ei qui putat aliquando esse mentiendum, ne forte et tunc mentiatur, cum praecipit, ut credamus? Unde enim sciri potest, utrum et tunc habeat aliquam causam, sicut ipse putat, officiosi mendacii, existimans falsa narratione hominem territum posse a libidine cohiberi, atque hoc modo etiam ad spiritualia se consulere mentiendo arbitratur? *Quo genere admisso atque approbato, omnis omnino fidei disciplina subvertitur.*

bloß den Menschen, sondern auch dem Gesetzgeber zur Last, weil er von seiner Seite nicht alles gethan, was zum Gemeinwohl nothwendig ist[1].

5. Andere wollen die unbedingte Unerlaubtheit der Lüge hauptsächlich daraus beweisen, weil sie den Nächsten in Irrthum führe oder das Recht des Nächsten verletze. Aber dann wäre, scheint es, die Lüge wenigstens in solchen Fällen erlaubt, wo man mit Sicherheit voraussieht, die Lüge werde nicht geglaubt und somit niemand in Irrthum geführt, oder wo man wenigstens mit Grund annehmen kann, der Nächste verzichte auf sein Recht, um dadurch vor einem größern Schaden bewahrt zu werden. — Wieder andere berufen sich für die unbedingte Verwerflichkeit der Lüge darauf, weil man beim Lügen den Irrthum des Nächsten beabsichtige (intendire), dies aber unerlaubt sei. Indessen die Behauptung, es sei unerlaubt, den Irrthum eines andern zu intendiren, läßt einen dreifachen Sinn zu. Der Sinn kann *erstens* sein, es sei unerlaubt, den Irrthum des Nebenmenschen *in sich* (direct) zu beabsichtigen, so daß die intentio operantis auf die Täuschung des Angeredeten gerichtet ist. Aber dies ist bei sehr vielen Lügen gar nicht der Fall, wie oben bemerkt wurde. Der Sinn kann *zweitens* sein, es sei unerlaubt, dem Nebenmenschen eine *Gelegenheit* zum Irrthum zu bereiten, mit dem *Wunsche*, er möge durch eigene Schuld in den Irrthum fallen. Aber in diesem Sinn ist die Behauptung nicht allgemein richtig. Im Krieg z. B. sucht man durch List (durch Scheinausfälle und Aehnliches) dem Feind Gelegenheit zum Irrthum zu geben, mit dem Wunsch, er möge durch eigene Schuld in Irrthum fallen. Der Sinn kann *drittens* sein, es sei unerlaubt, Mittel oder Zeichen zu gebrauchen, die ihrer Natur nach den Nebenmenschen in Irrthum führen. Aber in

[1] Die obige Einwendung hat, ähnlich wie der hl. Augustinus, auch *Cardinal de Lugo* (De Fide disp. 4 sect. 4 n. 57) eingehend geprüft und widerlegt. Quasdam materias „oportuit *prohiberi universaliter absque ulla exceptione*, quia quaecunque exceptio apponeretur, non cessarent inconvenientia, prout dici solet de pollutione procurata . . . vel de revelatione sigilli confessionis . . ., quia si in aliquibus circumstantiis esset licita propter maximam aliquam causam vel necessitatem, hoc solum sufficeret ad reddendam semper difficilem confessionem sacramentalem, timentibus poenitentibus, ne occurrente vel apprehenso a confessario casu illo revelarentur eorum peccata: quare ad obviandum huic malo necesse erat absque ulla prorsus exceptione prohiberi revelationem confessionis; nec aequivalet malum illud rarum, cui obviaretur revelata confessione, malo perpetuo . . . ex difficultate confessionis, si exciperetur casus ille a prohibitione. *Sic ergo dici potest de mendacio;* adeo enim sunt proni homines, etiam stante prohibitione universali mendacii, ad mentiendum, ut si in aliquo casu licitum esset, frequenter persuaderent sibi casum illum adesse et semper formidarent auditores de veritate loquentis, ne forte sub aliqua excusatione licite tunc loqueretur falsum, unde cessaret magna ex parte fides humana". Aus diesem Beweis leitet dann de Lugo weiter ab, Gott könne in keinem Fall die Erlaubniß zum Lügen geben. „Si enim in aliquo casu id possent (homines) licite facere, iam ex hoc capite *deficeret in radice fides humana.* Quia hoc ipsum scire, illum qui mihi loquitur, posse aliquando licite mentiri et falsum dicere, et posse licite id procurare, et petere a Deo dispensationem, ut licite mentiretur, non parum derogaret fidei humanae, cum possemus formidare ne vel ille qui loquitur obtinuisset fortasse, vel saltem imaginaretur sibi datam dispensationem in hoc casu, quam saepe daemon fingens se Deum hominibus concederet. . . Pertinet ergo ad ipsam naturam rationalem et eius dignitatem haec totalis et universalis impotentia mentiendi. . . Quare licet Deus possit naturam humanam destruere et eius perfectiones, non tamen potest eam condere sine sua perfectione essentiali et radicali, ad quam spectat haec universalis impotentia falsum licite testificandi."

dieſem Sinn kann man die Behauptung nicht ohne petitio principii als Beweis gegen die Lüge verwerthen. Denn das iſt eben die Frage, wenn man unterſucht, ob die Lüge unerlaubt ſei.

6. Bentham, Sidgwick u. a. wenden gegen die Unerlaubtheit der Lüge ein: „Wenn wir in Vertheidigung unſerer ſelbſt und anderer ſogar tödten dürfen, ſcheint es ſonderbar, daß wir nicht lügen dürften, wenn dies uns beſſer vertheidigt.“ [1] Die Antwort auf dieſe Schwierigkeit iſt ſchon beim hl. Thomas [2] zu leſen. Zwiſchen der Unerlaubtheit der Lüge und der Tödtung eines Menſchen iſt ein großer Unterſchied. Die Tödtung iſt nur inſoferne und ſo lange unerlaubt, als ſie das Recht des andern verletzt. Sobald dieſes Recht mit einem höhern oder beſſern in Widerſtreit tritt, wie z. B. im Fall der Beſtrafung eines Böſewichts durch die öffentliche Gewalt oder im Fall dringender Nothwehr gegen einen ungerechten Angriff, oder ſobald eine ausdrückliche Ermächtigung Gottes, des höchſten Herrn über Leben und Tod, vorliegt, hört die Tödtung eines Menſchen auf, ungerecht zu ſein, und damit fällt der Grund ihrer Unerlaubtheit weg. Die Lüge aber iſt nicht bloß deshalb unerlaubt, weil ſie das Recht des Angeredeten verletzt, ſondern ihrer Natur nach. Sie iſt eine Fälſchung des nothwendigen Tauſchmittels des geiſtigen Verkehrs, und zwar eine ſolche, die der Natur und Würde des Menſchen widerſpricht und die, wenn ſie auch nur ausnahmsweiſe geſtattet wäre, den Verkehr ſehr erſchweren würde.

7. Die Beurtheilung der Fälle, in denen Grotius (oben S. 75) die Lüge (falsiloquium in ſeinem Sinne) erlaubt, ergibt ſich aus dem Geſagten leicht. a) Irrſinnigen und Kindern gegenüber, die den Vernunftgebrauch nicht haben, kann man nicht lügen, weil man überhaupt mit ihnen nicht im eigentlichen Sinne redet. Was ſodann die dunklen Redewendungen betrifft, durch die wir den Kindern gewiſſe Verhältniſſe und Ereigniſſe aus naheliegenden Gründen zu verbergen ſuchen, ſo ſind das keine Lügen. Alle Vernünftigen kennen den wahren Sinn derſelben, nur die Kinder faſſen ſie aus Unkenntniß in ihrer buchſtäblichen Bedeutung auf. — b) Es iſt keine Lüge, wenn die Angeredeten durch unſere Worte nicht getäuſcht werden und bloß zufällig andere dadurch in Irrthum gerathen. Nur darf man unter den Angeredeten nicht bloß diejenigen verſtehen, an welche die Worte ſich unmittelbar richten, ſondern alle diejenigen, denen man durch dieſe Worte ſeine Gedanken mittheilen will. Man kann in Gegenwart mehrerer ſcheinbar bloß den einen anreden und doch die anderen anlügen, weil man thatſächlich allen ſeine Gedanken enthüllen will. Wenn jemand nach geſchehener Verabredung in einer Verſammlung ſich an einen Anweſenden wendet, ihm eine Unwahrheit ſagt und ſich von ihm dieſelbe bezeugen läßt, kann er ſich nicht damit entſchuldigen, der Angeredete ſei nicht getäuſcht worden. Denn thatſächlich und mittelbar richtet ſich die Ausſage an alle Anweſenden. — c) Ob der Angeredete die Täuſchung gern oder ungern hinnehme, iſt für die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Lüge nebenſächlich. Denn die Lüge iſt ihrer Natur nach unerlaubt, auch wenn dadurch niemand wider ſeinen Willen getäuſcht wird. — d) und e) Das Verbot der Lüge gilt für alle Menſchen ohne Ausnahme, für die Obrigkeiten ebenſo gut wie für die Unterthanen. Kein Menſch darf um irgend eines vermeintlichen Nutzens willen etwas an ſich und ſeiner Natur nach Böſes thun.

---

[1] So Sidgwick (Methods of Ethics p. 316); Gizycki (Grundzüge der Moral S. 110) nennt dieſe Bemerkung „treffend“. Ebenſo Ziegler, Sittl. Sein und ſittl. Werden (1890) S. 98.

[2] Summa th. 2. 2 q. 110 a. 3 ad 4um.

§ 4.

Vom Gebrauch doppelsinniger Reden und Restrictionen.

„Absolut nie darf man lügen": das ist die Schlußfolgerung, zu der wir mit dem hl. Augustinus[1] gelangt sind. Aber diese Lehre scheint im praktischen Leben zu nicht geringen Verlegenheiten zu führen. Oft ist es für die Gesammtheit oder für den Einzelnen nöthig, ein Geheimniß zu verbergen. Wie sollen wir uns benehmen, wenn eine unberechtigte, vorwitzige Frage an uns gestellt wird? Sollen wir einfach schweigen? Aber das bloße Schweigen erregt häufig Verdacht. Wer irgendwie zeigt, daß er ein Geheimniß habe, ist schon auf halbem Wege, es zu verrathen. Diese Nothwendigkeit hat von jeher dazu geführt, daß man durch doppelsinnige Reden oder andere Listen die neugierigen Fragesteller auf eine falsche Fährte zu leiten suchte.

1. Das erste und gewöhnlichste Schutzmittel gegen vorwitzige Fragen ist die doppelsinnige (zweideutige) Rede (Amphibologie, aequivocatio), d. h. eine Redewendung, die eine doppelte Deutung oder Auslegung zuläßt. Dem Gebrauch derartiger Redeweisen begegnen wir zu allen Zeiten. Auf die Frage, wie weit Athanasius entfernt sei, soll dieser Heilige geantwortet haben, er sei ganz nahe[2]. Gewiß wird niemand diese Antwort tadeln, obwohl thatsächlich die Verfolger durch dieselbe in die Irre geführt wurden. Derartige doppelsinnige Reden sind keine Lügen, weil die gebrauchten Worte wirklich das ausdrücken, was der Redende im Sinne hat, wenn auch in einer Weise, daß noch ein zweiter, verschiedener Sinn sich aus den Worten herauslesen läßt. Es verschlägt auch nichts, daß von den zwei möglichen Deutungen der Worte die eigentlich beabsichtigte weniger in den Vordergrund tritt oder in die Augen fällt als die andere. Immerhin bleibt wahr, daß der Sprecher dasjenige, was er im Sinne hat, wirklich in den Worten ausdrückt, daß folglich die Worte nicht aus sich und naturgemäß in Irrthum führen und der Redende nicht als eigentlicher Urheber des Irrthums angesehen werden kann. Er bietet dem Angeredeten bloß die Gelegenheit zum Irrthum und darf vielleicht auch wünschen, daß derselbe durch eigene Schuld den unrichtigen Sinn aufgreife und so das Geheimniß gewahrt bleibe.

Es läßt sich hiergegen nicht einwenden, bei der doppelsinnigen Rede werde die Sprache zur Verheimlichung seiner Gedanken verwendet und folglich gegen ihre natürliche Bestimmung mißbraucht. Denn der nächste Zweck der doppelsinnigen Rede ist, seine Gedanken so zu äußern, daß der Hörende den richtigen Sinn wahrnehmen kann und somit nicht nothwendig durch uns in Irrthum geführt wird. Jedoch drücken wir unsere Meinung nicht klar aus, sondern in Verbindung mit einem andern Sinn, so daß der Angeredete selbst die Wahl zu treffen hat, in welchem Sinne er die Worte auffassen will, und selbst schuld ist, wenn er von den zwei möglichen Bedeutungen gleich die eine als die richtige aufgreift. Der entfernte und mittelbare Zweck dagegen ist allerdings, zu bewirken, daß der Angeredete unser Geheimniß nicht entdecke. Aber dieser entfernte Zweck ist an sich erlaubt, und er wird nicht dadurch erreicht, daß wir Worte gebrauchen, welche unserm Denken widersprechen — was eine Lüge wäre —, sondern dadurch, daß wir unsere Gedanken

[1] De mendac. c. 21 n. 42; Contra mendac. c. 21 in fine.

[2] Theodor. Hist. Eccl. III. c. 5.

ausdrücken, jedoch zweideutig oder in Verbindung mit einem zweiten Sinn, so daß der Hörende den richtigen Sinn aus zwei möglichen Bedeutungen erst auswählen muß. Wenn er selbst gleich den einen Sinn als den allein richtigen in die Worte legt, so sind nicht wir die eigentliche Ursache davon, sondern er selbst. Wir haben ihm bloß die Gelegenheit zum Irrthum gegeben [1].

2. Von der doppelsinnigen Rede pflegt die Restriction oder der Vorbehalt (Reservation) unterschieden zu werden. Es gibt aber zwei Arten von Restrictionen oder Vorbehalten. Die erste Art, der rein innere Vorbehalt (restrictio pure mentalis), besteht in einer Aussage, die aus sich und nach den vorliegenden Umständen bloß eine Bedeutung hat und nur dann die wahren Gedanken des Redenden ausdrücken würde, wenn dieser noch etwas hinzufügte, was er in seinem Innern zu dem Gesagten hinzudenkt. Ein solcher rein innerer Vorbehalt wäre es, wenn jemand auf die Frage, ob er etwas gethan habe, mit Nein antwortete und in seinem Innern dächte: nämlich nicht in der Weise, wie der Fragesteller glaubt, oder zu der Zeit, welche er meint, oder irgend etwas dem Gesagten Aehnliches, das sich weder aus den Worten noch aus den Umständen erkennen läßt. Derartige Vorbehalte und Restrictionen sind ebenso unerlaubt als die Lüge, oder vielmehr es sind eigentliche Lügen. Wären sie erlaubt, so wäre das Verbot der Lüge unnütz. Man hätte es immer in seiner Gewalt, durch solche Vorbehalte die anderen zu täuschen, und um Glauben und Vertrauen im Verkehr wäre es geschehen.

Von diesen rein inneren, verwerflichen Vorbehalten unterscheiden sich jene Vorbehalte nur unwesentlich, bei denen zwar das Gedachte ausgedrückt wird, aber in einer den Angeredeten der Natur der Sache nach unerkennbaren Weise. So soll Arius auf dem Kirchenrath von Nicäa schriftlich ein rechtgläubiges Bekenntniß eingereicht und erklärt haben, er glaube alles, so wie er es niedergeschrieben habe; bei sich aber dachte er, er glaube alles, wie er es auf dem Blatte geschrieben, das er im geheimen bei sich trug [2]. Das sind eigentliche Lügen. Dergleichen trügerische Kniffe scheinen bei den Griechen stark im Schwange gewesen zu sein. Ein Mann, dem sein Freund eine Geldsumme zur Aufbewahrung anvertraut hatte, verweigerte die Zurückerstattung. Von jenem verklagt, versteckte er sie in einem hohlen Stabe und nahm diesen vor Gericht, wo er ihn während des Schwures durch seinen Ankläger halten ließ. So konnte er eidlich versichern, er habe das Geld seinem Eigenthümer wiedergegeben. Die Lokrer sollen, nachdem sie Erde in ihre Schuhe gethan und Knoblauchköpfe auf ihren Schultern unter den Kleidern versteckt hatten, den Siculern treue Freundschaft geschworen haben, solange sie dieselbe Erde beträten und die Köpfe auf ihren Schultern trügen. Ein gewisser Lasos, der einen Fisch einem Fischer entwendet und dann einem andern zugesteckt hatte, schwor hinterher, er habe den Fisch nicht und wisse auch keinen andern, der ihn weggenommen habe [3].

Solche Praktiken kommen den Lügen gleich, weil die Angeredeten den wahren Sinn des Gesagten nicht wahrnehmen können und mithin durch unsern Mißbrauch der Sprache in Irrthum geführt werden.

Die zweite Art von Vorbehalt oder Restriction, die wahrnehmbare Restriction, ist dann vorhanden, wenn wir wirklich ausdrücken, was wir denken, so daß die Angeredeten die Wahrheit, wenn auch nicht aus den Worten allein, so doch aus den Umständen der Person, Zeit und Oertlichkeit, erkennen

[1] De Lugo, De fide disp. 4 sect. 5 n. 71. [2] Socrat., Histor. eccles. l. 1 c. 38.
[3] Diese und viele ähnliche Beispiele s. bei Schmidt, Ethik der Griechen II, 5 ff.

können. Häufig wird diese wahrnehmbare Restriction mit der doppelsinnigen Rede verwechselt. Genau genommen, ist sie aber nur dann vorhanden, wenn der Doppelsinn nicht in den Worten allein, sondern in den Worten in Verbindung mit den Umständen der Zeit, Person u. s. w. liegt. Aber auch bei dieser Auffassung ist die wahrnehmbare Restriction nicht wesentlich von der doppelsinnigen Rede verschieden, sondern nur eine Art derselben. Sie ist deshalb auch aus denselben Gründen und unter denselben Bedingungen erlaubt wie jene. Denn nach der gemachten Voraussetzung liegt der wahre Sinn des Redenden äußerlich vor, wenn auch nicht in den Worten allein. Was der Mensch spricht, muß ja immer nach den Umständen der Personen, Zeiten u. s. w. beurtheilt werden. Wenn sich also aus den Umständen ein zweiter Sinn der Rede im Unterschied zum reinen Wortsinn entnehmen läßt, so kann der Redende die Worte in diesem zweiten Sinn gebrauchen. Daraus geht auch hervor, daß die Benennung innerer Vorbehalt für diese Art von Restrictionen unpassend ist, weil nichts im Innern vorbehalten wird.

Sind dem Gesagten zufolge die doppelsinnigen Reden und wahrnehmbaren Restrictionen nicht einfachhin zu verwerfen, so sind sie doch nicht unter allen Umständen erlaubt. Nur dann darf man sich ihrer bedienen, wenn man nicht verpflichtet ist, die Wahrheit offen zu sagen, und einen genügenden Grund zur Bewahrung eines Geheimnisses hat. Sobald also jemand verpflichtet ist, die Wahrheit zu sagen, z. B. als Zeuge vor Gericht, bei Abschließung von Verträgen, bei pflichtgemäßer Belehrung anderer u. dgl., ist es unerlaubt, Restrictionen zu gebrauchen. Aber auch außerhalb solcher Fälle, wo eine positive Pflicht, die Wahrheit zu sagen, vorliegt, muß immer ein verhältnißmäßig wichtiger Grund vorhanden sein, damit man sich einer doppelsinnigen Aussage oder Restriction bedienen könne. Denn es wäre ein großes Hinderniß für den menschlichen Verkehr, wenn man auf Schritt und Tritt mit Grund doppelsinnige Reden oder Restrictionen befürchten müßte. Die Restrictionen sollen immer nur ein Mittel zur Bewahrung eines nothwendigen oder wichtigen Geheimnisses bleiben. Wo dieser Zweck nicht vorliegt, soll man sich nicht derartiger Mittel bedienen, weil das gegenseitige Vertrauen im Verkehr darunter litte.

Zweites Kapitel.

Von den gegenseitigen Rechtspflichten und deren Erzwingbarkeit.

Erster Artikel.

Von den gegenseitigen Rechten und Rechtspflichten.

§ 1.

Von den gegenseitigen Rechtspflichten in Bezug auf Leben und Ehre.

Die Rechte und Rechtspflichten stehen in einem nothwendigen Zusammenhang, so daß man immer vom Dasein und Umfang eines Rechtes auf das Dasein und den Umfang der entsprechenden Rechtspflicht und umgekehrt schließen

kann (I, 450). Wir brauchen alſo nur zu beweiſen, welche Rechte der Menſch beſitzt, dann kennen wir auch die Rechtspflichten aller anderen. Natürlich handeln wir hier nur von den Rechten und Rechtspflichten, die dem Menſchen unabhängig von beſonderen Umſtänden, nur auf Grund ſeiner Weſenheit und ſomit allen Menſchen in gleicher Weiſe von Geburt an zukommen. Denn betrachtet man die Menſchen rein abſtract, d. h. ohne die zufälligen näheren Beſtimmungen zu beachten, die ſie in der Wirklichkeit begleiten, ſo ſind ſie einander völlig gleich. Alle haben dieſelbe Natur und ſind deßhalb mit denſelben Rechten ausgeſtattet.

Das Recht hat, wie an einem andern Orte (I, 389 ff.) gezeigt wurde, gewiſſermaßen eine dienende und ſchützende Stellung. Seine Beſtimmung iſt es, dem Menſchen einen Spielraum freier und ſicherer Bewegung zu verſchaffen, damit er die ihm von Gott auferlegten Pflichten gegen ſeinen Schöpfer und gegen ſich ſelbſt ſowie die reinen Gewiſſenspflichten gegen ſeine Nebenmenſchen frei erfüllen könne. Wir haben dieſe Pflichten ſchon im einzelnen ausgeführt (4 ff.). Wir brauchen alſo nur die ihm dazu nöthigen Mittel zu beſtimmen, um die einzelnen Rechte und Rechtspflichten zu erkennen.

I. 1. Zur Erfüllung der ihm auferlegten Pflichten bedarf der Menſch vor allem der Sicherheit ſeiner Perſon und ſeines Lebens vor willkürlichen fremden Eingriffen. Er muß alſo — ſeinen Mitmenſchen gegenüber — das Recht auf ſein Leben und die Unverſehrtheit ſeiner Glieder haben. Und da ein Recht ohne die entſprechende Rechtspflicht von ſeiten anderer undenkbar iſt, ſo müſſen alle anderen die Rechtspflicht haben, nicht unbefugt den Beſtand ſeiner Perſönlichkeit, ſein Leben und die Unverſehrtheit ſeiner Glieder anzutaſten. Zwar verpflichtet ſchon die Liebe, anderen nichts Böſes zuzufügen und beſonders ſie nicht an der freien Erfüllung ihrer Pflichten zu hindern. Aber eine bloße Gewiſſenspflicht würde nicht ausreichen. Die Sicherheit der Perſon und des Lebens muß ſchon in dieſem Leben — wenigſtens im allgemeinen — wirkſam erreicht werden; es kann alſo nicht in das bloße Belieben des Einzelnen geſtellt ſein, ob er das Leben der anderen achten will oder nicht; es muß vielmehr jeder das Recht haben, daß niemand gegen ſeinen vernünftigen Willen ihm das Leben raube oder an der Geſundheit und der Unverſehrtheit ſeiner Glieder Schaden zufüge.

Wir ſagen: gegen ſeinen Willen. Zwar kann kein Menſch erlauben, daß man ihn ohne Verletzung des Eigenthumsrechtes Gottes tödte oder verſtümmele. Der Mord oder die Verſtümmelung bleibt immer eine Rechtsverletzung gegen Gott, den ausſchließlichen Eigenthümer der menſchlichen Perſönlichkeit. Der Menſch hat aber auch ein Recht, nämlich das Nutznießungsrecht auf ſein eigenes Leben und ſeine Glieder, und dieſem Recht kann er unter Umſtänden wenigſtens giltig entſagen. Denn volenti non fit iniuria. Deshalb iſt die Tödtung eines Menſchen, der getödtet zu werden ausdrücklich wünſcht (Saul), an und für ſich ein geringeres Verbrechen als die Tödtung eines Menſchen gegen ſeinen Willen [1].

Wir ſagen ferner: gegen ſeinen vernünftigen Willen. Denn tritt das Recht des Menſchen auf ſein Leben in Widerſtreit mit einem höhern oder

[1] De Lugo, De iust. et iure disp. 8 sect. 1 n. 3 et 14.

dessern Recht, wie dies bei der Bestrafung eines gemeinschädlichen Verbrechers durch die öffentliche Gewalt und bei der Nothwehr der Fall ist, so muß es diesem weichen. Doch vom Rechte der Nothwehr werden wir im folgenden Artikel und vom Rechte der Todesstrafe im Staatsrechte handeln.

2. Aus dem Recht auf die Sicherheit und Unversehrtheit der Person folgt, daß jede in sich oder in ihrer Ursache freiwillig gewollte Tödtung des Nebenmenschen gegen seinen vernünftigen Willen nicht nur eine Rechtsverletzung gegen Gott, sondern auch gegen den Getödteten selbst ist. Die in sich selbst gewollte Tödtung des Nebenmenschen heißt Mord, wenn sie zum voraus geplant und beschlossen war, Todtschlag, wenn sie in plötzlicher leidenschaftlicher Aufwallung geschieht. Der Mord ist selbstverständlich ein viel größeres Verbrechen, weil er mit größerer Ueberlegung und Freiheit begangen wird.

Die nicht in sich selbst, wohl aber in ihrer Ursache gewollte Tödtung wird im Strafrecht fahrlässige Tödtung genannt. Welche Bedingungen erforderlich seien, damit eine aus unserer Handlung erfolgende Tödtung eines Nebenmenschen uns als der Ursache zur Schuld angerechnet werden könne, ergibt sich aus den allgemeinen Grundsätzen, die wir über die Grenzen der Verantwortlichkeit für die Folgen unserer Handlungen aufgestellt haben (I, 42 ff.). Wer z. B. mit gefährlichen Sprengstoffen arbeitet und dabei schuldbar die nöthigen Vorsichtsmaßregeln vernachlässigt, macht sich der Menschenleben schuldig, die voraussichtlich seiner Fahrlässigkeit zum Opfer fallen. Dasselbe gilt von einem Fabrik- oder Bergwerkbesitzer, der die erforderlichen Vorsichtsmaßregeln für das Leben seiner Arbeiter unterläßt.

3. Wie die Verbrechen gegen das Leben, so sind auch die Uebel, die man einem andern gegen seinen vernünftigen Willen an der Unversehrtheit seiner Glieder und seiner Gesundheit zufügt, Rechtsverletzungen, so z. B. die Verstümmelung oder thätliche Mißhandlung. Bei diesen letzteren Verbrechen tritt noch die Pflicht des Schadenersatzes gegen den Mißhandelten ein: nicht zwar in Bezug auf den Schaden an Gesundheit und die erlittenen Schmerzen, die sich an und für sich nicht ersetzen lassen [1], wohl aber insofern derselbe infolge der Mißhandlung einen Nachtheil an seinen Gütern erleidet; während bei Mord und Todtschlag von einem Schadenersatz gegen den Getödteten nicht mehr die Rede sein kann. Wir sagen, gegen den Getödteten. Denn gegen die hinterbliebenen nächsten Verwandten hat er die Pflicht, allen Schaden gutzumachen, der ihnen nach muthmaßlicher Schätzung aus dem Verbrechen erwuchs. Uebrigens würde auch gegen das Opfer des Mordes eine Pflicht des Schadenersatzes vorliegen, wenn derselbe nach dem Mordanfall noch einige Zeit am Leben bliebe. In diesem Falle wären ihm (bezw. seinen Erben) alle Kosten der Verpflegung und auch die Einbuße an Erwerb während der Krankheit zu ersetzen. Die genannten Schadenersatzpflichten ergeben sich unmittelbar aus den natürlichen Grundsätzen der Ge-

[1] Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß die öffentliche Gewalt dem Verbrecher zur Pflicht mache, ein zeitliches Gut, etwa eine Geldsumme (Schmerzensgeld) zu bezahlen, aber diese Leistung ist als Strafe aufzufassen, nicht als eigentlicher Ersatz für den Schaden.

rechtigkeit. Dieſe Pflichten im einzelnen nach Erforderniß der Umſtände näher zu beſtimmen, iſt Sache der ſtaatlichen Geſetzgebung.

II. 1. Weil der gute Ruf dem Menſchen in der Geſellſchaft nothwendig iſt, ſo hat jeder die Pflicht, für Erwerbung und Erhaltung dieſes Gutes zu ſorgen (61 ff.). Folglich muß er auch das Recht haben, daß ihn niemand durch unerlaubte Mittel an der Erwerbung eines guten Namens hindere oder ihn um die ſchon erworbene Achtung ſeiner Mitmenſchen bringe. Wer keinen beſondern Anſpruch auf unſere Achtung hat, etwa weil er uns unbekannt iſt, hat wenigſtens das Recht, daß wir ihn nicht für poſitiv ſchlecht halten oder ihm mehr Fehler und Untugenden zutrauen, als die Menſchen ſeines Standes allgemein zu haben pflegen. Daher der Rechtsgrundſatz: Nemo praesumitur malus, donec probetur.

2. In mehrfacher Weiſe kann das Recht des Nebenmenſchen auf ſeinen guten Ruf verletzt werden: a) zunächſt rein innerlich in Gedanken durch ungegründeten Verdacht und freventliches Urtheil.

Der ungerechte Verdacht iſt ein ſchwankendes Urtheil, durch welches dem Nächſten ohne genügende Gründe ein Fehler zugeſchrieben wird. Selbſtverſtändlich kann uns ein ſolches Urtheil nur inſoweit zur Schuld angerechnet werden, als es freiwillig iſt. Eine ſchwere Rechtsverletzung des Nächſten durch dasſelbe liegt nur dann vor, wenn es vollſtändig freiwillig iſt und ſich auf einen Fehler bezieht, der nicht bloß im allgemeinen, ſondern auch für den Nächſten nach ſeinem Stande in ganz beſonderer Weiſe (enormiter) als ſchmachvoll gilt.

Das freventliche Urtheil iſt ein feſtes Urtheil, durch das dem Nächſten ein für ihn nach ſeinem Stande ſchimpflicher Fehler ohne genügenden Grund zugeſchrieben wird. Ein freventliches Urtheil iſt nur dann ſchwer ſündhaft, wenn es mit vollſtändiger Ueberlegung gefällt wird und auf offenkundig ungenügende Gründe hin dem Nächſten einen ſchimpflichen Fehler zuſchreibt. Dieſer Fehler braucht nicht abſolut nothwendig ein ſittlicher zu ſein, auch rein phyſiſche Fehler können nach allgemeiner Anſchauung als ſchimpflich gelten. Doch wird ein Urtheil ſelten ſchwer ſündhaft, wenn es nicht zugleich auch moraliſche Fehler zum Gegenſtande hat.

b) Aeußerlich kann man dem Nächſten an ſeinem guten Rufe ſchaden durch Wort und That. Durch That, indem man ungerecht und ſchimpflich jemand in Gegenwart anderer oder ſo, daß ſie es erfahren, mißhandelt. Denn eine ſolche Mißhandlung kann dem Nächſten ſehr an ſeinem guten Rufe ſchaden, weil er thatſächlich dadurch bei manchen in der Achtung ſinkt. Eine ſolche Beſchimpfung verletzt übrigens nicht bloß den guten Ruf, ſondern auch die Ehre.

Durch Wort kann man dem Nächſten ſchaden, indem man irgendwie ungerecht die gute Meinung, die andere von ihm haben, verringert. Alle ungerechten Verletzungen des guten Rufes anderer durch Worte oder ſonſtige Zeichen werden unter dem gemeinſamen Namen Ehrabſchneidung (detractio) zuſammengefaßt. Die Ehrabſchneidung kann in mannigfacher Weiſe geſchehen:

α) durch Verleumdung (calumnia), d. h. durch Zurlaſtlegung eines falſchen Fehlers oder Verbrechens. Die Verleumdung verletzt nicht nur die Gerechtigkeit, ſondern auch die Wahrheit.

alles loben. Man überſehe übrigens nicht, daß durch ungerechte Ehrabſchneidung gegen die Todten auch ihre noch lebenden Verwandten oft ungerecht um die gute Meinung der Mitmenſchen gebracht werden.

III. Die Ehre unterſcheidet ſich vom guten Ruf (60). Sie beſteht in den äußeren Zeichen, durch die man ſeine Hochachtung für einen andern an den Tag legt. Wie der gute Ruf iſt auch die Ehre in der Geſellſchaft durchſchnittlich nothwendig, und deshalb hat jeder das Recht auf die ſeiner perſönlichen Würde und ſeiner geſellſchaftlichen Stellung entſprechende Ehre. Wer anderen dieſe Ehre verweigert oder gar ihnen ſtatt deſſen Verachtung zeigt, verfehlt ſich auch gegen die Gerechtigkeit.

Das Recht auf die gebührende Ehre kann verletzt werden durch Schmähung, Beſchimpfung, Verhöhnung, Verſpottung u. ſ. w. Man pflegt dieſe Vergehen unter dem Namen Ehrenbeleidigungen zuſammenzufaſſen. Die Schmähung und Beſchimpfung unterſcheiden ſich, weil man auch einen Abweſenden ſchmähen kann, beſchimpfen aber nur jemand, der irgendwie, wenigſtens durch Stellvertretung, zugegen iſt. Schmähen kann man außerdem nur durch Worte, beſchimpfen aber kann man ſowohl durch Worte (Verbalinjurien) als durch Thaten (Realinjurien) und durch Symbole und Zeichen (ſymboliſche Injurien). Alle drei Arten von Beſchimpfungen erlitt der Sohn Gottes bei der Dornenkrönung.

IV. Mit der Ehre innig verknüpft iſt die Unverſehrtheit des Leibes in Bezug auf alles, was der Keuſchheit und Schamhaftigkeit zuwiderläuft. Schamhaftigkeit und Keuſchheit ſind ſozuſagen die Grundlage der Menſchenwürde, ohne die der Menſch der Sklave ſeiner niederen Triebe wird und unter das Thier herabſinkt. Deshalb iſt es Pflicht jedes Menſchen, dieſe Tugenden zu wahren, und folglich muß er auch das Recht haben, daß niemand gegen ſeinen Willen ihm etwas anthue, was dieſelben verletzt. Hinterliſtige Verführung, Angriffe auf die Schamhaftigkeit, Nothzucht, gewaltſamer Mißbrauch zu unnatürlichen Laſtern verſtoßen nicht nur gegen die Keuſchheit, ſondern auch gegen die Gerechtigkeit.

§ 2.

Von den Rechtspflichten in Bezug auf die Freiheit.

1. Weil der Menſch frei ſeine Pflichten erfüllen ſoll, ſo muß er nicht bloß in ſeiner Perſon ſelbſt unverletzlich ſein, ſondern er muß auch einen gewiſſen Spielraum zur freien Bethätigung ſeiner Fähigkeiten haben. Andererſeits iſt ebenſo klar, daß dieſe Freiheit keine unbeſchränkte ſein kann. Die Menſchen ſind von Natur zum Zuſammenleben beſtimmt. Ein geordnetes Zuſammenleben iſt aber ohne gegenſeitige Einſchränkungen undenkbar. Es fragt ſich deshalb, wie weit ſich die perſönliche individuelle Freiheit durchſchnittlich erſtrecke, oder welche Rechte dem Einzelnen in Bezug auf die Freiheit ſeiner Bewegung in der Geſellſchaft zukommen.

Wir fragen hier — um den Gegenſtand unſerer Unterſuchung noch genauer zu beſtimmen — nicht, inwieweit die öffentliche Gewalt berechtigt oder verpflichtet ſei, die Freiheitsrechte der Einzelnen nach den Anforderungen des Geſammtwohls genauer zu regeln oder einzuſchränken. Denn dieſe Frage

ist eine Frage des öffentlichen Rechtes und gehört mithin in die Staatslehre. Hier beschäftigt uns bloß die Frage, wie weit sich die Freiheitsrechte erstrecken, die von Natur aus den Privatpersonen in ihrem gegenseitigen Verkehr zustehen.

Auf die so umgrenzte Frage läßt sich mit dem allgemeinen Grundsatze antworten: Jeder hat aus sich das Recht der vollen und freien Selbstbestimmung, so daß niemand ihn in seinem Thun und Lassen zu hindern berechtigt ist, der nicht eine von Gott verliehene Gewalt dazu vorzuweisen vermag.

Offenbar kann nicht jeder berechtigt sein, nach Belieben andere in ihrem Handeln zu hindern oder ihnen Vorschriften über ihr Verhalten zu geben. Denn dann wäre jeder der Sklave aller und Ordnung unmöglich. Demselben Menschen könnte der eine etwas gebieten und der andere dasselbe verbieten. Jeder könnte den andern auf Schritt und Tritt hemmen, und zwar auf Grund eines Rechtes. Wer also das Recht beansprucht, anderen zu befehlen, muß dasselbe beweisen. Diesen Beweis kann er auch nicht aus seiner Menschennatur entnehmen, denn hierin sind ihm alle anderen gleich. Er muß also irgend eine concrete Thatsache vorweisen, die ihm auf Grund der allgemeinen sittlichen Grundsätze dieses Recht verleiht.

Soweit ihm nicht solche mit göttlicher Gewalt ausgerüstete Vorgesetzte mit ihren rechtmäßigen Geboten entgegentreten, hat jeder das Recht, sich vollständig frei zu bewegen, es sei denn, daß er dadurch ein fremdes Recht verletze. Er kann also sich frei seinen Aufenthaltsort wählen, frei einen passenden Beruf ergreifen, sich frei verehelichen, für sich und die Seinigen den Lebensunterhalt erwerben, sich ausbilden, mit anderen zu Gesellschaften vereinigen u. s. w.

Diese Freiheit gilt sogar an und für sich in Bezug auf unerlaubte Handlungen. Gott gegenüber hat selbstverständlich kein Mensch ein Recht, Böses zu thun; es ist ferner Recht und Pflicht der öffentlichen Gewalt, dasselbe wenigstens innerhalb gewisser Grenzen zu verbieten und zu verhindern. Aber abgesehen vor einer solchen höhern Gewalt, hat an und für sich jeder das Recht der vollen Selbstbestimmung. Er kann also sündigen, ohne daß andere, die nicht mit rechtmäßiger Gewalt ausgerüstet sind, ihn daran durch Gewalt zu hindern berechtigt wären. Also hätte der Mensch ein Recht, zu sündigen? Wir antworten: der Mensch hat anderen Privatpersonen gegenüber nicht das Recht zur Sünde, wohl aber das Recht der freien Bethätigung, oder mit anderen Worten, er hat das Recht, nicht durch Gewalt oder unerlaubte Mittel in der sündhaften Handlung gehindert zu werden, nicht weil und insofern sie sündhaft ist, sondern weil und insofern sie eine Aeußerung seiner Freiheit ist. Gott wird jeden Menschen für den Gebrauch seiner Freiheit zur Rechenschaft ziehen, ebenso kann und soll das jede rechtmäßige Gewalt innerhalb ihrer Sphäre thun. Aber nicht jede Privatperson ist befugt, andere wegen ihrer Sünden zu richten und mit Gewalt zu hindern, wenigstens solange es sich nicht um besonders schwere oder gemeinschädliche Verbrechen handelt.

Aus dem Gesagten erhellt, welche schnöde Rechtsverletzung es ist, wenn ruchlose Menschen die wehrlosen Neger Afrika's durch List und Gewalt ihrer Freiheit berauben und in die Sklaverei verkaufen.

2. Einige Bemerkungen mögen hier noch am Platze sein über die Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit im besondern, soweit sie privatrechtlicher Natur sind und sich auf die persönlichen Verhältnisse der Menschen untereinander beziehen.

Unter Gewissensfreiheit verstehen heute manche das unbeschränkte Recht, in Sachen des Gewissens zu denken, zu reden und zu handeln, wie es einem beliebt. Aber man braucht sich nur den Sinn des Wortes Gewissen zu vergegenwärtigen (I, 358), um einzusehen, daß die Gewissensfreiheit in diesem Sinne geradezu ein Widerspruch ist. Das Gewissen ist ja der Vernunftausspruch, der uns sagt, was wir zu thun und zu meiden verpflichtet sind, und zwar mittelbar wenigstens kraft göttlichen Gesetzes. Wer also von Gewissen redet und weiß, was er sagt, kann nicht ohne Widerspruch von absoluter Ungebundenheit in Gewissenssachen reden. Wenn die Anhänger des Freidenkerthums von der absoluten Freiheit reden, in Sachen des Gewissens und der Religion zu denken, wie man will, so kann das in ihrem Munde nichts anderes bedeuten als: der Mensch sei völlig unabhängig von Gott, er unterstehe nicht dem ewigen Gesetze und sei sein eigener Zweck, so daß er sich um seinen Schöpfer nicht zu kümmern brauche.

Versteht man dagegen unter Gewissensfreiheit das Recht, dem sichern Ausspruch seines Gewissens zu folgen, so hat jeder ohne Zweifel das Recht dieser Gewissensfreiheit. Der Zweck des Rechtes ist ja, dem Menschen die Möglichkeit zu verschaffen, ungehindert seine Pflichten zu erfüllen. Das Gewissen aber, wenigstens das richtige, ist nichts anderes als der uns kundgethane Wille Gottes. Dieses Recht, seinem Gewissen zu folgen bezw. in seinem freien Handeln nicht gehindert zu werden, hat jeder Mensch an und für sich auch dann, wenn sein Gewissen ein unüberwindlich irriges (I, 365) ist. Wir sagen an und für sich. Denn würde jemand sich irrig zu etwas verpflichtet erachten, was mit einem Rechte anderer im Widerspruch stände, so brauchten diese anderen wegen des zufälligen Irrthums nicht auf ihr Recht zu verzichten. Inwieweit die öffentliche Gewalt berechtigt sei, der genannten Gewissensfreiheit im Interesse des Gemeinwohls Schranken zu ziehen, kommt, wie schon angedeutet, im öffentlichen Rechte zur Sprache.

Das von der Gewissensfreiheit im allgemeinen Gesagte gilt auch von der Religionsfreiheit. Unter Religionsfreiheit versteht man vielfach die Cultusfreiheit, d. h. die gesetzliche Duldung der öffentlichen Ausübung verschiedener Religionsbekenntnisse. Die Religionsfreiheit in diesem Sinne wird unten im öffentlichen Rechte behandelt werden. In privatrechtlichem Sinne aber ist Religionsfreiheit nichts als die Freiheit, seinem Gewissen in religiösen Dingen zu folgen. Welche Pflichten das richtige Gewissen dem Menschen Gott gegenüber sowohl in der rein natürlichen Ordnung als in der Voraussetzung einer übernatürlichen Offenbarung auferlegt, haben wir schon oben (4 ff.) gesehen. Für den Fall des unüberwindlich irrenden Gewissens gilt das oben im allgemeinen von der Gewissensfreiheit Gesagte. Niemand darf also, solange er dadurch kein Recht der anderen verletzt, gezwungen werden, etwas gegen seine religiösen Ueberzeugungen zu thun.

Aber ist denn die christliche Religion nicht thatsächlich die allein wahre und die allein berechtigte, die alle Menschen anzunehmen und zu bekennen vor Gott verpflichtet sind? Ohne Zweifel. Trotzdem darf niemand gegen seine Ueberzeugung und seinen Willen direct gezwungen werden, sich durch die Taufe in die Kirche aufnehmen zu lassen. Dieses gilt nicht bloß Privatpersonen, sondern auch der Kirche selbst und dem Staate gegenüber[1]. Die erste Grundlage der ganzen christlichen Gottesverehrung ist der Glaube, der Glaube aber setzt den freien Willen voraus, und dieser läßt sich mit keiner Gewalt erzwingen. Es wäre auch ein arger Gewissenszwang, Leute mit Gewalt zum Bekenntniß des christlichen Glaubens anzuhalten, die diesen Glauben nicht haben. Ein solches Verfahren würde die Religion selbst verhaßt machen und sie somit hindern, in den Herzen triebkräftige und heilbringende Wurzeln zu schlagen.

Zweiter Artikel.

Von der persönlichen Erzwingbarkeit der Rechtspflichten.

Die Rechtspflicht ist erzwingbar (I, 391), d. h. man darf im Nothfalle denjenigen, der die Erfüllung der Rechtspflicht verweigert, mit physischer Gewalt zwingen, seiner Pflicht nachzukommen. Solange wir uns die Menschen staatlich noch nicht geeint denken, kann diese Zwangsbefugniß nur dem Rechtsträger selbst zukommen, weil sie eine Eigenschaft des Rechtes und mithin an und für sich dort zu suchen ist, wo sich das Recht findet. In einem außerstaatlichen Zustand hat deshalb jeder das Recht, seine Person und seine Güter gegen ungerechte Angriffe mit Gewalt zu vertheidigen.

Innerhalb eines geordneten Gemeinwesens aber kann, von Nothfällen abgesehen, die Zwangsbefugniß nicht den Einzelnen selbst überlassen werden, ohne einem allgemeinen Faustrecht Thür und Thor zu öffnen, sondern sie muß den Trägern der öffentlichen Gewalt vorbehalten bleiben. Solange also die Zuflucht zu dieser Gewalt möglich ist, darf kein Privatmann gegen andere Gewalt brauchen.

Nicht selten ist aber diese Zuflucht unmöglich, weil es sich um einen plötzlichen Angriff auf unsere Rechte oder um Abwendung eines Schadens handelt. Welche Befugnisse stehen in einem solchen Falle dem in seinen rechtmäßigen Gütern Bedrohten zu? Diese Frage haben wir jetzt zu beantworten. Alle Rechte gewaltsamer Vertheidigung, die wir einer Privatperson innerhalb des Staates zugestehen, kommen selbstverständlich mit noch mehr Grund jedem außerhalb desselben zu.

---

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 10 a. 8: Infidelium quidam sunt, qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei, et *tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est;* sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis vel malis persuasionibus vel etiam apertis persecutionibus.

§ 1.

Vom Recht der Nothwehr.

1. Das Recht der Nothwehr ist nicht zu verwechseln mit dem Nothrecht. Das Nothwehrrecht setzt einen ungerechten Angriff gegen uns voraus und besteht in dem Recht der Selbstvertheidigung. Nothrecht dagegen nennt man jedes Recht, das jemand im Falle großer oder äußerster Noth, z. B. infolge von Mangel am Nothwendigen oder von Gefahren seitens der Naturkräfte (Feuers- und Wassersnoth), besitzt. Jedes Nothwehrrecht ist auch ein Nothrecht, aber nicht umgekehrt. Hier handeln wir nur vom Recht der Nothwehr und behaupten: jeder habe auch innerhalb des Staates das Recht, sein Leben und die Unversehrtheit seines Leibes mit Gewalt gegen augenblickliche ungerechte Angriffe zu vertheidigen.

In unserer Behauptung sind die Bedingungen angedeutet, die zur erlaubten Nothwehr erfordert werden. a) Es muß sich um Abwehr eines im Augenblicke selbst stattfindenden ungerechten Angriffes handeln. Zur Anwendung von Gewalt genügt also nicht, daß man einen Angriff in der Zukunft befürchte, sondern der Angriff muß schon ein gegenwärtiger, thatsächlicher sein. Auf die bloße Befürchtung eines drohenden Angriffes hin jemandem gestatten, Gewalt zu brauchen, hieße die Anwendung von Gewalt zur Tagesordnung erheben. Wie leicht bilden sich die Menschen ein, man stelle ihnen nach, man trachte nach ihrem Leben und ihrer Habe![1] b) Der Angegriffene darf nur so viel Gewalt brauchen als zur Abwehr des augenblicklichen Angriffes erforderlich ist. Was über dieses Maß hinausgeht, läßt sich nicht unter dem Titel Nothwehr rechtfertigen. c) Die Absicht des Angegriffenen darf nicht auf die Befriedigung seiner Rache, sondern nur auf die Abwendung des ungerechten Ueberfalles gerichtet sein.

2. Unter den angegebenen Bedingungen ist die gewaltsame Nothwehr erlaubt, weil sie einerseits unter den vorliegenden Umständen ein geeignetes, ja nothwendiges Mittel der Selbsterhaltung ist und andererseits gegen keine Pflicht des Menschen verstößt. Das Erstere ist selbstverständlich, und das Zweite läßt sich leicht beweisen. Es lassen sich nur drei Gründe mit einigem Schein gegen die Erlaubtheit der Anwendung von Gewalt im Nothwehrfall anführen: man könnte sagen, sie verstoße gegen die Gerechtigkeit oder gegen die Nächstenliebe oder gegen die schuldige Rücksicht auf die öffentliche Ordnung und Sicherheit. Aber die gewaltsame Nothwehr verstößt nicht gegen die Gerechtigkeit. Denn unter Voraussetzung eines ungerechten Angriffes entsteht eine Rechtscollision zwischen dem Rechte des böswilligen Angreifers auf sein Leben und dem des Angegriffenen, bei welcher das Recht des Angegriffenen als des Unschuldigen den Vorzug verdient. Sie verstößt auch nicht gegen die Liebe, denn der Angegriffene ist durch die Schuld

[1] Diesen Punkt haben einige ältere Theologen übersehen, welche gestatteten, einem sichern zukünftigen (geplanten) Angriff zuvorzukommen. Mit Recht ist diese Ansicht von der Kirche verworfen worden; cf. thesis 17 et 18 damn. ab Alexand. VII. a. 1665.

des Angreifers vor die Wahl gestellt, ob er selbst oder der Angreifer die Gewalt erleiden soll. Die Liebe verpflichtet aber niemand, in der gleichen Noth andere sich selbst vorzuziehen. Endlich auch nicht gegen die Rücksicht auf das öffentliche Wohl. Im Gegentheil, diese Rücksicht verlangt, daß jedem das Recht zustehe, die Unversehrtheit seiner Glieder gegen ungerechte Angriffe zu vertheidigen. Das Verbot gewaltsamer Vertheidigung wäre in der That nichts als ein Freibrief und eine Ermuthigung für die Ruchlosen zu jeglichem ungerechten Angriff auf das Leben anderer. Uebrigens ist der Erhaltungstrieb bei allen Lebewesen so stark und rege, daß sich jedes, sobald es in seinem Bestande bedroht wird, instinctiv zur Gegenwehr setzt[1]. Deshalb gestatten auch nach dem Ausdruck des canonischen Rechtes „alle Gesetze und alle Rechte" die Nothwehr.

Der hier vorgebrachte Grund ist ganz allgemein und gilt auch für den Fall, wo der Angegriffene nur durch Tödtung des Angreifers sein eigenes Leben retten kann.

3. Mit einigem Schein von Berechtigung könnte man gegen den vorgebrachten Grund einwenden: die Liebe wenigstens verbiete, den Angreifer zu tödten, da er ja nach der Voraussetzung einer schweren Rechtsverletzung sich schuldig macht und somit, wenn ich ihm das Leben raube, ewig verloren geht. Aber dieser Schein erweist sich als nichtig, sobald man die Sache näher betrachtet. Dem Nebenmenschen mit dem Opfer meiner Gesundheit und meines Lebens zu Hilfe zu eilen bin ich nur dann verpflichtet, wenn er sich in der äußersten geistlichen Noth befindet. In dieser Noth befindet er sich aber nur dann, wenn er sich selbst nicht helfen kann, sondern unserer Unterstützung nothwendig bedarf, um nicht zu Grunde zu gehen. Das trifft aber im Fall eines ungerechten Angriffes nicht zu. Es steht ihm frei, sich zu retten, wenn er will; er kann deshalb nicht vernünftigerweise verlangen, daß wir die größten Opfer bringen, um ihm zu helfen.

Die Nothwehr ist also dem Gesagten zufolge nicht bloß eine von den Gesetzen für straflos erklärte Handlung, wie Ahrens will[2], sondern eine rechtmäßige. Man kann auch nicht mit Paulsen[3] von einem Conflict, einer Incongruenz zwischen Recht und Moral bei der Nothwehr reden. Die Nothwehr ist gerecht und darum auch erlaubt. Wenn die positiven Gesetze die Selbstvertheidigung bloß straflos erklären, so wollen sie damit nicht sagen, dieselbe sei in sich unerlaubt, sondern vielmehr, die in der Nothwehr begangene Tödtung falle nicht unter die Klasse der ungerechten Tödtungen und sei folglich auch nicht zu bestrafen.

4. Wie es erlaubt ist, mit Gewalt sein Leben und die Unversehrtheit seiner Glieder zu vertheidigen, so ist dieses auch gestattet in Bezug auf die Schamhaftigkeit und Keuschheit, ja selbst in Bezug auf den äußern

---

[1] Cic. pro Milone c. 4: Est haec non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus: ut si vita nostra in aliquas insidias, si in vim, si in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expetendae salutis.

[2] Naturrecht (1871) II, 27 und 85. [3] System der Ethik S. 503.

Eigenthumsbesitz, der für unsere Existenz von großer Bedeutung ist. Was den letztern Gegenstand betrifft, so wäre es gewiß ein Verbrechen, wenn ein Millionär, bloß um zwei oder drei Thaler zu retten, einen Dieb niederschießen wollte. Würde dagegen ein armer Bauer, dessen Hauptvermögen in einer Kuh besteht, dieselbe im Nothfall selbst mit der Tödtung des Räubers vertheidigen, so würde er nur von seinem Rechte Gebrauch machen. Es wird natürlich angenommen, daß er auf andere Weise sein Eigenthum nicht beschützen kann. In dieser Voraussetzung muß sich der ungerechte Angreifer selbst den Schaden zuschreiben, den er erleidet. Er kann, nachdem er gewarnt wurde, von seinem Verbrechen abstehen und so sein Leben retten. Will er dies nicht, so nimmt er selbst die Verantwortung für die weiteren Folgen auf sich. Uebrigens ist besonders bei dem Recht gewaltsamer Vertheidigung äußerer Besitzgüter die Rücksicht auf das öffentliche Wohl nicht zu übersehen. Die allgemeine Rechtssicherheit in Bezug auf das Eigenthum würde nicht wenig gefährdet, wenn die verwegenen Menschen, die es auf Raub und Diebstahl abgesehen haben, sich als persönlich unverletzlich ansehen dürften.

5. Daraus, daß wir die äußeren Besitzgüter mit Gewalt vertheidigen dürfen, könnte man versucht sein, zu schließen, man dürfe auch die Ehre und den guten Ruf mit Gewalt gegen ungerechte Angriffe beschützen. Diese Folgerung wäre unrichtig. Man darf sich freilich gegen beschimpfende Handlungen wehren, die nicht bloß unserer Ehre schaden, sondern auch unser leibliches Wohlergehen beeinträchtigen. Niemand braucht sich wehrlos beohrfeigen oder den Bart zerzausen zu lassen. Wo es sich aber bloß um Ehre und guten Ruf handelt, ist die Anwendung von Gewalt ganz unzulässig.

Die Ehre und der gute Ruf sind eben in unserer Frage weder ihrer Natur noch ihrer Beziehung auf das öffentliche Wohl nach den übrigen äußeren Besitzgütern gleichzustellen. Während die physische Gewalt von Natur geeignet ist, die letzteren zu vertheidigen, ist sie in Bezug auf die Ehre ein ihrer Natur nach ungeeignetes Schutzmittel. Die Ehre im engern Sinne besteht in den äußeren Erweisen der Achtung, welche uns andere geben. Werden uns diese Erweise thatsächlich zu theil, so brauchen wir sie nicht zu vertheidigen. Werden sie uns aber versagt, so lassen sie sich nicht vertheidigen, weil sie überhaupt noch nicht existiren, also auch nicht vertheidigt werden können. Man kann andere zwingen, uns zu ehren, aber das heißt nicht die Ehre vertheidigen, sondern sie mit Gewalt erwerben. Der gute Ruf aber besteht in der guten Meinung, welche andere von uns haben, und diese läßt sich erst recht nicht durch Gewalt vertheidigen. Urtheile können wohl durch Gründe, aber nicht durch rohe Gewalt bestimmt werden.

Nur in einem Falle könnte es scheinen, die Ehre lasse sich durch physische Gewalt wohl vertheidigen. Wir meinen den Fall, wo uns jemand öffentlich durch Vorwürfe oder schimpfliche Verleumdungen die Achtung anderer zu rauben und uns dadurch in unserer gesellschaftlichen Stellung zu Grunde zu richten droht. Nehmen wir an, jemand habe Gewißheit darüber, daß ein anderer durch schwere Verleumdungen oder Ehrabschneidungen vor Gericht oder in öffentlicher Versammlung oder durch eine Schmähschrift seinen guten Namen vernichten will, so daß er in seiner Stellung unmöglich wird und vielleicht

sogar in Lebensgefahr geräth. Wir wollen annehmen, er wisse sogar, das Vorhaben solle in nächster Zeit ausgeführt werden, oder man habe schon mit der Ausführung desselben begonnen. Doch auch in der gemachten Voraussetzung ist die Verwundung oder Tödtung ein zur Vertheidigung der Ehre ganz ungeeignetes oder wenigstens mit Rücksicht auf die Rechtssicherheit in der Gesellschaft unbedingt verwerfliches Mittel. Sind die Ehrabschneidungen oder Verleumdungen schon in die Oeffentlichkeit gedrungen, so kann von der Vertheidigung des Rufes mit Gewalt nicht mehr die Rede sein. Denn die Verleumdung, sofern sie eine Thätigkeit des Verleumders, ist schon eine vollendete Thatsache, läßt sich also nicht mehr verhindern. Ebenso wenig läßt sich durch Gewalt gegen den Verleumder bewirken, daß die ausgestreute Verleumdung nicht geglaubt werde.

Ist dagegen die Verleumdung noch nicht anderen mitgetheilt, ist bloß die Furcht vor einer Verleumdung vorhanden, so kann in den allermeisten Fällen noch nicht von einem augenblicklichen, gegenwärtigen Angriff die Rede sein. Außerdem müßte, damit man zur Anwendung von Gewalt berechtigt sei, feststehen, daß uns aus der gefürchteten Verleumdung ein schwerer Schaden erwächst, der sich auf andere Weise nicht mehr gut machen läßt. Aber auch dies trifft in den allermeisten Fällen nicht zu. Die Verleumdung wird vielleicht von den meisten als solche erkannt, so daß unser Schaden gering ist. Möglicherweise lassen sich auch die gefürchteten Verleumdungen durch Zeugen oder andere Beweise widerlegen.

Sollte übrigens auch in einem moralisch kaum je möglichen Fall gewiß sein, daß man schon daran ist, die Verleumdung zu veröffentlichen, daß sie bei den meisten Glauben finden wird und daß sie sich endlich auf keine Weise wirksam widerlegen läßt, so ist trotzdem die Tödtung des Verleumders zur Verhinderung seines Vorhabens ganz unerlaubt. Wir sagen: die Tödtung. Denn eine bloße Verwundung, Verstümmelung oder Mißhandlung wäre ja zur Verhinderung der Verleumdung ungenügend, käme derselben vielmehr zu Hilfe. Allgemein aber zu gestatten, daß jemand einen andern wegen des Vorhabens, ihn zu verleumden, um das Leben bringe, hieße so viel als dem Morde freien Lauf lassen. Würden nicht viele bald die „Ueberzeugung" gewinnen, daß man sie zu verleumden trachte, und daß das einzige Mittel zur Wahrung ihres guten Namens die Vergiftung oder Ermordung des Gegners sei? Zahlreiche ungerechte Morde wären die nothwendige Folge davon. Deshalb verbietet die öffentliche Rechtssicherheit die Vertheidigung der Ehre und des guten Rufes mit Gewalt. Wo es sich um äußere Besitzgüter handelt, läßt sich ohne jede Schwierigkeit mit Sicherheit entscheiden, ob ein thatsächlicher augenblicklicher Angriff vorhanden ist, der uns mit einem unersetzlichen Verluste bedroht. In Bezug auf Ehre und guten Namen aber ist dies, wegen der besondern Natur dieser Güter, wenn überhaupt je, so doch nur in den seltensten Fällen möglich, und auch dann ist die größte Gefahr subjectiver Täuschung oder Uebertreibung vorhanden und müßte die Erlaubtheit gewaltsamer Vertheidigung zu schweren Mißbräuchen führen. Während es also eine Forderung der allgemeinen Sicherheit ist, daß man seinen Besitz mit Gewalt vertheidigen dürfe, ist es eine Forderung derselben Sicherheit, daß dies in Bezug auf Ehre und guten Ruf nicht gestattet sei.

§ 2.

Vom Recht der Selbsthilfe.

Das Recht der Vertheidigung, von dem wir eben gesprochen, setzt voraus, das Unrecht sei noch nicht vollendete Thatsache, sondern könne durch unser Bemühen verhindert oder abgewehrt werden. Welche Rechte stehen aber demjenigen zu, der ein Unrecht schon erlitten hat und sich auf dem öffentlichen Rechtswege nicht Genugthuung verschaffen kann? Von einer Selbstvertheidigung im eigentlichen Sinn kann in diesem Falle nicht mehr die Rede sein, sondern bloß von einer Selbsthilfe. Inwieweit ist diese erlaubt?

Zwei wesentlich verschiedene Arten von Selbsthilfe sind zu unterscheiden.

1. Es kann erstens geschehen, daß wir auf Grund eines erlittenen Unrechtes das Recht auf Rückerstattung oder Schadenersatz haben. Wenn uns jemand einen Gegenstand entwendet oder ungerecht geschädigt hat, so haben wir das Recht, die entwendete Sache zurückzufordern und uns den erlittenen Schaden ersetzen zu lassen. Was nun, wenn der öffentliche Rechtsweg unmöglich ist und der Schuldige seiner Pflicht nicht nachkommen will?

Die gestohlene Sache dürfen wir überall in Beschlag nehmen, wo wir sie finden. Hier gilt der Grundsatz: Res clamat domino. Sie mit eigentlicher Gewalt wieder an uns zu reißen, wäre in einem zufälligen außergesellschaftlichen Zustand wohl gestattet; in einem geordneten Gemeinwesen dagegen wird dies kaum jemals möglich sein, ohne viel größere Uebel für uns und andere dadurch heraufzubeschwören. Wohl aber darf der Eigenthümer durch jede erlaubte List sein Eigenthum wieder zu erlangen suchen, und ist ihm dies nicht möglich, so darf er sich heimlich von dem Vermögen des ungerechten Nebenmenschen so viel aneignen, als erforderlich ist, um sich schadlos zu halten. Dasselbe gilt auch für den Fall des ungerecht verweigerten Schadenersatzes. Natürlich ist dieses Mittel der geheimen Schadloshaltung nur erlaubt, wenn unser Recht unzweifelhaft und ein anderer Weg, zu demselben zu gelangen, nicht offen steht. Man hat diese Ansicht schon als „gefährlich" hinzustellen versucht. Allein werden die beiden letztgenannten Bedingungen eingehalten, so ist der Mißbrauch, der sich mit dieser Lehre treiben ließe, ein rein zufälliger, kann mithin nicht der Lehre selbst zugeschrieben werden.

2. Schwieriger ist die Frage in Betreff der zweiten Art der Selbsthilfe, bei der es sich nicht um Erlangung einer uns gebührenden Sache, sondern um den Rechtsschutz für die Zukunft handelt. Diese Frage hängt innig zusammen mit der Frage, inwieweit die Rache erlaubt sei.

Obwohl wir im Deutschen mit dem Worte Rache meistens einen üblen Sinn verbinden, ist doch an sich nicht jede Rache unerlaubt. Rache in der weitesten Bedeutung bezeichnet jedes Uebel, das jemand wegen eines gethanen Unrechtes zugefügt wird. Man unterscheidet öffentliche und Privatrache. Die öffentliche Rache ist die von der Obrigkeit zum Zweck des öffentlichen Wohles über den Verbrecher verhängte Strafe. Die Obrigkeit rächt den gegen die Gesellschaft begangenen Frevel. Die Privatrache aber, die uns hier eigentlich beschäftigt, besteht darin, daß jemand, ohne durch ein Amt dazu ermächtigt zu sein, anderen Böses mit Bösem vergilt. Man kann nicht nur

für das selbst erlittene, sondern auch für das einem andern zugefügte Unrecht Privatrache üben.

Ist die Privatrache jemals erlaubt? a) Geht sie aus Haß oder aus Freude an dem Uebel des Nächsten als solchem hervor, hat sie nur den Zweck, die eigene Rachsucht zu befriedigen, so ist sie immer unerlaubt. Gegenseitige Liebe soll alle Menschen umfassen; dieser Liebe widerspricht es schnurstracks, sich an dem Uebel und den Schmerzen des Nächsten zu weiden. Damit sind schon die allermeisten Fälle von Privatrache, die thatsächlich vorkommen, gebrandmarkt.

b) Unerlaubt ist auch die Privatrache, die zum Zweck des öffentlichen Wohles verübt wird. Einem andern für begangene Fehler Uebles zufügen, um dadurch die öffentliche Ordnung zu schützen, ist nicht Sache einer Privatperson, sondern derjenigen, die mit der Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung betraut sind. Es hieße die öffentliche Rechtssicherheit untergraben, wenn man jedem Privatmann erlauben wollte, die Nebenmenschen für ihre Vergehen zur Rechenschaft zu ziehen und zu bestrafen.

c) Ist aber die Privatrache nicht wenigstens zum Zweck des eigenen Rechtsschutzes, oder um sich vor ähnlichen Angriffen für die Zukunft sicherzustellen, erlaubt? Hier ist zu unterscheiden. Wird der Verbrecher auf frischer That ertappt, so scheint es nicht unerlaubt, demselben eine gebührende Züchtigung zu ertheilen. Wenn z. B. ein Strolch, der mit einer fremden Börse durchgebrannt ist, vom Eigenthümer eingeholt wird, so darf dieser dreist nicht nur sein Eigenthum in Beschlag nehmen, sondern auch dem Verwegenen eine ordentliche Lection für die Zukunft auf den Lebensweg mitgeben. Das ist nicht nur kein Nachtheil, sondern ein Vortheil für die öffentliche Rechtssicherheit. Man kann auch eine solche Lection als eine Vollendung der wirksamen Selbstvertheidigung auffassen. Verletzungen aber wären unerlaubt, weil dann gar zu leicht in der Aufregung Verstümmelungen oder Morde stattfinden könnten.

Ist aber einmal das Unrecht eine vollendete Thatsache und der Thäter in Sicherheit, so ist es in einem geordneten Gemeinwesen ganz unstatthaft, daß der Geschädigte auf eigene Faust ihm Uebles zufüge, um sich dadurch für die Zukunft sicherzustellen. Ein solches Recht wäre eine reiche Quelle von Rechtsverletzungen und Unordnungen unter dem Vorwand, zukünftigen Freveltaten vorzubeugen. Eine größere Befugniß könnte man vielleicht in diesem Punkte solchen Menschen gestatten, die außerhalb eines staatlichen Verbandes leben, wie dies etwa bei den ersten Ansiedlern Amerika's und Australiens der Fall war. Uebrigens wird auch in solchen Verhältnissen das Bedürfniß des Rechtsschutzes nothwendig bald zur Bildung eines öffentlichen Gemeinwesens führen.

3. Wir müssen hier noch kurz der Blutrache gedenken, die uns in früheren Zeiten nicht nur bei den Germanen, sondern auch bei den Chinesen, den Eingeborenen Australiens und Brasiliens, den Fidschi-Insulanern, vielen Stämmen Afrika's u. s. w. begegnet[1]. Ist dieselbe zulässig?

---

[1] Peschel, Völkerkunde S. 248; Schneider, Naturvölker I, 86. Auch bei den Israeliten war die Blutrache unter mancherlei Einschränkungen gestattet.

Wäre ſie nothwendig als bloße Privatrache anzuſehen, ſo müßten wir ſie nach den aufgeſtellten Grundſätzen für verwerflich erklären, und wirklich hat man ſie ſchon unter dieſem Geſichtspunkte als unſittlich verurtheilt. Wir glauben aber, daß dieſe Auffaſſung nicht die richtige iſt. Wir wollen nicht läugnen, daß bei der erſten Entſtehung dieſer Sitte nicht ſelten auch bloße Befriedigung der Rachſucht mächtig mitwirken mochte; ebenſo wenig wollen wir in Abrede ſtellen, daß in einem beſſer organiſirten Gemeinweſen die Blutrache beſeitigt werden muß.

Verſetzt man ſich dagegen in jene Zeiten zurück, in denen die ſtaatliche Organiſation eine ſehr ungenügende und lockere war, ſo erkennt man leicht, wie es geſchehen konnte, daß die Blutrache als ein naheliegendes, wo nicht nothwendiges Mittel des Rechtsſchutzes ſich durch allgemeine Gewohnheit immer mehr als öffentliche Rechtsinſtitution einbürgerte und geſetzlich geregelt, ja zur Pflicht gemacht wurde. Auch wenn wir uns ein bloßes Nebeneinander von Familien, Sippen, Stämmen denken, iſt der Rechtsſchutz, wenigſtens in Bezug auf Leben und Unverſehrtheit des Leibes, eine unabweisliche Nothwendigkeit. Iſt nun keine gemeinſchaftliche ſtaatliche Obrigkeit vorhanden, welche dieſen Rechtsſchutz wirkſam gewähren könnte, ſo ſind die Familien oder Sippen auf Selbſthilfe angewieſen. Wird alſo ein Glied der Familie oder Sippe ungerecht getödtet, ſo liegt der ganzen Familie das Recht und die Pflicht der Vergeltung ob, wenn ſie ſich nicht ſelbſt dem Untergang weihen will. Gerade der Umſtand, daß man die Blutrache als eine heilige Pflicht anſah, deren Unterlaſſung ehrlos machte, beweiſt, daß man dieſelbe nicht als reine Privatſache, ſondern als geſetzliches Rechtsmittel betrachtete, welches den Schutz der ganzen Familie oder Sippe bezweckte und allgemein als gerecht anerkannt war. Deshalb war auch die Blutrache nicht gleichmäßig Pflicht jedes Familiengliedes. An erſter Stelle lag ſie dem Haupt oder Stellvertreter derſelben ob.

Merkwürdig erſcheint auf den erſten Blick die Thatſache, daß uns dieſe Selbſthilfe der Familie oder Sippe bloß in Bezug auf den Schutz gegen Mord und Verſtümmelung entgegentritt, dagegen nicht bei Diebſtählen, Ehebruch, Blutſchande, Auflehnung gegen den Häuptling und Aehnlichem. Während die altgermaniſchen Geſetze ſonſt alle Verbrechen gerichtlich ſtrafen, erkennen ſie nur die Blutrache als Recht und Pflicht der Familie oder Sippe an. Dieſe Thatſache ſcheint uns aber ſehr erklärlich. Alle anderen Verbrechen können auch von Gliedern der Familie oder Sippe untereinander begangen werden, ihre Beſtrafung kann daher nicht Sache der Familie als ſolcher ſein. Der Mord unter Angehörigen derſelben Familie dagegen iſt etwas nahezu Unerhörtes. Außerdem richtet ſich der Mord direct und unmittelbar gegen den Beſtand der Familie, was bei den anderen Verbrechen nicht der Fall iſt. Endlich iſt die Blutrache ein viel wirkſameres Mittel zur Verhinderung von Mordthaten als die öffentliche Beſtrafung auf Grund eines gerichtlichen Proceſſes durch eine wenig mächtige Obrigkeit. Infolge des Geſetzes der Blutrache haftet die ganze Familie für jede von einem ihrer Glieder begangene Mordthat; ſie wird alſo ihrerſeits alles thun, um ihre Angehörigen vor dem Mord eines Mitgliedes einer andern Familie, mit der ſie in Frieden lebt, zu verhindern. Von den Auſtraliern berichtet Perron d'Arc[1], daß ſie den Frauenraub, den Ehebruch, den Diebſtahl in gewiſſen Fällen

[1] Aventures d'un voyageur en Australie, angeführt bei H. Joly, Le crime, 1888, p. 13.

und die Beschimpfung des Häuptlings mit dem Tode bestrafen. „Diese Hinrichtungen, die öffentlich, am hellen Tage und mit Einwilligung aller stattfinden, ziehen keinerlei Wiedervergeltung von seiten anderer nach sich, sie werden als gerecht angesehen, und ihr Andenken stirbt und verschwindet, wie der Leib des Hingerichteten. . . . Anders dagegen bei den gewöhnlichen Morden; die fallen nicht unter die Gesetze des Stammes, ihre Bestrafung ist vielmehr völlig den Betroffenen, d. h. den Familien anheimgestellt.“ Nach dem Gesagten glauben wir, daß diese Erscheinung nicht rein zufällig, sondern unter gewissen Voraussetzungen in der Natur der Verhältnisse begründet ist.

§ 3.

Das Duell.

Noch ein Mittel der Selbsthilfe bleibt uns zu erörtern, dem heute leider nur allzu oft Menschenleben zum Opfer fallen; wir meinen das Duell.

1. Unter Duell versteht man jeden nach geschehener Verabredung über Ort, Zeit und Waffen stattfindenden Zweikampf. Ein bloß in der Hitze der Leidenschaft sich entspinnender Zweikampf ist kein Duell[1].

Man unterscheidet das private und öffentliche Duell. Das öffentliche Duell ist ein in öffentlicher Angelegenheit und mit Ermächtigung der öffentlichen Gewalt stattfindendes Duell. Das Privatduell dagegen ist ein solches, das in einer Privatangelegenheit unternommen wird, gleichviel ob mit oder ohne öffentliche Ermächtigung.

Ob beim Duell gewisse Feierlichkeiten, z. B. in Bezug auf Secundanten, Zeugen, beobachtet werden oder nicht, ändert an dem Wesen des Duells nichts.

2. Bei den Griechen und Römern, wie überhaupt bei den Culturvölkern des classischen Alterthums, war das Duell unbekannt. Die römischen Gladiatorenkämpfe sind von unseren Duellen weit verschieden. Sie waren nicht sowohl Mittel der Selbsthilfe als blutige Schauspiele zur Befriedigung der Neugierde und Grausamkeit eines verweichlichten und entmenschten Volkes. Dagegen begegnet uns die Zweikampfssitte bei den Galliern und Germanen seit den ältesten Zeiten. Schon Diodor von Sicilien thut ihrer Erwähnung[2]. Bei den Germanen bildete sich der Zweikampf zu einem öffentlich anerkannten Rechtsmittel aus, dessen man sich auch vor Gericht bediente. Wie es scheint, war der Zweikampf das älteste gerichtliche Ordal (Urtheil), das mit wenigen Ausnahmen schon in allen altgermanischen Gesetzen namentlich erwähnt wird[3]. Die Zweikampfssitte fußte auf einer doppelten Ueberzeugung. Einmal hielt man es für ausgemacht, Gott könne den Unschuldigen im Zweikampf nicht unterliegen lassen. Sodann glaubte man, der Schuldige werde es nicht wagen, zuerst vor Gericht Gott zum Zeugen seiner Unschuld anzurufen und dann mit einem Meineide beladen den Kampf aufzunehmen, die Furcht vor der göttlichen Rache werde ihm den Kampfesmuth rauben und den Sieg unmöglich machen.

---

[1] Wir werden deshalb den Ausdruck Duell beibehalten, weil nicht jeder Zweikampf ein Duell ist.

[2] Biblioth. histor. l. 5 c. 28: Inter ipsas quoque epulas, causa ex iurgio quomodocunque arrepta insurgere, et ex provocatione, nihili vitae iacturam aestimantes, inter se digladiari solent. Merkwürdig ist der Grund, durch den Diodor diese Kampfessitte zu erklären sucht: Pythagorae enim apud illos opinio invaluit, animas hominum immortales, in aliud ingressas corpus, definito tempore denuo vitam capessere.

[3] Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte (4. Aufl.) I, 453.

Die römiſchen Päpſte traten dieſer Sitte nach Kräften entgegen. Schon Nicolaus I. mißbilligte im Jahre 855 in einem Schreiben an Karl den Kahlen den Zweikampf (monomachia) als eine Verſuchung Gottes. Ihm folgte noch im ſelben Jahrhundert Stephan VI., ſpäter Alexander III., Cöleſtin III., Innocenz III. und viele andere. Wie man in Deutſchland über die Zweikämpfe, insbeſondere über die Turniere dachte, geht daraus hervor, daß z. B. Wichmann, Erzbiſchof von Magdeburg, im 12. Jahrhundert alle Theilnehmer am Turniere aus der Kirche ausſchloß und den Gefallenen das kirchliche Begräbniß verweigerte [1]. Die vom Kirchenrath von Trient über die Theilnehmer an einem Duell verhängten Strafen wurden von den nachfolgenden Päpſten wiederholt beſtätigt [2].

Als trotzdem noch einige Theologen die Anſicht verfochten, wenigſtens rein naturrechtlich, und abgeſehen vom kirchlichen Verbot, ließen ſich einige Fälle denken, in denen das Duell nicht unbedingt unerlaubt ſei, wurde auch dieſe Meinung von Benedikt XIV. verworfen.

Alle dieſe Anſtrengungen vermochten der Duellwuth nie vollſtändig Meiſter zu werden, beſonders unter den Adeligen am franzöſiſchen Hofe. Welche Unzahl von Edelleuten hier dem Duell zum Opfer fiel, mag man daraus entnehmen, daß nach Theoph. Raynaud um die Mitte des 17. Jahrhunderts innerhalb 30 Jahren mehr Adelige im Duell fielen, als zur Bildung eines ganzen Heeres nothwendig geweſen wären. In der einzigen Pfarrei St. Sulpice zählte man in manchen Wochen gegen 20 im Duell Gefallene. Olier, der Stifter der Congregation von St. Sulpice, gründete, unterſtützt vom hl. Vincenz von Paul, einen Verein der angeſehenſten Edelleute, welche ſich verpflichteten, nie eine Herausforderung anzunehmen [3]. Dieſen Beſtrebungen kam das ſtrenge Duellverbot Ludwigs XIV. zu Hilfe.

In unſerem Jahrhundert hat das Duell beſonders in Deutſchland Vertheidiger gefunden. Freiherr v. Radowitz [4] hält das Duell für geeignet, um dem Gegner die Achtung abzutrotzen, die er uns verweigerte. Neuerdings nehmen Laſſon [5] und Paulſen [6] das Duell als einen „Ausweg geregelter Selbſthilfe", namentlich für Officiere und Studenten, in Schutz.

3. Daß die thatſächlich ſtattfindenden Duelle in ſehr vielen, wo nicht in den allermeiſten Fällen verwerflich ſind, wird kein Vernünftiger beſtreiten. Es iſt geradezu unglaublich, wie frivol oft wegen der geringſten Beleidigung, ja

---

[1] Pertz, Monum. Germ. XXIII, 155—156; Stimmen aus Maria-Laach XXXII, 257.

[2] Nach kirchlichem Recht verfällt jeder, der ſich duellirt, am Duell irgendwie betheiligt, dasſelbe irgendwie begünſtigt und ebenſo jeder am Duell betheiligte Zuſchauer der Excommunication. Wer im Duell oder unmittelbar infolge desſelben ſtirbt, entbehrt des kirchlichen Begräbniſſes. So nach der Encyklika Apostolicae Sedis Pius' IX. Neueſtens hat Leo XIII. in ſeinem Schreiben Pastoralis officii vom 12. Sept. 1891 den Duellunfug auf das ſchärfſte verurtheilt.

[3] Alle Mitglieder dieſes Vereins unterſchrieben und beſchworen folgende Erklärung: „Die Unterzeichneten erklären durch die gegenwärtige Schrift öffentlich und feierlich, jede Art von Herausforderung verweigern, wegen keiner, was immer für einer Urſache ſich ſchlagen und in jeder Weiſe Zeugniß dafür ablegen zu wollen, daß ſie das Duell als der Vernunft, der Wohlfahrt und den Geſetzen des Staates zuwider und mit dem Heil und der chriſtlichen Religion unvereinbar verabſcheuen, ohne jedoch dem Rechte zu entſagen, die ihnen zugefügten Unbilden, inſofern ſie ihr Stand und ihre Geburt dazu verpflichten, auf jedem geſetzlichen Wege zurückzuweiſen."

[4] Geſammelte Schriften IV, 14. [5] Syſtem der Rechtsphiloſophie S. 548.

[6] Syſtem der Ethik S. 507.

wegen eines reinen Nichts renommirende Raufbolde andere zum Zweikampf herausfordern. Das ist ein frevelhaftes Spiel mit dem eigenen und fremden Leben. Darüber werden wir kein Wort verlieren.

Wir denken vielmehr an jene selteneren und schwierigen Fälle, wo die nun einmal in manchen Kreisen tyrannisch herrschende Sitte die Herausforderung zum Duell oder wenigstens die Annahme desselben allen gebietet, und wo alle diejenigen, welche sich dieser Unsitte nicht fügen, in Gefahr kommen, für „ehrlos" zu gelten, ja vielleicht ihre Stellung und ihr Einkommen zu verlieren. Aber auch in derartigen Fällen ist das Duell als unbefugte Verfügung über das eigene und fremde Leben verwerflich.

Zum Beweis für diese Behauptung müssen wir wieder an die schon wiederholt und nachdrücklich betonte Grundwahrheit erinnern, daß der *Mensch nicht der Herr über seine Person und sein Leben ist*, sondern bloß der Verwalter und Nutznießer (52). Er kann oder soll alles thun, was zur Erhaltung seines Lebens nothwendig ist. Aber er darf dasselbe nicht nach Belieben preisgeben oder direct und absichtlich der Gefahr aussetzen, um dadurch *äußere* Güter zu erwerben oder zu erhalten. Er kann höchstens unter Umständen die Lebensgefahr *zulassen*, wenn ein wichtiger Grund dazu vorliegt. Verfügt er in anderer Weise über sein Leben, so verfährt er ungerecht, er macht sich eines unbefugten Eingriffes in das ausschließliche Eigenthumsrecht Gottes schuldig.

Ein solcher unbefugter Eingriff in das Eigenthumsrecht Gottes über das menschliche Leben liegt nun aber im Duell vor. Um uns hiervon zu überzeugen, brauchen wir bloß die Zwecke zu durchgehen, um derentwillen die Duelle stattfinden.

a) In älterer Zeit wurde das Duell als *Rechtsmittel* gebraucht, um einen *Streit über Schuld oder Unschuld zu entscheiden*. Heute wird niemand mehr das Duell zu diesem Zwecke billigen. Denn weder aus der bloßen Vernunft noch aus der Offenbarung läßt sich beweisen, Gott müsse immer durch ein Wunder dem Unschuldigen zu Hilfe kommen. Ist dem so, dann heißt es Gott versuchen, sich in Lebensgefahr zu begeben und ein wunderbares Eingreifen zu seinen Gunsten zu erwarten. Denn seiner Natur nach ist der Zweikampf ganz ungeeignet, die Schuld oder Unschuld eines Angeklagten darzuthun. Aus sich beweist der Sieg im Zweikampf höchstens überlegene leibliche Kraft oder Gewandtheit. Daraus folgt auch, daß der gerichtliche Zweikampf eine rechtswidrige Verfügung über das eigene und fremde Leben ist. Die Kämpfenden begeben sich in die Gefahr schwerer Verwundung und selbst des Todes, um einen Zweck zu erreichen, der sich dadurch gar nicht erreichen läßt.

b) Nicht selten will man sich durch das Duell *Genugthuung* (Satisfaction) verschaffen. Aber auch hierzu ist das Duell ganz ungeeignet und mithin ungerecht. Denn die Genugthuung im eigentlichen Sinn besteht darin, daß derjenige, der uns beleidigt oder beschimpft, diese Beleidigung oder Beschimpfung zurücknimmt und uns dafür Achtung und Ehre erweist. Dieser Zweck wird aber durch das Duell nicht erreicht. Wenn der Beleidiger die Herausforderung annimmt, so zieht er damit seine Beleidigung oder Beschimpfung nicht zurück, will sie im Gegentheil mit dem Degen oder der Pistole in der Hand aufrecht

erhalten, ja zeigt sich bereit, der frühern Beleidigung noch andere und größere Uebel hinzuzufügen, indem er den Herausforderer vielleicht schwer verwundet oder tödtet. Wer wird übrigens demjenigen, den er im Ernst zwingen will, begangenes Unrecht gutzumachen, dieselbe Aussicht auf den Sieg gewähren wie sich selbst, also ihm Gelegenheit bieten, dem frühern Unrecht noch ein größeres hinzuzufügen? Das thut aber der Herausfordernde beim Duell, indem er seinem Gegner dieselben Waffen und dieselben Aussichten auf Sieg gewährt wie sich selbst.

Radowitz meint, der Beleidigte trotze dem Schuldigen wenigstens die innere Achtung ab, die er uns verweigert. Aber derjenige, der die Forderung annimmt, achtet deswegen den Gegner um kein Haar mehr als früher. Die Forderung beweist ihm höchstens, daß der Beleidigte ein verwegener Mensch ist, der sich nicht ungerächt beleidigen läßt. Doch nehmen wir an, diese Achtung werde dem Beleidiger wirklich „abgetrotzt". Wir fragen: ist dieses Abtrotzen ein genügender Grund, um sich selbst der Gefahr einer lebensgefährlichen Verletzung auszusetzen und mit der tödtlichen Waffe in der Hand auf den Gegner loszugehen? Heißt das nicht die höheren Güter des Lebens und der Gesundheit, über die wir nicht Herren sind, preisgeben, um dafür ein geringeres äußeres Gut, nämlich eine höhere Achtung bei unserem Beleidiger zu erwerben?

Umsonst wendet man ein: es handelt sich ja nicht bloß um die Achtung von seiten des Beleidigers, sondern auch um die Achtung unserer Mitmenschen, besonders unserer Standesgenossen. Wir fragen: kann denn solchen gegenüber, die uns nicht beleidigt haben, von Erzwingung einer Genugthuung, von Abtrotzung der Achtung die Rede sein? Thatsächlich gibt man aber damit

c) einen dritten Vorwand zur Beschönigung des Duells an. Man will durch das Duell dem Verlust der Achtung von seiten der Standesgenossen und dadurch dem Verlust des Amtes oder anderer äußerer Güter *vorbeugen* oder wie man sich ausdrückt, man will seine Ehre und dadurch seine gesellschaftliche Stellung *vertheidigen*.

Die Thatsache läßt sich leider nicht in Abrede stellen, daß heute nicht selten für einen Mann von Charakter mit der grundsätzlichen Verweigerung jedes Duells ganz bedeutende Opfer verbunden sind. Mancher muß sich darauf gefaßt machen, bei der ersten Verweigerung eines Duells als „ehrlos" und „feig" aus gewissen Kreisen ausgeschlossen und mit Verachtung behandelt zu werden. Aber so wahr dies alles ist, so läßt sich doch das Duell nicht als eine *Vertheidigung* rechtfertigen.

Wir haben schon oben (96) dargethan, daß Ehre und Achtung sich überhaupt nicht mit Waffengewalt vertheidigen lassen. Aber beim Duell kann von einer eigentlichen Vertheidigung nicht einmal die Rede sein. Die Ehrenverletzung wird ja als eine vollendete Thatsache vorausgesetzt, kann also nicht mehr verhindert oder abgewehrt werden. Zudem findet der Kampf nach gegenseitiger Verabredung statt, so daß kein Recht der Nothwehr gegen einen augenblicklichen Angriff vorliegt.

Allein man spricht von *Vertheidigung in einem weitern und uneigentlichen Sinn*. Nämlich nach dem nun einmal in gewissen Kreisen herrschenden Vorurtheil wird derjenige, welcher auf eine Beleidigung nicht mit einer Forderung antwortet oder eine Forderung zurückweist, für „ehrlos" er-

klärt und mit Verachtung behandelt. Für den Beleidigten oder den Geforderten stehen also infolge dieses Vorurtheils die Ehre und die ganze gesellschaftliche Stellung, vielleicht sogar der Unterhalt seiner Familie auf dem Spiel.

Aber so groß auch diese Opfer sind, sie vermögen nicht etwas seiner Natur nach Unerlaubtes erlaubt zu machen. Auch als Vertheidigung in diesem weitern und uneigentlichen Sinn aufgefaßt, ist und bleibt das Duell eine ungerechte Verfügung über unsern Leib und unser Leben.

Niemand wird behaupten wollen, man dürfe die Verwundung oder Tödtung des Nebenmenschen in sich (direct) beabsichtigen, um durch dieses Mittel ein äußeres und seiner Natur nach minderwerthiges Gut zu erhalten oder zu erwerben. Denn das hieße als Eigenthümer über eigenes und fremdes Leben verfügen. Höchstens kann es uns gestattet sein, unter Umständen etwas zu thun, womit zwar Lebensgefahr verbunden ist, jedoch so, daß wir diese Gefahr nicht in sich selbst beabsichtigen, sondern bloß zulassen (permittiren).

Nun können aber die Duellanten sich nicht darauf berufen, daß sie die eigene oder fremde Lebensgefahr bloß zulassen, sie müssen dieselbe vielmehr in sich selbst beabsichtigen. Nur dann könnte der Duellant sagen, er beabsichtige die eigene und fremde Lebensgefahr nicht, sondern lasse sie bloß zu, wenn sich aus dem Duell ebenso unmittelbar als diese Gefahr ein anderes sie aufwiegendes Gut ergäbe. Das ist aber nicht der Fall. Ebenso unmittelbar als diese Gefahr folgt aus dem Duell bloß die äußere thatsächliche Kundgebung, daß man die Todesgefahr um der Achtung der Menschen willen nicht scheue, und daß man sich nicht ungestraft beleidigen lasse. Damit ist aber die Achtung der Mitmenschen aus sich noch nicht gegeben. Ob diese uns wegen der Zurschaustellung unserer Todesverachtung die Achtung bewahren oder wiederschenken wollen, hängt erst noch von ihrem guten Willen ab. Thatsächlich will man auch durch das Duell bloß den Vorwand beseitigen, auf den hin jemand in gewissen Kreisen für ehrlos erklärt zu werden pflegt. Die Beseitigung dieses Vorwandes folgt ebenso unmittelbar aus dem Duell als die Lebensgefahr, aber nicht die Wiederherstellung der Achtung, die erst noch vom guten Willen der Mitmenschen abhängt. Die Duellanten können sich also nicht damit entschuldigen, daß sie die Todesgefahr bloß eintreten lassen; dieselbe ist ihnen beabsichtigtes Mittel, um die Achtung anderer zu bewahren oder wieder zu erlangen.

Hierzu kommt dann noch, daß dieses Mittel, wenigstens durchschnittlich, nicht seiner Natur nach, sondern bloß infolge der herrschenden Vorurtheile, mithin rein zufällig zur Erhaltung der Achtung geeignet ist. Denn entweder ist jemand in seinem guten Ruf, in seinem sittlichen Verhalten, seiner persönlichen Würde angegriffen, oder man hat ihm Feigheit vorgeworfen.

Im erstern Fall ist das Duell zur Ehrenrettung ganz ungeeignet. Kann denn das Duell etwa beweisen, daß jemand ein ehrenwerther Charakter sei, oder aus rechtmäßiger Ehe stamme, oder die Wahrheit gesprochen habe?

Im zweiten Fall könnte man das Duell mit einigem Schein für ein geeignetes Mittel zur Ehrenrettung halten, insofern es wenigstens zeigt, daß man sich nicht scheut, sein Leben zu opfern, um die Achtung der Menschen nicht zu verlieren. Aber dieser Zweck rechtfertigt nicht die Preisgebung unseres

eigenen Lebens. Wenn man unter Ehre die Grundlage der Ehre, d. h. die Tugend und Rechtſchaffenheit verſteht, ſo iſt ſie allerdings ein höheres Gut als Leben und Geſundheit. Im Duell handelt es ſich aber nicht um Bewahrung der Tugend, ſondern bloß um Bewahrung der guten Meinung, welche andere von uns haben, und zwar in unſerem Fall bloß um ihre gute Meinung in Bezug auf unſere Kühnheit und Verwegenheit in Gefährdung des Lebens. Dieſes Gut iſt aber ein äußeres, das uns um kein Haar beſſer macht, es iſt auch für uns ein geringeres als unſer eigenes Leben. Und da wir nicht Herren unſeres Lebens ſind, ſo dürfen wir dies nicht abſichtlich der Gefahr ausſetzen, um jene gute Meinung zu bewahren. Sonſt müßte es um ſo mehr erlaubt ſein, zum Beweiſe ſeines Muthes ſich von einer Höhe mit Lebensgefahr herabzuſtürzen oder mit dem Degen in der Hand in einen Löwen- oder Tigerkäfig einzudringen. Denn in dieſem Fall würden doch nicht zwei Menſchenleben, ſondern bloß eines der Gefahr ausgeſetzt.

Warum alſo will man den Gegner in die Gefahr mit hineinziehen? Der wahre, vielleicht vielfach unbewußte Grund der Herausforderung iſt unſeres Erachtens kein anderer als Rachſucht. Man iſt beleidigt oder beſchimpft worden und will deshalb den Beleidiger die Rache fühlen laſſen, ihm Böſes mit Böſem vergelten. Weil aber dies auf eine andere Weiſe nicht geſchehen kann, ohne ſich bloßzuſtellen, ſo greift man zum Duell. Das bietet ein „anſtändiges“ Mittel, um den Gegner fühlen zu laſſen, wie unrecht er gethan, daß er ſich an uns vergriffen hat.

Man kann alſo auch nicht behaupten, das Duell ſei geeignet, um ſeine Tapferkeit an den Tag zu legen. Die wahre Tugend der Tapferkeit beſteht darin, daß man unerſchrocken den Gefahren entgegentritt, wann und wo die Vernunft dies erheiſcht. Sie beſteht alſo nicht in der Tollkühnheit, mit der man aus ungenügenden Gründen ſein Leben aufs Spiel ſetzt. Auch ein unkluger Raufbold iſt tollkühn, aber im wahren Sinne tapfer iſt er nicht.

4. Das vom Duell überhaupt Geſagte gilt, allerdings in einem geringern Grade, von den ſtudentiſchen Duellen, den ſogenannten Menſuren, bei denen in etwa für Schutz der Kämpfenden geſorgt iſt. Man macht zwar hiergegen geltend, bei den Menſuren ſeien die Gefahren äußerſt gering, ja faſt null. Aber damit gerathen die Vertheidiger der Studentenduelle mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Sie nehmen die Menſuren in Schutz als Mittel zur Erhaltung eines ritterlichen Geiſtes, eines ſelbſtändigen Charakters, als eine unter günſtigen Umſtänden „unverächtliche Schule des ganzen perſönlichen Weſens“[1]. Aber wie kann ſich denn Ritterlichkeit und Tapferkeit bei einem völlig ungefährlichen Kampfe bethätigen? Ein ſolcher Kampf wäre nichts als eine ſich in gemeſſenen Formen bewegende Prügelei. Soll alſo das Duell den Muth erproben und „ſelbſtändige Charaktere“ heranbilden, ſo muß doch irgend welche nennenswerthe Gefahr einer Verwundung vorhanden ſein. Thatſächlich beweiſen auch die jämmerlich zerhackten Studentengeſichter, die man in unſeren Univerſitätsſtädten maſſenhaft zu ſehen bekommt, daß die Gefahren bedeutender Verletzungen keineswegs ſo gering ſind. Und wer will genau beſtimmen, wo eine ſolche Verletzung anfängt, gefährlich zu werden?

---

[1] Paulſen, Syſtem der Ethik S. 513.

Was aber vielleicht noch mehr gegen die Studentenduelle spricht, ist der Umstand, daß sie naturgemäß den eigentlichen Duellen den Weg bereiten und zu denselben überführen. Wer sich auf der Universität einmal in das Duellwesen eingelassen, daran gewöhnt hat, wird später sehr leicht der Versuchung zum Duell erliegen. Kein Vernünftiger wird aber einer Einrichtung das Wort reden, welche die naturgemäße Brücke zu unerlaubtem, frevelhaftem Spiel mit dem eigenen und fremden Leben ist[1].

5. Bisher haben wir vorausgesetzt, das Duell sei von Privaten auf eigene Faust hin unternommen. Was ist aber von dem Duell zu sagen, welches auf Anordnung irgend einer Obrigkeit, z. B. auf die Entscheidung eines militärischen Ehrengerichtes oder auf Befehl des Monarchen hin stattfindet? Ein solches Duell ist ebenso verwerflich wie jedes andere Privatduell.

Nur dann verdiente das genannte Duell eine mildere Beurtheilung, wenn die Obrigkeit befugt wäre, die Untergebenen zur Schlichtung ihrer Privathändel zum Zweikampf zu verurtheilen. Dem ist aber nicht so. Die öffentliche Gewalt darf nicht nach Belieben über die Güter ihrer Unterthanen verfügen, am wenigsten über ihr Leben. Wird bei ihr ein Streit anhängig gemacht, so hat sie die Pflicht, die Sachlage zu untersuchen und dann den Schuldigen zu bestrafen, dem Unschuldigen zu seinem Rechte zu verhelfen. Gelingt es ihr aber nicht, eine Schuld nachzuweisen, so muß sie den Angeklagten freisprechen. Sie hat kein Recht, die Streitenden zu einem Kampf zu verurtheilen oder zu ermächtigen, in welchem der Unschuldige ebenso gut unterliegen kann als der Schuldige. Es ist also ein Mißbrauch der öffentlichen Gewalt, wenn Militärbehörden die Officiere zum Zweikampfe verpflichten wollen. Wir sagen: verpflichten wollen. Denn ein solcher Befehl bringt aus sich keinerlei Gewissenspflicht hervor, weil die Obrigkeit ihre Gewalt überschreitet.

In öffentlicher Angelegenheit dagegen kann die Staatsgewalt unter Umständen zur Vermeidung größerer Uebel ein Duell gestatten oder anordnen. Denn unter kriegführenden Völkern gibt es keinen höhern Gerichtshof, dem sie sich zu unterwerfen verpflichtet wären. Deshalb muß der Kampf entscheiden. Um nun einen verderblichen Krieg, eine verheerende Schlacht zu vermeiden, kann die öffentliche Gewalt ein Duell als das geringere Uebel annehmen oder anbieten, wenigstens wenn dadurch die Aussicht auf Sieg nicht vermindert wird. In diesem Fall ist das Duell nur eine auf den geringsten Umfang beschränkte Schlacht. Ein solches öffentliches Duell soll der Sage nach unter Tullus Hostilius zwischen den Horatiern und Curiatiern zur Beilegung eines Streites zwischen Römern und Sabinern, und wiederum zwischen Titus Manlius und einem Gallier[2] stattgefunden haben.

6. Nur ein einziger Fall ist denkbar, wo es erlaubt sein kann, in einer Privatangelegenheit einen Zweikampf anzunehmen, nämlich dann, wenn jemand

---

[1] Nach einer Entscheidung der röm. Congreg. S. Concilii vom 9. Aug. 1890 (Acta S. Sedis XXIII, 242) fallen auch die Studentenmensuren unter die verbotenen Duelle und unterliegen folglich denselben kirchlichen Strafen.

[2] Liv. VII, 10.

einem andern mit Tod oder Verwundung oder sonstiger Mißhandlung droht, wofern er sich nicht mit der Waffe in der Hand sogleich in den Zweikampf einlasse. Denn in dieser Voraussetzung hat die Annahme des Kampfes von seiten des Bedrohten den Charakter einer einfachen Nothwehr. Er vertheidigt Leib und Leben, die er auf andere Weise nicht erhalten kann. Auch ging von seiner Seite keine eigentliche Verabredung voraus. Deshalb ist auch dieser Zweikampf, streng genommen, kein Duell.

7. Soll man sich also ruhig und wehrlos beschimpfen und in seiner Ehre kränken lassen? Das folgt durchaus nicht. Man darf sich jedes gesetzlichen und sittlich erlaubten Mittels zur Wahrung seiner Ehre bedienen. Das Duell ist jedoch ein solches Mittel nicht.

Ist es denn nicht eine bekannte Erfahrung, daß die öffentliche Rechtspflege in Ehrensachen meist ganz unzulänglich ist? Wir wollen nicht untersuchen, inwieweit diese Unzulänglichkeit auf Wahrheit beruht. Aber das glauben wir, daß heute die Behörden durch Duldung und Begünstigung des Duells theilweise mit verantwortlich sind für diese Unzulänglichkeit. Wenn einmal in gewissen Kreisen sich das Vorurtheil eingenistet hat und beständig genährt wird, das Duell sei der einzige Weg der Entscheidung in Ehrenhändeln, so wird eben infolge dieses Vorurtheils der gewöhnliche Weg der Rechtspflege schwieriger. Uebrigens läßt sich vielleicht in dieser Beziehung die öffentliche Rechtspflege verbessern durch eingehendere Gesetzgebung, Einsetzung von Ehrengerichten u. dgl.

Trotzdem geben wir gerne zu, daß der öffentliche Rechtsweg nicht immer zum gewünschten Ziele führen wird. Folgt daraus, daß man zum Duell seine Zuflucht nehmen dürfe? Gewiß nicht. Das Duell ist nun einmal seiner Natur nach unerlaubt. Es mag auch vorkommen, daß jemand nur durch Lüge und Meineid seine Ehre vor den Menschen bewahren oder durch Betrug sein Vermögen retten könnte. Darf er deshalb zu solchen Mitteln seine Zuflucht nehmen? Nein und abermals nein. Denn der Zweck heiligt die ihrer Natur nach schlechten Mittel nicht. Ebenso kann es geschehen, daß er durch böswillige Menschen an seiner Ehre schwere Einbuße erleidet, ohne Aussicht auf Wiedererlangung des Verlorenen. Was bleibt ihm da übrig? Nichts, als das Mißgeschick in Demuth und Geduld zu ertragen, wie so manches andere Unglück, das sich nun einmal nicht abwenden läßt.

Die Sanction der sittlichen Ordnung ist eben hienieden eine unvollkommene, unzureichende (I, 329). Es kommt vor, daß die Unschuld gekränkt, mit Füßen getreten wird, während die Ungerechtigkeit stolz ihr Haupt erhebt. Mehr als einmal haben die menschlichen Gerichte, sei es aus Bosheit, sei es aus Unwissenheit, den Unschuldigen zum Tode verurtheilt, den Schuldigen frei gehen lassen. Was folgt daraus? Nichts, als daß die irdische Sanction völlig ungenügend ist, und daß es deshalb jenseits des Grabes einen Richterstuhl geben muß, wo auf der ewigen Wage der Gerechtigkeit untrüglich jedem nach seinem Verdienste zugemessen und die Ungleichheit in diesem Leben ausgeglichen wird. Wer sich in Geduld und Demuth unter die von Gottes liebender Vorsehung zugelassene Heimsuchung beugt, wird nicht zu Schanden werden, während den unbußfertigen Frevler einst sicher die strafende Hand der ewigen Gerechtigkeit ereilt.

Viertes Buch.

Vom Eigenthumsrecht.

Die gesammte vernunftlose Natur ist des Menschen wegen geschaffen. Sie ist der Boden, auf dem er steht und aus dem er seine Nahrung zieht; sie ist auch das ihm zugewiesene Arbeitsfeld, auf dem er seine geistigen und leiblichen Kräfte entfalten soll. Diese beiden Zwecke hangen innig zusammen. Gerade deswegen wollte der Schöpfer nicht mühelos alles Nothwendige und Nützliche dem Menschen in den Schoß werfen, um ihn durch das Bedürfniß zur Anwendung und Entwicklung seiner Kräfte anzutreiben.

Die auf Beschaffung äußerer Nutzgüter gerichtete menschliche Thätigkeit kann man unter dem Namen *wirthschaftliches Leben im weitesten Sinne* zusammenfassen. Inwiefern der Mensch verpflichtet sei, sich an dem Wirthschaftsleben zu betheiligen, haben wir schon oben (63) gesehen. Es bleibt uns hier nur zu untersuchen, ob und wieweit jeder das *Recht* habe, äußere Güter *zu ausschließlichem, dauerndem Eigenthum* zu erwerben.

War diese Frage zu allen Zeiten wichtig wegen der maßgebenden Bedeutung des Eigenthums für die gesellschaftliche Stellung des Individuums und der Familie sowie für die gesammte höhere Bildung und Cultur, so ist sie es ganz besonders heute, wo eine mächtige, ihre Anhänger schon nach Millionen zählende Partei im Namen der „Wissenschaft" das bestehende Eigenthum als ungerecht zu brandmarken und abzuschaffen sucht.

Wir werden im *ersten* Kapitel gewissermaßen als Einleitung in die Eigenthumsfrage die auf das Eigenthum bezüglichen Begriffe und die Arten desselben erklären, im *zweiten* und *dritten* Kapitel die Theorien der Gegner des Eigenthums prüfen, und zwar zunächst die der eigentlichen *Socialisten*, welche das ganze Eigenthum an Arbeitsmitteln verstaatlichen wollen; sodann die Theorie der *Ackersocialisten*, welche nur Grund und Boden zu verstaatlichen beabsichtigen. Im *vierten* Kapitel folgt dann die positive Begründung des Eigenthumsrechtes und im *fünften* die Erörterung der abgeleiteten Erwerbsarten, besonders des *Erbrechts*.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Eigenthums und Besitzes.

§ 1.

Begriff des Eigenthums.

Obwohl wir den Eigenthumsbegriff schon früher (I, 449) erklärt haben, müssen wir der Klarheit halber das dort Gesagte kurz wiederholen und ergänzen.

Das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende *Recht* ist die moralische Befugniß, irgend etwas als das Seinige ausschließlich für sich zu besitzen, zu fordern oder zu gebrauchen. Die *ausschließliche Rücksicht auf das Interesse des Rechtsträgers* ist das unterscheidende Merkmal

dieses Rechtes von den übrigen Rechtsarten. Soweit nun dieses Recht vermögenswerthe, unmittelbar in Geld abschätzbare Dinge oder Leistungen zum Gegenstande hat, heißt es Eigenthumsrecht im weitesten Sinne des Wortes. Die Gesammtheit dieser Dinge und Leistungen, auf die jemand ein ausschließliches Recht hat, bilden — nach Abzug aller Schulden und Lasten — sein Vermögen.

Die Eigenthumsrechte in diesem weitesten Sinne werden eingetheilt in dingliche Rechte (Sachenrechte) und Forderungsrechte (I, 449). Die dinglichen Rechte beziehen sich auf Güter, die uns schon angehören und unmittelbar irgendwie unserer Verfügung unterstehen. Zu diesen Gütern gehören nicht bloß materielle äußere Güter, sondern auch Rechte, Aemter, Pfründen, die jemand schon rechtmäßig innehat. Die Forderungsrechte beziehen sich unmittelbar auf eine vermögenswerthe persönliche Leistung.

Man unterscheidet ein vollkommenes dingliches Recht und mehrere unvollkommene dingliche Rechte. Das vollkommene dingliche Recht (ius in re perfectum) wird vollkommenes Eigenthumsrecht im eigentlichsten Sinne genannt und kann definirt werden: das vollkommene Verfügungsrecht über eine Sache als die seinige, soweit nicht gesetzliche Schranken gezogen sind.

Das vollkommene Eigenthumsrecht duldet also aus sich keinen Mitberechtigten an derselben Sache auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit. Es ist aus sich und seiner Natur nach unbeschränkt, so daß der Eigenthümer die Sache verkaufen, vermiethen, selbst zerstören kann, ohne dadurch die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, jeder derartige Gebrauch sei allseitig sittlich erlaubt. Die Rechtsordnung ist nur ein Theil der gesammten sittlichen Ordnung (I, 399).

Obwohl aber das vollkommene Eigenthumsrecht aus sich unbeschränkt ist, so kann es doch aus Gründen des öffentlichen Wohls gewissen Schranken unterworfen werden. Diese Einschränkungen widersprechen dem vollkommenen Eigenthumsrecht nicht[1], soweit sie zum öffentlichen Wohl nothwendig sind, weil sie nicht auf einem Titel der ausgleichenden Gerechtigkeit beruhen, sondern auf einer höhern Rücksicht; und sobald sie wegfallen, stellt sich das Eigenthumsrecht aus sich in seiner Vollkommenheit wieder her.

Ist das Verfügungsrecht über eine Sache auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit irgendwie beschränkt, so haben wir das unvollkommene dingliche Recht.

Dieses ist wieder verschiedener Art. Erstreckt es sich auf die Substanz der Sache mit Ausschluß des Nießbrauches, so heißt es unvollkommenes

[1] A. Wagner (Allgemeine oder theoretische Volkswirthschaftslehre, Theil I, Grundlegung S. 580 ff.) scheint gegen Windmühlen zu kämpfen. Er malt sich einen „absoluten, jede gesetzliche Einschränkung ausschließenden Eigenthumsbegriff des römischen Rechts" aus, um sich darüber zu ereifern. Wir glauben nicht, daß die älteren römischen Juristen daran dachten, das Privateigenthum von den Einschränkungen und Pflichten auszunehmen, die ein geordnetes gesellschaftliches Zusammenleben oder die Rücksicht auf das allgemeine Wohl erheischt. Sie waren zu sehr durchdrungen vom Grundsatz: Salus publica suprema lex. Auch die sogenannten Legalservituten passen nicht zu dieser Auffassung. Seit Bartolus pflegen sogar die Juristen die gesetzlichen Schranken in der Definition des Rechtes anzudeuten: Ius perfecte disponendi de re corporali *nisi lege prohibeatur*.

Eigenthumsrecht (dominium directum). Die sonstigen unvollkommenen Sachenrechte heißen Rechte an fremder Sache (iura in re aliena), weil sie einem höhern Rechte an derselben Sache untergeordnet sind.

Nur wer entweder das vollkommene Eigenthumsrecht an einer Sache oder wenigstens das Eigenthumsrecht an der Substanz derselben hat, wird Eigenthümer genannt, weil nur diese beiden Arten von Rechten keinen höhern Mitberechtigten über sich anzuerkennen brauchen. So wird der Pächter nicht Eigenthümer genannt, weil ihm zwar ein dingliches Recht an dem Landgute zusteht, aber ein solches, das einem höhern dinglichen Recht an derselben Sache (dem Recht an der Substanz) untergeordnet ist.

Die Rechte an fremder Sache kann man als Dienstbarkeiten im weitesten Sinne auffassen, welche auf einer Sache einem Fremden gegenüber lasten. Das römische Recht, das übrigens hierin nur allgemein menschliche Rechtsverhältnisse berücksichtigte, anerkannte vier Arten von Rechten an fremder Sache: die Servituten (Dienstbarkeiten), die Emphyteuse (Erbpacht), die Superficies und das Pfandrecht. Im neuern Recht kommen dazu noch die sogenannten Reallasten, das Lehensrecht und das Vorkaufsrecht.

1. Servituten sind beschränkte Nutzungsrechte an einer fremden Sache zu Gunsten bestimmter Personen oder Sachen. Je nachdem die Servitut unmittelbar zu Gunsten einer Person oder einer Sache besteht, unterscheidet man Personal- und Real- oder Prädialservituten. Bei den Personalservituten ist der unmittelbar Berechtigte eine Person, bei den Realservituten eine Sache oder besser eine Person durch Vermittlung einer Sache. Die Realservituten hören — wenn nicht andere Gründe eintreten — nur mit dem Untergang des Grundstückes auf, zu dessen Gunsten sie bestehen. Die Personalservituten dagegen hören (nach römischem Recht) mit dem Tode des Berechtigten auf.

a) Die wichtigsten Personalservituten sind: α) der Nießbrauch (usus fructus), d. h. das einer bestimmten Person zustehende Recht auf den Fruchtertrag und Genuß einer fremden Sache — unbeschadet der Substanz derselben. Von einem Nießbrauch im Unterschied zum Eigenthumsrecht kann bei solchen Dingen keine Rede sein, die durch den Gebrauch verzehrt werden. Wer den unabhängigen Nießbrauch einer Flasche Wein hat, ist auch der Eigenthümer derselben. Wir sagen: den unabhängigen Gebrauch. Denn ein abhängiger, bedingungsweiser Nießbrauch wäre noch kein Eigenthum. Wer vom Eigenthümer die Erlaubniß erhielte, eine Flasche Wein selbst zu trinken, aber sie nicht zu verschenken oder zu verkaufen, sondern zurückzustellen, falls er sie nicht selbst trinken wolle, wäre nicht Eigenthümer der Flasche.

β) Der Gebrauch (usus) ist das Recht, eine fremde Sache zu gebrauchen, ohne deren Früchte beanspruchen zu dürfen. Wer z. B. nur den Gebrauch eines Gartens hat, darf sich zwar im Garten ergehen und auch die Früchte desselben für sich und seine Familie verwenden, aber er darf die Früchte nicht verkaufen und den Erlös behalten. Ebenso darf er den Gebrauch des Gartens nicht einem andern überlassen, während diese Befugniß im Nießbrauch enthalten ist [1].

γ) Das Wohnungsrecht (habitatio) ist das lebenslängliche Recht, in einem fremden Hause zu wohnen.

---

[1] Laymann, Theolog. mor. l. 3 tract. 1 c. 6.

b) Die Grunddienstbarkeiten (Realservituten) werden eingetheilt in Feld- und Gebäudedienstbarkeiten (Rustical- und Urbanalservituten), je nachdem sie gewöhnlich zu Gunsten von Feldgrundstücken oder von Gebäuden bestehen. Dasjenige Grundstück, auf dem die Dienstbarkeit lastet, heißt das dienende Grundstück (praedium serviens), dasjenige, zu dessen Gunsten sie besteht, das herrschende (praedium dominans). Eine Grunddienstbarkeit ist z. B. das Wegerecht, d. h. das einem Acker oder Hause anhaftende Recht, durch ein fremdes Gut zu gehen oder zu fahren.

Zu diesen Grunddienstbarkeiten kann man auch die im deutschen Gewohnheitsrecht seit ältester Zeit vorkommenden Reallasten rechnen, d. h. die bestimmten Abgaben und Leistungen, welche auf Grundstücken oder Rechten haften, so z. B. die Verpflichtung zu Frohndiensten an bestimmten Tagen, zu Vorspann und Aehnlichem.

2. Die Erbpacht (Emphyteuse) ist das erbliche Recht des allseitigen Nießbrauches eines fremden Feldgrundstückes unbeschadet der Substanz der Sache. Weil dieses Recht das Grundstück fast so der Verfügung des Erbpächters unterstellt, als ob dieser Eigenthümer wäre, sehen Neuere dasselbe als eine Art verlierbaren oder bedingten Eigenthumsrechtes an einem Grundstück an. Denn der Erbpächter hat auch die Befugniß, das Erbpachtrecht zu veräußern.

3. Die Superficies ist für Häuser, was die Erbpacht für Feldgrundstücke.

4. Das dem römischen Recht unbekannte Lehensrecht ist das Recht, ein Gut erblich zu besitzen und unbeschadet der Substanz der Sache frei zu gebrauchen und zu benutzen gegen die Verpflichtung persönlicher Gegenleistungen, z. B. der Treue, der Heeresfolge u. s. w.[1]

5. Das Pfandrecht (ius pignoris, hypothecae) ist das Recht, eine fremde Sache in Beschlag zu nehmen oder zu verkaufen, um sich daraus für eine Forderung bezahlt zu machen. Zweck des Pfandrechts ist mithin die Sicherstellung einer Forderung.

6. Das Vorkaufsrecht ist das Recht, eine von dem Eigenthümer an einen Dritten verkaufte Sache unter gewissen, zum voraus bestimmten Bedingungen käuflich zu übernehmen. Ein solches Vorkaufsrecht hatte der Grundeigenthümer dem Erbpächter gegenüber, wenn dieser sein Erbpachtsrecht an einen Dritten verkaufen wollte.

---

[1] Ahrens (Naturrecht II, 123, Anm.) sieht eine „Verzerrung" des Wesens der Erbpacht und noch mehr des Lehensrechtes darin, daß man dieselben als iura in re aliena behandle. Er will das Recht des Erbpächters und des Belehnten als Untereigenthum angesehen wissen. Sowohl der Obereigenthümer als der Untereigenthümer haben nach ihm die ganze Sache zu eigen, jedoch für verschiedene Zwecke. Das ist jedoch ein bloßer Wortstreit. Uebrigens glauben wir, daß man besser, der althergebrachten Redeweise entsprechend, die Erbpacht und das Lehensrecht nicht als Eigenthum auffaßt. Niemand kann im eigentlichen Sinne sagen, eine Sache sei sein Eigenthum, wenn an derselben einem andern ein höheres Recht auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit zusteht, oder wenn er nur ein abgeleitetes und untergeordnetes Recht an der Sache hat. Das gilt aber vom Erbpächter, Vasallen und freien Hintersassen, die alle ihre Verfügungsrechte als abgeleitete und untergeordnete ansehen mußten und in gewissen Fällen ihre Rechte wieder an den eigentlichen Eigenthümer verloren. Thatsächlich wurde auch nach dem strengen Lehensrecht nur der Lehensherr als eigentlicher Eigenthümer angesehen. In England z. B. galten seit Wilhelm dem Eroberer die Könige als die einzigen Eigenthümer des Landes; deshalb konnten sie auch kein Privatgrundeigenthum besitzen.

§ 2.

Vom Besitz.

Mit den **dinglichen** Rechten hängt innig zusammen **der Besitz** (possessio), der zwar **selbst noch** kein Recht ist, aber Rechte im Gefolge hat. Der Besitz ist deshalb **wohl zu** unterscheiden vom **Eigenthumsrecht**. Zuweilen besitzt jemand eine **Sache**, die nicht sein Eigenthum ist, z. B. ein Dieb oder Betrüger. Man kann **auch** das Eigenthumsrecht an einer Sache, z. B. an einer Erbschaft, **erwerben, noch** bevor man in den Besitz derselben gelangt ist. Worin besteht **also der Besitz**?

1. **Unter Besitz** wird zuweilen die Sache, die jemand besitzt, oder der **Gegenstand des** Besitzes verstanden. Hier aber verstehen wir darunter die **Handlung oder That des Besitzens**, und auch vom Besitz in diesem Sinn **reden wir** hier nur, soweit er von rechtlichen Folgen begleitet ist. Derselbe **wird definirt**: die **körperliche und vom Rechte zugelassene Innehabung einer Sache, mit dem Willen, sie für sich allein zu behalten.**

a) **Zum Besitz** gehört also vor allem, daß man eine Sache thatsächlich **innehabe oder** in seiner Gewalt habe. In seine Gewalt bringen kann man eine **Sache, indem** man sie entweder ergreift oder betritt, oder indem man selbst **oder durch** andere sonst irgend eine Handlung vornimmt, welche nach der **herrschenden** Ueberzeugung die thatsächliche Gewalt über eine Sache verleiht. **Hat man** eine Sache einmal inne, so geht diese Innehabung nicht mehr **verloren**, solange der Wille fortdauert, die Sache zu besitzen. Man bleibt im Besitz **einer** Sache, auch wenn man die physische Gewalt darüber nicht mehr hat. **Geht** z. B. jemand ins Ausland, ohne auf seine Güter verzichten zu **wollen**, so bleibt er vor dem Gesetz im Besitze derselben (gesetzlicher Besitz, **possessio civilis**), auch wenn ein anderer sich inzwischen widerrechtlich in den physischen Besitz derselben (possessio naturalis) setzen sollte. Unter Sachen hat man hier nicht bloß körperliche Dinge, sondern auch Aemter und Rechte zu verstehen.

b) **Soll** der Besitz rechtliche Folgen haben, so muß er außerdem mit dem **Willen** verbunden sein, die Sache für sich allein innezuhaben. Wer etwas bloß **für einen** andern ergreift oder aufbewahrt, heißt nicht Besitzer desselben.

c) **Endlich** muß der Besitz, um Rechtskraft zu haben, vor der öffentlichen **Gesetzgebung** oder der allgemeinen Rechtsüberzeugung **zulässig** sein. **Hiermit ist nicht** gesagt, der Besitz müsse ein **gerechter** sein, sondern bloß, er **dürfe den** allgemeinen Rechtsanschauungen über den Besitz nicht zuwiderlaufen. **Verwirft** also das Gesetz ganz allgemein die private Innehabung einer Sache, so ist der Besitz kein rechtskräftiger (juridischer). Es können Gegenstände, die zum öffentlichen Gebrauch bestimmt sind: öffentliche Straßen, Brücken, Flüsse, öffentliche Kirchen, nie in den rechtmäßigen Privatbesitz übergehen.

2. **Hat der** Besitz einer Sache die aufgezählten Eigenschaften, so wird er ein **juridischer** genannt. Derselbe verleiht, wenigstens vor den Menschen (in foro externo), gewisse Rechte. So kann jemand eine Sache ungerecht

besitzen (possessione naturali). Dadurch erlangt er das Recht, daß niemai außer dem Eigenthümer oder seinem Beauftragten ihn daraus verdränge.

Damit jedoch der Besitzer im Gewissen berechtigt sei, die Sache zu b halten und gegen andere zu behaupten, oder damit er ein Besitzrecht (po sessio iuris im Unterschied zur bloßen possessio facti) habe, muß die Besi ergreifung eine gerechte sein. Der Betrüger hat kein Besitzrecht in Bezi auf die unrechtmäßig erworbene Sache; er ist im Gewissen verpflichtet, dem Eigenthümer zurückzuerstatten.

3. Obwohl es Aufgabe der positiven Gesetzgebung ist, im einzelnen d Bedingungen des rechtmäßigen, unter öffentlichem Schutz stehenden Besitz festzustellen, so ist es doch eine naturrechtliche Forderung, daß im allgemein der Besitztitel bei Beurtheilung der Eigenthumsrechte berücksichtigt werde. D Besitz folgt unter normalen Verhältnissen durchschnittlich dem Eigenthumsre oder dieses jenem. Durchschnittlich ist der Besitzer auch Eigenthümer der Sad Dieses Durchschnittsverhältniß begründet seiner Natur nach die Vermuthun daß der thatsächliche auch der rechtmäßige Besitzer sei, daß mithin niemai berechtigt sei, ihn aus seinem Besitz zu vertreiben, solange man nicht die U rechtmäßigkeit des Besitzes nachgewiesen hat. Wer die bestehenden Besitzve hältnisse als ungerecht umstoßen will, hat die Last des Beweises. Woll man diesen Grundsatz nicht gelten lassen, so würde die Sicherheit des Eige thums nicht wenig gefährdet.

4. Die hauptsächlichsten rechtlichen Wirkungen des juridischen Besitz sind folgende: a) Wenn jemand in gutem Glauben eine fremde Sache währei der gesetzlich bestimmten Zeit ruhig besessen hat, so wird er Eigenthümer de selben. Hiervon wird unten bei der Ersitzung wieder die Rede sein. b) W eine Sache bisher in gutem Glauben besaß und nun aus irgend einem Grun an der Rechtmäßigkeit dieses Besitzes zu zweifeln beginnt, kann dieselbe ruh behalten und benutzen, bis die Unrechtmäßigkeit des Besitzes durch genaue Nachforschungen festgestellt ist. Steht diese fest, so muß er die Sache de Eigenthümer zurückerstatten, von den Früchten aber nur diejenigen, die noch nicht durch Ersitzung als Eigenthum erworben hat. c) Bei Ei stehung eines Rechtsstreites wird der Besitzende vom Richter so lange i Besitze der strittigen Sache geschützt, bis die Unrechtmäßigkeit des Besitz nachgewiesen ist.

§ 3.

Arten des Eigenthums.

Wie das Eigenthumsrecht, so kann auch der Gegenstand desselben, d Eigenthum, bald im weitern, bald im engern Sinn genommen werd In weitern Sinne nennen wir alle vermögenswerthen Dinge, die wir irgei wie auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit als die unsrigen ansehen könn unser Eigenthum. Im engern Sinn ist aber nur die Sache unser Eige thum, an der keinem andern ein höheres Recht auf Grund der ausgleichend Gerechtigkeit zusteht, oder in Bezug auf die wir im eigentlichen Sinne Eige thümer genannt werden (s. S. 110).

Es gibt verschiedene Arten von Eigenthum im engern Sinn, je nachdem man den Umfang des Eigenthumsrechtes an einer Sache, den Träger oder den Gegenstand desselben oder endlich den Zweck des Eigenthums ins Auge faßt.

1. Nach dem verschiedenen Umfang des Eigenthumsrechtes unterscheidet man:

a) vollkommenes und unvollkommenes Eigenthum. Das vollkommene Eigenthum schließt andere Mitberechtigte an derselben Sache aus, das unvollkommene Eigenthum dagegen nur höher Berechtigte. Daß auch das vollkommene Eigenthum die nothwendige Rücksicht auf das Gemeinwohl nicht ausschließt, haben wir schon bemerkt. Manche verstehen unter unvollkommenem Eigenthum auch fremde Sachen, insofern jemandem ein untergeordnetes Recht, z. B. das Recht des Nießbrauches, zusteht. Doch scheint eine solche Ausdrucksweise dem deutschen Sprachgebrauche fremd zu sein.

b) das getheilte und ungetheilte Eigenthum. Beim ungetheilten Eigenthum befinden sich alle Eigenthumsrechte in einer Person vereinigt. Es fällt also in Wirklichkeit mit dem vollkommenen Eigenthumsrechte zusammen. Beim getheilten Eigenthum dagegen sind die Rechtsbefugnisse auf verschiedene Personen vertheilt, so daß dem einen das Recht an der Substanz der Sache, einem andern der Nießbrauch zusteht.

2. Nach der Verschiedenheit der Rechtsträger unterscheidet man:

a) individuelles (persönliches) und collectives (gesellschaftliches) Eigenthum, je nachdem der Rechtsträger ein Individuum (physische Person) oder eine Gesellschaft (moralische Person) ist. Das gesellschaftliche Eigenthum kann wieder verschieden sein, je nach der Verschiedenheit der Gesellschaften. Nicht zum gesellschaftlichen Eigenthum zu rechnen sind solche Gütermassen, die zu festgesetzten Zwecken für ewige Zeiten bestimmt sind und durch eine Art Fiction als Person aufgefaßt werden (persona iuridica, ficta), so z. B. die frommen Stiftungen. Denn die thatsächlichen Verwalter oder Nutznießer sind nicht als Eigenthümer des Vermögens anzusehen. Dasselbe gilt auch von dem Vermögen mancher Corporationen zu gemeinnützigen Zwecken, z. B. der Universitäten, soweit sie nicht einfache Staatsanstalten sind, die vom Staate gegründet wurden und beständig unterhalten werden. Die englischen Universitäten z. B., und dasselbe galt früher von den meisten Universitäten, bilden eine Corporation, deren Vermögen nicht den jeweiligen Lehrern oder sonstigen Angestellten der Universität oder gar den Studenten gehört und auch nicht dem Staat als solchem, da sie meist aus Privatschenkungen oder Vermächtnissen entstanden sind.

Mit dem gesellschaftlichen Eigenthum hängt innig zusammen der Begriff der Gütergemeinschaft (communio bonorum). Man unterscheidet eine positive und negative Gütergemeinschaft. Die positive Gütergemeinschaft ist dann vorhanden, wenn eine Gesellschaft als solche Gemeineigenthum besitzt. So können die Ehegatten durch Uebereinkommen (positive) Gütergemeinschaft einführen. Von negativer Gütergemeinschaft redet man bloß dann, wenn gewisse Güter weder im Eigenthum irgend einer Gesellschaft noch in dem einer Privatperson stehen, aber von jedermann können in Beschlag ge-

nommen werden. Diese Güter heißen herrenlos (res nullius) und werden nur insofern Gemeingüter genannt, als jeder innerhalb der Gemeinschaft sie sich aneignen kann.

b) Privateigenthum und öffentliches Eigenthum. Oeffentliches Eigenthum ist das Eigenthum eines öffentlichen Gemeinwesens, nämlich des Staates oder der Kirche. Alles übrige ist Privateigenthum[1]. Die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Eigenthum beruht übrigens nicht bloß auf der Verschiedenheit der Träger, sondern auch der Zwecke. Das öffentliche Eigenthum soll dem Nutzen des ganzen Gemeinwesens dienen, das Privateigenthum dagegen bestimmt abgegrenzten privaten Kreisen[2].

3. Nach der verschiedenen Natur der Gegenstände des Eigenthumsrechtes unterscheidet man:

a) bewegliches und unbewegliches Eigenthum. Das unbewegliche Eigenthum (Grundeigenthum) ist so mit dem Boden verwachsen, daß es entweder gar nicht oder wenigstens nicht ohne Veränderung seiner Natur von einem Ort an einen andern gebracht werden kann. Das Grundeigenthum wird wieder in städtisches und ländliches eingetheilt.

b) vertretbares und unvertretbares Eigenthum (Sachen). Vertretbare Sachen (res fungibiles) sind solche, bei denen es nur auf Qualität und Masse, nicht aber auf das Individuum ankommt, so z. B. Korn, Wein, Oel u. dgl. Alle übrigen Sachen heißen nicht vertretbar.

4. Nach der Verschiedenheit des Zweckes, dem es zu dienen bestimmt ist, unterscheidet man Genußgüter- und Productivgüter-Eigenthum. Productivgüter sind diejenigen, die zur Herstellung neuer Güter verwendet werden: Grund und Boden, alle Arten von Rohstoffen, Fabriken, Maschinen, Werkzeuge, Verkehrsmittel u. s. w. Diese Güter werden von manchen Kapital genannt. Doch ist es wohl dem herrschenden Sprachgebrauch entsprechender und wissenschaftlichen Untersuchungen dienlicher, wenn man unter Kapital bloß die producirten Güter versteht, die zu weiterer Production verwendet werden. In diesem engern Sinn gehören weder

---

[1] Die Unterscheidung zwischen Privateigenthum und öffentlichem Eigenthum fällt nicht zusammen mit der Unterscheidung des Justinianischen Rechts zwischen Privatsachen und öffentlichen Sachen (res publicae). Oeffentliche Sachen hießen bloß diejenigen, die unmittelbar zum freien Gebrauch aller bestimmt und in Bezug auf welche daher ausschließliche Rechte einzelner grundsätzlich ausgeschlossen waren, wie z. B. öffentliche Straßen, öffentliche Gebäude, öffentliche Flüsse; das übrige Staatseigenthum wurde dem Privateigenthum gleich behandelt, indem man den Staatsschatz (Fiscus) als juristische Person ansah, die in Bezug auf Erwerb einer Privatperson gleichgestellt wurde. Auch in den neueren Rechten wird diese Unterscheidung gemacht.

[2] Man könnte hier die Frage aufwerfen, ob das Gemeindeeigenthum öffentliches oder Privateigenthum sei. Wir glauben, man müsse unterscheiden. Solange eine Gemeinde berechtigt ist, alle nicht zur Gemeinde Gehörigen vom Mitgebrauch an demselben auszuschließen, ist es Privateigenthum. Sobald sie aber Auswärtige nicht mehr hindern kann, sich nach Belieben in ihrer Mitte niederzulassen und gleich den übrigen an ihrem Eigenthum theilzunehmen, ist es, streng genommen, nicht mehr Privateigenthum. Denn wenn auch die Gemeinde allein darüber verfügen kann, so kann sie doch nicht mehr allein zum Nutzen der Gemeindeangehörigen mit Ausschluß aller anderen darüber verfügen.

die bloßen Genußgüter noch die menschliche Arbeitskraft noch der Grund und Boden als reiner Naturfactor zum Kapital, wohl aber Fabriken, Maschinen, Verkehrsmittel, Geld u. s. w. Das Kapital ist ein Gemisch aus den beiden Urfactoren der Production: Natur und Arbeit.

Zweites Kapitel.

Der Socialismus[1].

Erster Artikel.

Begriff und Geschichte des Socialismus.

§ 1.

Begriff des Socialismus. Sein Verhältniß zum Communismus.

Communismus hat eine weitere Bedeutung als **Socialismus**. Unter Communismus im weitern Sinn versteht man jedes volkswirthschaftliche System, durch welches das Privateigenthum, wenigstens an allen Productionsmitteln (s. S. 116), beseitigt und dafür Gütergemeinschaft (communio bonorum) eingeführt werden soll.

Dieser Communismus läßt mannigfaltige Formen zu. Die wichtigsten sind folgende.

1. Der **negative Communismus** begnügt sich mit der Läugnung des Privateigenthums. Alle Güter sollen gleichmäßig zu jedermanns Verfügung stehen. Dieser Communismus wird unseres Wissens von niemand befürwortet, weil es gar zu offenbar ist, daß bei einem solchem System, wo niemand andere von dem Gebrauche seiner Sachen ausschließen darf, jeder Antrieb zur Arbeit fehlen, folglich bald Mangel an allem Nöthigen und die größte Unordnung eintreten müßte. Wer würde z. B. einen Acker bebauen wollen, wenn alle anderen nach Belieben ihm die Ernte wegnehmen könnten?

2. Der **positive Communismus** will die materiellen Güter ganz oder theilweise an irgend ein Gemeinwesen übertragen, so daß dieses Eigenthümer derselben wird und deren Verwaltung und Vertheilung übernimmt. Derselbe kann wieder dreifacher Art sein:

a) Der **extreme positive Communismus** will alle Güter ohne Ausnahme an irgend ein Gemeinwesen übertragen und gemeinsame Production und Benutzung der Güter einführen (gemeinsame Mahlzeiten, Schlafstätten, Krankensäle u. s. w.). Dieses System war das Ideal der älteren Communisten (Owen, Cabet u. a.).

b) Der **gemäßigte positive Communismus** (auch **Anarchismus** genannt) will nur das Privateigenthum an Arbeitsmitteln (Productiv-

[1] Die folgende Abhandlung ist unter dem Titel „Der Socialismus, eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit" als Separatabdruck schon in fünfter Auflage (Freiburg, Herder) erschienen. Um den Umfang dieses Bandes nicht allzu groß werden zu lassen, haben wir sie hier an manchen Stellen abgekürzt und verweisen für weitere Ausführungen auf die genannte Broschüre.

gütern im Gegensatz zu bloßen Genußgütern) abschaffen und dieses Eigenthum an die voneinander unabhängigen, föderativ verbundenen Gemeinden oder Arbeitergruppen übertragen (nicht an den Staat). Der Gründer und erste Führer der anarchistischen Partei war der Russe *Bakunin* († 1876).

In Frankreich nennt man die Anhänger der unabhängigen Gemeinden (Communen) Communisten[1], obwohl nicht alle von ihnen Gemeineigenthum einführen wollen. Die Anhänger des Gemeineigenthums der unabhängigen Gemeinden oder Arbeitergruppen werden auch *Anarchisten* genannt, weil sie jede centrale staatliche Regierung grundsätzlich verwerfen und den Gemeinden und Arbeitergenossenschaften die politische und wirthschaftliche Unabhängigkeit wahren wollen. Doch sollen diese Gemeinden oder Gruppen durch ein *Bündniß* miteinander vereinigt sein, etwa wie ehemals die kleinen griechischen Republiken[2].

c) Der *socialistische Communismus* oder einfachhin *Socialismus* will alle Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft (des Staates) verwandeln und sowohl die Production als die Vertheilung des Productionsertrages planmäßig durch die Gesellschaft oder den Staat organisiren. Weil die modernen Socialisten, vorab die deutschen Anhänger von K. *Marx*, diese Organisation auf vollkommen *demokratischer* Grundlage verwirklichen wollen, nennen sie sich *Socialdemokraten* und ihr System *Socialdemokratie*. Die Socialdemokratie ist also, kurz definirt, jenes *volkswirthschaftliche System, welches unveräußerliches staatliches Gemeineigenthum aller Arbeitsmittel einführen und die gesammte Production und Vertheilung der wirthschaftlichen Güter durch den demokratischen Staat organisiren will.*

Wir nennen den Socialismus ein *volkswirthschaftliches* System, nicht als ob er nicht auch auf politischem und socialem Gebiete nothwendig zu manchen die heutige Ordnung umändernden Forderungen führte, sondern weil der innerste Kern des Socialismus in der Verstaatlichung (Nationalisirung, Vergesellschaftung) des Eigenthums und in der öffentlichen Organisation der Gütererzeugung und Gütervertheilung liegt. Der Socialismus — wenigstens wie er heute von den Anhängern desselben aufgefaßt wird — ist zunächst und an erster Stelle ein *volkswirthschaftliches* System, erst an zweiter Stelle und in Unterordnung unter die volkswirthschaftlichen Fragen kommen die Politik, die Familienverhältnisse u. s. w. in Betracht.

H. v. *Scheel*[3] definirt den Socialismus als *Wirthschaftsphilosophie der leidenden Klassen*, d. h., wie er erläuternd hinzufügt, „eine solche, welche ihrem Wesen und dem Bewußtsein der Mitlebenden nach eine Wirthschaftsphilosophie der leidenden Klassen wirklich ist". Dieser letztere Zusatz ist aber zum mindesten überflüssig, ja unseres Erachtens unrichtig. Er macht das Wesen des Socialismus zu sehr von der äußern thatsächlichen Auffassung der Menschen abhängig. Auch wenn

[1] Von den Communisten sind zu unterscheiden die *Communarden*, d. h. die Anhänger der Pariser Commune von 1871.

[2] Es gibt auch einige, die sich Anarchisten nennen, weil sie überhaupt *jede* Autorität oder Obrigkeit in Gemeinde und Staat auf politischem und socialem Gebiete beseitigen wollen. Eine solche Ansicht paßt nur für hirnverbrannte Köpfe.

[3] In *Schönbergs* Handbuch der pol. Oekonomie (2. Aufl.) I, 107.

es gelänge, die heutigen Socialisten von der Undurchführbarkeit ihres Systems zu überzeugen und davon abzubringen, so bliebe eben doch das System, das sie vertreten, Socialismus, weil es dieses seinem Wesen nach ist. Umgekehrt ist der uns von Plato gezeichnete Idealstaat ein wahrhaft socialistischer, obwohl ihn die Zeitgenossen für eine unmögliche Träumerei hielten. — Andererseits wäre nach der Begriffsbestimmung v. Scheels auch das volkswirthschaftliche System, wie es von seiten des Centrums und mancher Conservativen zur Hebung des Arbeiter- und Handwerkerstandes befürwortet wird, socialistisch, was wir nicht zugeben.

Zu vag und unbestimmt ist auch die Begriffsbestimmung E. de Laveleye's[1], der unter Socialismus „jede Lehre versteht, welche erstens eine größere Gleichheit der socialen Lage aller erstrebt und zweitens diese Reform durch die Gesetzgebung über den Staat verwirklichen will". Ganz entsprechend dieser Begriffsbestimmung theilt de Laveleye von einem conservativen, einem katholischen, einem evangelischen und einem internationalen Socialismus. Daß bei einer so dehnbaren und unbestimmten Auffassung eine richtige Beurtheilung des Socialismus nicht möglich ist, liegt auf der Hand.

Aus unserer Definition sieht man, daß jeder Socialist Communist im weitern Sinn ist; aber nicht jeder Communist ist Socialist. Man sieht auch, daß weder beim Communismus überhaupt noch bei der speciellen Form des Communismus, die man Socialismus nennt, von einer einmaligen oder periodischen Theilung die Rede ist. Der Communismus ist die grundsätzliche Läugnung des Privateigenthums, wenigstens an den Productionsmitteln.

Es erhellt ferner, daß die sogenannten Ackersocialisten (Agrarsocialisten), die nur in Bezug auf Grund und Boden die Berechtigung des Privateigenthums läugnen, nicht einfachhin zu den Socialisten gerechnet werden dürfen, obwohl ihre Grundsätze zur Gefährdung des Privateigenthums überhaupt führen. Ebenso wenig dürfen die sogenannten Staatssocialisten (Kathedersocialisten), welche grundsätzlich das Privateigenthum und die Standesunterschiede als berechtigt anerkennen oder wenigstens nicht principiell beseitigen wollen, aber die Regelung des wirthschaftlichen Lebens fast ganz in das Belieben der Staatsgewalt legen, einfachhin mit den Socialisten verwechselt werden.

§ 2.

Zur Geschichte des Socialismus.

I. Der Socialismus im Alterthum und Mittelalter.

Verschiedene ganz oder halb communistische Systeme und Einrichtungen begegnen uns seit den ältesten Zeiten. Auf der Insel Kreta wurde schon um das Jahr 1300 v. Chr. eine Art Communismus eingeführt, den später Lykurg zum Muster für die Einrichtungen Sparta's nahm[2]. Diese letzteren hinwiederum scheinen Plato vorgeschwebt zu haben, als er in seinem Idealstaat (De republica) und etwas gemäßigter in seinen Gesetzen (De legibus) Gemeinschaft der Güter mit gemeinsamer Kindererziehung und gemeinsamen öffentlichen Mahlzeiten vorschlug. Aristoteles, der uns alle genannten Systeme eingehend geschildert, hat auch schon nachdrücklich auf ihre innere Unhaltbarkeit hingewiesen[3].

---

[1] Le socialisme contemporain (6me éd.), introduct. p. XII.

[2] Siehe hierüber Thonissen, Le socialisme depuis l'antiquité I, 11 ss. Louvain 1852. [3] Polit. II, 2.

Während die communistischen Versuche des Alterthums die Sklaverei eines großen Theils der Bevölkerung zur Voraussetzung hatten, entstand in der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem ein höherer Communismus auf der Grundlage wahrer Nächstenliebe und Gleichheit. Wer wollte, konnte sein Eigenthum behalten [1]; aber aus freien Stücken verkauften die meisten Christen ihre Habe und übergaben den Erlös den Aposteln zum gemeinsamen Unterhalte aller. In freiwilliger Armuth wollte man sich ganz dem Dienste Gottes und des Nächsten widmen. Ein solcher Zustand konnte seiner Natur nach, in Anbetracht der Menschen, wie sie nun einmal durchschnittlich sind, kein verpflichtender, allgemeiner und dauernder werden. Das übersahen die Secten der Apostoliker, Circumcellionen, Albigenser und Wiedertäufer, die im Laufe der Jahrhunderte sich von der Kirche losrissen und grundsätzlich jedes Privateigenthum verwarfen. Wenn wir von diesen Irrlehren absehen, ferner von einigen communistischen „Staatsromanen", zu denen Thomas Morus durch seine „Utopia" (1516) den Anstoß gegeben zu haben scheint, und endlich noch vom verunglückten Versuche einer communistischen Verschwörung unter Gr. Baboeuf († 1796): so können wir sagen, daß der Communismus und Socialismus eine wesentlich moderne Erscheinung ist [2].

II. Die Pioniere des modernen Socialismus.

1. Der moderne Socialismus unterscheidet sich schon dadurch wesentlich von seinen Vorgängern, daß er eine dauernde Erscheinung ist, die uns in allen Culturländern mit entwickelter Industrie entgegentritt. Dieser Umstand allein beweist, daß wir es hier nicht mit einer bloß äußerlichen Erscheinung zu thun haben, die auf Rechnung künstlicher Agitation und Verhetzung zu setzen ist, sondern mit einer Erscheinung, die in den Gesellschaftszuständen der Gegenwart ihre Wurzeln und ihren günstigen Nährboden hat.

Die Wurzeln des modernen Socialismus liegen vor allem in der Entwicklung der Industrie und der damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Verhältnisse seit der Neige des vorigen Jahrhunderts. In Bezug auf technische Fortschritte und deren Verwerthung in Handel und Industrie hat seit der französischen Revolution die Entfesselung aller wirthschaftlichen Kräfte durch die unbeschränkte freie Concurrrenz unstreitig überraschende Erfolge erzielt. Allein sie hat auch jene häßliche Scheidung der Gesellschaft in zwei feindliche Klassen: eine verhältnißmäßig kleine Zahl von überreichen Kapitalisten und eine ungeheure Zahl von bloßen Lohnarbeitern, zur Folge gehabt, die man durch den Gegensatz von Kapital und Arbeit zu charakterisiren pflegt. Namentlich ist das riesenhaft angewachsene städtische Proletariat ein fast nothwendiges Ergebniß der modernen Industrie, welche durch die Maschine den selbständigen Handwerker vielfach unmöglich macht und auf Concentrirung großer, disponibler Arbeitermassen hindrängt.

---

[1] Apg. 5, 4.

[2] In Paraguay, das so oft als Muster des Communismus hingestellt wird, bestand kein strenger Communismus. Und soweit er herrschte, war er nur als vorübergehender Zustand berechnet (s. Stimmen aus Maria-Laach XXV, 445).

Mit dem Anwachsen dieses Proletariates ging die Auflösung des Familienlebens, die Ueberhandnahme der Trunksucht und Verkommenheit Hand in Hand. Hierzu kam noch, daß durch die Schuld der höheren Klassen der krasseste Materialismus und eine maßlose Genußsucht alle Volksschichten ergriff und daß die über Nacht reich gewordenen Bourgeois vielfach öffentlich dem unsinnigsten Luxus huldigten. So begreift man, daß es nur des Zunders bedurfte, um die Erbitterung der „Enterbten" zur hellen Flamme zu entfachen.

Durch die französische Revolution war der dritte Stand zu Macht und Reichthum gelangt; bald bildete sich im Gegensatz zu demselben der vierte Stand, der Stand der Besitzlosen und Proletarier, die in dem allgemeinen Concurrenzkampf zu kurz gekommen waren. An sie wendet sich der moderne Socialismus; sie will er durch Beseitigung des „Kapitalmonopols" und Einführung des Gemeineigenthums an Productionsmitteln befreien, oder wie der technische Ausdruck lautet, „emancipiren".

2. Der erste, welcher wissenschaftlich die Grundideen des modernen Socialismus zu begründen suchte, war Graf H. de Saint-Simon (1760 bis 1825); mit ihm beginnt der Socialismus in unserem heutigen Sinn. Die liberalen Volkswirthschaftslehrer hatten den Grundsatz aufgestellt, die Arbeit allein sei Grund und Quelle alles Werthes und mithin auch des Reichthums der Nationen. Dieses Grundsatzes bemächtigte sich der Socialismus und nahm ihn zum Ausgangspunkt seiner Angriffe gegen die heutigen Eigenthumsverhältnisse. Schon Saint-Simon zog aus ihm die Folgerung: also muß die Arbeit (Industrie im weitesten Sinne) den Maßstab für die gesellschaftlichen Einrichtungen abgeben; mit anderen Worten: die Arbeiter sollen fortan nicht, wie bisher, die letzte, sondern die erste Stellung in der Gesellschaft einnehmen. Aufgabe der Wissenschaft ist es, ihnen den gebührenden Rang zu verschaffen.

Saint-Simon war bloß Theoretiker. Praktische Versuche zur Durchführung seiner Anschauungen machte er nicht; ja er griff in seinen Schriften nicht einmal direct das Privateigenthum an. Sein Hauptschüler Bazard baute auf den Grundlagen seines Meisters weiter. Um die Ungleichheit und Ungerechtigkeit in der bestehenden Eigenthumsordnung möglichst zu beseitigen, verlangte er gänzliche Umgestaltung des Erbrechts. An Stelle des Erbrechts der Blutsverwandtschaft solle das des Verdienstes treten, oder vielmehr der Staat allein solle Erbe sein und die Erbschaften an die Würdigsten vertheilen.

3. Fast gleichzeitig mit Saint-Simon trat Charles Fourier (1772 bis 1837) mit seinem socialistischen System auf. Fourier geht von der Voraussetzung aus, was man Gottes Wille nenne, sei nichts als die allgemeine Attraction, welche die Welt zusammenhält und sich in den Dingen als Trieb offenbart. Auch für den Menschen sind diese Triebe Offenbarungen des göttlichen Willens. Er darf sie deshalb nicht unterdrücken, sondern soll sie befriedigen. Aus ihrer Befriedigung entsteht das Glück. Das Mittel aber zu dieser Befriedigung ist die Organisation der Arbeit.

Diese Organisation soll darin bestehen, daß die Eigenthümer, ohne ihr Eigenthumsrecht zu verlieren, ihre Güter zu gemeinschaftlichem Betrieb zusammenlegen,

damit jeder in beständigem Wechsel sich derjenigen Beschäftigung zuwenden könne, zu welcher ihn der augenblickliche Trieb hinneigt. So wird die Arbeit zur Lust. Des nähern macht Fourier folgende Vorschläge. Auf je eine Geviertmeile sollen 2000 Personen (eine Phalange) in einem großen Gebäude (Phalanstère) unter Leitung eines Vorstehers (Unarque) zusammenwohnen. Die Phalangen sollen sich wieder in Serien, die Serien in Gruppen unterabtheilen. Jeder kann mit der Arbeit beständig wechseln. Der Arbeitsertrag fällt zu $^4/_{12}$ als Zins an das Kapital, $^3/_{12}$ werden dem Talent zugetheilt, und der Rest, $^5/_{12}$, bleibt der Arbeit. Man sieht, weder Saint-Simon noch Fourier wagten das Privateigenthum vollständig zu beseitigen. Uebrigens liegt ein innerer Widerspruch darin, daß Fourier das Sondereigenthum bestehen lassen und dann doch die Eigenthümer zwingen will, es zu gemeinschaftlicher Benutzung herzugeben.

4. Aehnlich wie Bazard sieht Louis Blanc (1811—1882) die Quelle alles Unheils auf volkswirthschaftlichem Gebiete in der freien Concurrenz. Das einzige Heilmittel hiergegen erblickt er in der öffentlichen Organisation der Arbeit. Der Staat soll als Großproducent auftreten und seine Production stetig erweitern, um so die Privatproduction aus dem Felde zu schlagen. Ist ihm dies gelungen, so soll er die Volkswirthschaft gesetzlich regeln und leiten. L. Blanc ist es auch, der zuerst das Recht auf Arbeit öffentlich vertrat und durch Errichtung von Nationalwerkstätten für beschäftigungslose Arbeiter zur Geltung zu bringen suchte.

5. In Deutschland gilt Karl Rodbertus (1805—1875) als der erste Vertreter und Bahnbrecher des „wissenschaftlichen" Socialismus[1]. Er selbst kennzeichnet seine Theorie als eine „consequente Durchführung des von Smith in die Wissenschaft eingeführten und von der Ricardo'schen Schule noch tiefer begründeten Satzes, daß alle Güter wirthschaftlich nur als Product der Arbeit anzusehen sind, nichts als Arbeit kosten".

Bleibt die Vertheilung des Nationalproductes sich selbst überlassen, meint Rodbertus, so wird bei steigender Production der Lohn der Arbeiter ein immer kleinerer Theil des Nationalproducts, und dadurch entstehen Pauperismus und industrielle Krisen. Diesen Uebeln kann nur abgeholfen werden durch allmähliche Ueberführung der Gesellschaft in einen Zustand, wo es kein Grund- und Kapitaleigenthum mehr, sondern nur noch Verdienst- oder Arbeitseinkommen gibt.

6. Als Agitator hat Ferdinand Lassalle (1825—1864), wenigstens in Deutschland, nachhaltiger auf die Entwicklung des Socialismus eingewirkt als der gleich zu besprechende Karl Marx. Tausende von Arbeitern umjubelten den „Arbeiterkönig", wenn er seine „Heerschau" abhielt und mit seiner hinreißenden Beredsamkeit die Leidenschaften der Volksmassen aufregte. Voll Selbstüberhebung rühmte er sich, er „schreibe jede Zeile bewaffnet mit der ganzen Bildung des Jahrhunderts". In seinen Theorien steht jedoch der große Agitator ganz auf den Schultern von K. Marx. Eigenthümlich ist ihm das nach ihm benannte „eherne Lohngesetz", welches wir, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden, später auseinandersetzen werden.

---

[1] Rodbertus entwickelt seine Ansichten besonders in „Sociale Briefe an v. Kirchmann", 1850—1851, 3 Thle.; 4. Brief 1884; „Briefe und socialpol. Aufsätze", 1882. Ueber Rodbertus vgl. man R. Meyer, Der Emancipationskampf des vierten Standes I, 44 ff.

Eine andere Eigenthümlichkeit Lassalle's waren die von ihm geplanten Productivgenossenschaften der Arbeiter. Dieselben sollten mit staatlicher Unterstützung gegründet werden, die Uebermacht der Kapitalisten brechen und zugleich zum wollen Socialismus überleiten. Lassalle wollte, wie es scheint, seine Reformpläne auf friedlichem Wege und auf nationaler Grundlage verwirklichen. Zwischen den Anhängern Lassalle's (dem Allgemeinen deutschen Arbeiterverein) und den Anhängern des internationalen Socialismus im Sinne von K. Marx, den sogenannten „Eisenachern", an deren Spitze Bebel und Liebknecht standen, entspann sich ein langjähriger, erbitterter Streit, der erst auf dem Congreß zu Gotha 1875 durch Annahme eines gemeinsamen Programmes geschlichtet wurde.

III. Der Hauptbegründer des modernen Socialismus: Karl Marx[1].

A. Geschichtliches.

Schon im Jahre 1848 verfaßte Marx mit seinem Freunde, dem noch lebenden Friedrich Engels, das „Manifest der communistischen Partei"[2], in welchem er sich an die „Proletarier aller Länder" wendet und sie auffordert, in Anbetracht der Gleichheit ihrer Leiden und Interessen gemeinschaftliche Sache zu machen, sich zu organisiren, um die politische Macht an sich zu reißen und dadurch die „Bourgeoisie"- oder „Kapitalistenherrschaft" zu brechen. Sechzehn Jahre später (1864) trat hauptsächlich auf Betreiben von Marx zu London eine große Versammlung von Arbeitern der verschiedensten Nationen zusammen, um über eine internationale Organisation der Arbeiter und Proletarier zu berathen. Es wurde ein Comité gewählt, welchem die Aufgabe zufiel, die Statuten einer internationalen Arbeitervereinigung zu entwerfen und den nächstjährigen Congreß in Brüssel vorzubereiten. Das erste, was das Comité beschloß, war die Einsetzung eines Generalrathes mit einem Präsidenten und je einem correspondirenden Mitglied für die verschiedenen Nationen. Mitglied für Deutschland wurde Marx. Die von ihm vorgeschlagene und vom Generalrath angenommene Adresse an die Arbeiter schließt wie das communistische Manifest mit den Worten: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch." Auch der von Marx eingereichte Statutenentwurf wurde angenommen.

Diese Statuten[3] wurden 1866 auf dem Congreß zu Genf genehmigt. Von da an fand fast jährlich ein Congreß der Internationale statt. Der zu Brüssel 1868 beschloß, Religion und Bibel seien durch den Cult derjenigen Männer zu ersetzen, welche sich um die materielle Wohlfahrt der Menschheit hervorragende Dienste erworben. Der Congreß zu Basel 1869 sprach der Gesellschaft das Recht zu, das Privateigenthum an Grund und Boden in Gemeineigenthum der Gesammtheit umzuwandeln.

---

[1] Geboren 1818 zu Trier, gestorben 1883 zu London. Sein Hauptwerk „Das Kapital" war auf vier Bände berechnet, ist aber nicht über den zweiten Band hinaus gediehen, und Marx selbst hat nur den ersten Band (1. Aufl. 1867, 4. Aufl. 1890) herausgegeben. Andere bedeutende Schriften von Marx sind: „Zur Kritik der politischen Oekonomie", 1859; „Das Elend der Philosophie" (gegen Proudhon); letztere Schrift wurde von Marx französisch verfaßt und erst 1885 von Bernstein ins Deutsche übersetzt.

[2] Wurde vor zwei Jahren (1891) als Flugschrift neu herausgegeben. Berlin, Verlag des „Vorwärts".

[3] Abgedruckt bei E. Jäger, Der moderne Socialismus. Berlin 1873. S. 56. Daselbst auch reiche Auszüge aus der Marx'schen Inauguraladresse (S. 50).

Bald machten sich aber Spaltungen geltend, die sich hauptsächlich um die Befugnisse des Generalrathes drehten und zum guten Theil in nationaler Eifersucht ihren Grund hatten. Die Föderalisten oder Anarchisten unter der Führung Bakunins wollten keine „Dictatur" des Generalrathes und waren eifersüchtig auf die Machtstellung des Deutschen K. Marx. Die Anhänger des letztern dagegen, die Centralisten oder Autoritären, waren der Ansicht, nur ein mit großen Vollmachten ausgerüsteter Generalrath vermöge der Arbeiterpartei zum Siege zu verhelfen. Dieser Streit zwischen Centralisten und Föderalisten war der Grund, warum nach 1873 kein Congreß mehr stattfand und der Generalrath, der inzwischen seinen Sitz von London nach New York verlegt hatte, sich bald auflöste. Obwohl jedoch eine internationale Organisation der Arbeiter heute nicht mehr besteht, so leben doch die treibenden Ideen der Internationale fort[1].

B. Die wissenschaftlichen Grundlagen des Marx'schen Systems.

Marx wird heute fast allgemein als der eigentliche wissenschaftliche Begründer des Socialismus anerkannt und von den Socialisten mit einer Art religiöser Verehrung umgeben.

Welches sind die theoretischen Grundlagen, durch deren Aufstellung oder Entdeckung Marx der Begründer des „wissenschaftlichen" Socialismus geworden sein soll? Hören wir die Antwort aus dem Munde seines langjährigen Freundes und Mitarbeiters Fr. Engels. „Die beiden großen Entdeckungen: die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Production vermittelst des Mehrwerthes, verdanken wir Marx. Mit ihnen wurde der Socialismus eine Wissenschaft."[2]

1. Die materialistische Geschichtsauffassung.

Was haben wir unter der materialistischen Geschichtsauffassung der Socialisten zu verstehen? Im Grunde nichts anderes, als daß die ganze Welt mit allen ihren geistigen und sinnlichen Erscheinungen nur ein großer Entwicklungsproceß ist, in dem es nichts Dauerndes, Unveränderliches gibt als das beständige gesetzmäßige Entstehen und Vergehen.

Die alte Philosophie (die metaphysische Denkweise, wie Engels sie nennt) ging von der Annahme aus, es gebe eine Summe von Ideen und Grundsätzen, die dem Wechsel und der Veränderung nicht unterworfen, also von Zeit und Ort unabhängig und in diesem Sinne ewig seien. Die neue, mit Hegel beginnende Philosophie dagegen (die dialektische Denkweise) kennt keine derartigen unwandelbaren Begriffe und Grundsätze. Das ganze Weltall mit all seinen geistigen und körperlichen Erscheinungen ist nach ihr in einem beständigen Entwicklungsproceß begriffen, in dem es nichts Dauerndes gibt als das ewige Werden und Vergehen.

Der Socialismus hat sich diese Hegel'sche Idee von dem unaufhörlichen Werden und Vergehen angeeignet. Sowohl Marx als Engels sind aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen. Aus einem doppelten Grunde jedoch

[1] Siehe unsern Artikel „Internationale" im Freiburger Kirchenlexikon.

[2] Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft. 4. Aufl. 1891. S. 26.

befriedigte Hegel sie nicht. Erstens weil er trotz seiner „dialektischen Denkweise" eine absolute Wahrheit annahm, ja behauptete, sein System sei der Inbegriff der absoluten Wahrheit. Zweitens weil er als Idealist meinte, die ganze uns umgebende Welt sei nur das Abbild der irgendwo schon vor der Welt existirenden Idee, „wodurch das richtige Verhältniß auf den Kopf gestellt wird" [1].

Mit Freuden begrüßten deshalb Marx und Engels das Auftreten Feuerbachs, der den „Dualismus" zwischen Geist und Materie aufhob, d. h. offen und ungescheut den Materialismus auf den Thron setzte und das ganze Geistesleben der Menschen für ein Product der Materie erklärte. Einen Gott gibt es nicht, der Mensch ist nicht wesentlich vom Thiere verschieden, das Denken ist nur ein chemischer Proceß, mit dem Tode ist alles zu Ende.

Indessen, so willkommen ihnen auch die materialistische Auffassung Feuerbachs war, so behaupten Marx und Engels doch, den Entwicklungsproceß tiefer und wissenschaftlicher erfaßt zu haben, indem sie erkannten, „daß die Production und nächst der Production der Austausch ihrer Producte die Grundlage aller Gesellschaftsordnung ist; daß in jeder geschichtlich auftretenden Gesellschaft die Vertheilung der Producte und mit ihr die sociale Gliederung in Klassen oder Stände sich danach richtet, was und wie producirt und wie das Producirte ausgetauscht wird. Hiernach sind die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Aenderungen und politischen Umwälzungen zu suchen nicht in den Köpfen der Menschen ..., sondern in Veränderungen der Productions- und Austauschweise; sie sind zu suchen nicht in der Philosophie, sondern in der Oekonomie der betreffenden Epoche" [2]. Damit wird die Wirthschaftslehre zur Grundlage und zum Ausgangspunkt aller Wissenschaften erhoben.

Aus dieser Grundanschauung ziehen die Socialisten den Schluß, daß es ein vergebliches Bemühen ist, sie mit philosophischen oder religiösen Beweisgründen widerlegen zu wollen. Denn die wirthschaftlichen Verhältnisse richten sich nicht nach den politischen, religiösen und philosophischen Einrichtungen und Anschauungen, sondern bringen umgekehrt dieselben hervor. Wie ein jedes Zeitalter eine ihm entsprechende Religion, Moral, Politik und Philosophie hervorbringt, so wird dies auch mit dem socialistischen der Fall sein. Die heutige Gesellschaftsordnung wächst allmählich in die socialistische Gesellschaft hinein. Mit der neuen Gesellschaft entsteht auch ein neues Recht und eine neue Moral. Die Religion wird nicht abgeschafft, sie verschwindet von selbst mit dem Eintritt der selbstbewußten Menschheit in das socialistische Zeitalter.

Wie haben wir uns aber dieses Hineinwachsen in die socialistische Gesellschaft zu denken? Und welche Beweise bringen die Socialisten für diese ihre Annahme vor? Das führt uns auf die zweite große „Entdeckung", durch die Marx der Gründer des wissenschaftlichen Socialismus geworden sein soll: „die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Production vermittelst des Mehrwerthes".

2. Die kapitalistische Production und die Lehre vom Mehrwerth.

Im Mittelalter, so belehren uns Marx und Engels, waren die Productionsmittel im Besitz der Producenten, d. h. der Arbeiter. Deshalb konnte

[1] Engels a. a. O. S. 23. [2] Engels, Dührings Umwälzung S. 253.

die Frage nicht entstehen, wem das Arbeitsproduct gehöre. Beim Anbruch der neuern Zeit erlitt jedoch die Industrie eine wesentliche Umgestaltung. Die bisher zerstreuten Productionsmittel wurden in großen Werkstätten (Manufacturen) concentrirt und durch Zusammenwirken vieler Kräfte, also *gesellschaftlich* bearbeitet, aber nach wie vor als Productionsmittel und Producte *einzelner*, nämlich der Kapitalisten, behandelt. Der Besitzer der Productionsmittel eignete sich die Producte an, obwohl sie nicht *seine* Producte, sondern die Producte *fremder* Arbeit waren, und damit haben wir die moderne Erscheinung des *Kapitalisten*, der sich wie ein Vampyr mit fremdem Gute bereichert. Zu zeigen, das Kapital sei nichts als fremde, ungerecht angeeignete Arbeit, die sich zu Gunsten des Kapitalisten immer vermehren muß, das ist die Aufgabe des Marx'schen Hauptwerkes „Das Kapital".

Den Kernpunkt der Marx'schen Theorie bildet seine Lehre vom *Mehrwerth*; diese hinwiederum hat seine *Werththeorie* zur nothwendigen Voraussetzung. Aus der Lehre vom Mehrwerth ergibt sich dann als nächste Folgerung die Lehre vom kapitalistischen „*Accumulationsproceß*" (Anhäufung des Kapitals) und als entfernte Folgerung die Abschaffung des Kapitalmonopols oder der Uebergang der kapitalistischen Gesellschaft in die socialistische. Untersuchen wir kurz diese Grundpfeiler des Marx'schen Lehrgebäudes.

1. *Die Werththeorie.* Wie schon Ad. Smith und noch unzweideutiger D. Ricardo und Rodbertus, stellt Marx den Grundsatz auf, die *Arbeit sei die einzige Quelle des Tauschwerthes*, oder eine Waare habe gerade so viel Tauschwerth, als Arbeit zu ihrer Herstellung aufgewendet wurde.

Er unterscheidet nämlich einen doppelten Werth der Waaren: den *Gebrauchswerth* und den *Tauschwerth*. Das Brod z. B. kann zur Nahrung dienen: das ist der *Gebrauchswerth* desselben; man kann es aber auch gebrauchen, um es gegen andere Waaren umzutauschen oder zu verkaufen: das ist sein *Tauschwerth*. Der *Gebrauchswerth* besteht nach Marx in der Nützlichkeit einer Sache für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und hat seinen Grund in den physischen und chemischen Eigenschaften derselben; der *Tauschwerth* dagegen besteht in dem Verhältniß, in dem sich Gebrauchswerthe einer Art (z. B. x Pfund Wolle) gegen Gebrauchswerthe anderer Art (z. B. y Paar Schuhe) umtauschen lassen. Wenn ich z. B. weiß, daß sich im Tauschhandel zehn Pfund Garn gegen zwei Paar Schuhe austauschen lassen, so haben beide den gleichen Tauschwerth, wie verschieden auch ihre Gebrauchswerthe sein mögen. Tauschwerth hat eine Waare nur, weil Arbeit in ihr enthalten ist, und das Maß dieser in den Dingen „vergegenständlichten" oder „krystallisirten" Arbeit ist auch das Maß ihres Tauschwerthes. Zwei Waaren, welche dasselbe Arbeitsquantum enthalten, haben den gleichen Tauschwerth. Deshalb nennt Marx die menschliche, in den Waaren enthaltene („festgeronnene") Arbeit die „werthbildende Substanz".

2. *Mehrwerth.* Mit Hilfe der entwickelten Werththeorie gelangt nun Marx zu seiner Lehre vom „*Mehrwerth*" oder Profit. Durch bloßen Umtausch von Waaren gegen Waaren, so führt er aus, kann man keinen Mehrwerth (Gewinn) erzielen, da ja beim Austausch das Hingegebene dem Em-

pfangenen gleichwerthig sein muß. Das gilt auch vom kapitalistischen Umtausch, wo zuerst Geld gegen Waaren und dann wieder Waaren gegen Geld ausgetauscht werden, mithin das Geld das Endziel des Tausches ist. Wie gelangt trotzdem der Kapitalist zu seinen „Mehrwerthen"? oder wie Marx sich ausdrückt, worin liegt das „Geheimniß der Plusmacherei"? Wie kommt es, daß der Arbeiter, von dem doch die „werthbildende Substanz" der Waaren, die Arbeit, herrührt, heute beinahe leer ausgeht, während der müßige Kapitalist Schätze auf Schätze häuft?

Hören wir die Antwort. Was der Kapitalist kauft, ist nicht, wie man bisher fälschlich wähnte, die in den Dingen enthaltene Arbeit, sondern die Arbeitskraft des Arbeiters. In der heutigen Gesellschaftsordnung, wo die Productionsmittel das Monopol einer Klasse (der Kapitalisten) sind, gilt die Arbeitskraft als Waare. Will der Arbeiter nicht verhungern, so muß er, da er selbst keine Productionsmittel hat, seine Arbeitskraft wie eine Waare verkaufen, und diesen Umstand benutzt der Kapitalist, um sich auf Kosten des Arbeiters zu bereichern.

Wie bei jeder andern Waare, so muß man auch bei der Arbeitskraft den Gebrauchswerth und den Tauschwerth unterscheiden. Der Tauschwerth der Arbeitskraft bestimmt sich wie der Werth jeder Waare durch die Masse der in ihr enthaltenen gesellschaftlichen Durchschnittsarbeit oder durch den Werth der Lebensmittel, die zur Ernährung und Fortdauer der Arbeitskraft gewohnheitsmäßig erforderlich sind[1]. Außerdem hat aber die Arbeitskraft einen Gebrauchswerth, eine Naturgabe, „die den Arbeiter nichts kostet, aber dem Kapitalisten viel einbringt".

„Der Werth (Tauschwerth) der Arbeitskraft und ihre Verwerthung im Arbeitsproceß (ihr Gebrauchswerth) sind also zwei verschiedene Größen. Diese Werthdifferenz hatte der Kapitalist im Auge, als er die Arbeitskraft kaufte." Was der Kapitalist bezahlt, ist nur der Tauschwerth der Arbeitskraft, was er aber eigentlich haben will, ist „der specifische Gebrauchswerth dieser Waare (der Arbeitskraft), Quelle von Werthen zu sein und von mehr Werth, als sie selbst hat". Dies ist der specifische Dienst, den der Kapitalist von ihr erwartet. Und er verfährt dabei den ewigen Gesetzen des Austausches gemäß. In der That, der Verkäufer der Arbeitskraft, wie der Verkäufer jeder andern Waare, realisirt ihren Tauschwerth und veräußert ihren Gebrauchswerth (d. h. er erhält nur den Preis für den Tauschwerth seiner Arbeitskraft, muß aber den ganzen Gebrauch der letztern an den Käufer, den Kapitalisten, abtreten). Er kann den einen nicht erhalten, ohne den andern wegzugeben. Der Gebrauchswerth der Arbeitskraft, der Arbeit selbst, gehört ebenso wenig ihrem Verkäufer, wie der Gebrauchswerth des verkauften Oels dem Oelhändler. Der Geldbesitzer hat den Tageswerth der Arbeitskraft gezahlt; ihm gehört daher ihr Gebrauch während des Tages, die tagelange Arbeit. Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Tag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Werth, den ihr Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so groß ist als ihr eigener

[1] „Der Werth der Arbeitskraft gleich dem jeder andern Waare ist bestimmt durch die zur Production, also auch Reproduction, dieses specifischen Artikels nothwendige Arbeitszeit. . . Der Werth der Arbeitskraft löst sich auf in den Werth einer bestimmten Summe von Lebensmitteln." Kapital (4. Aufl.) S. 133 u. 134. Wenn Marx von Werth ohne weitern Zusatz spricht, versteht er darunter immer den Tauschwerth.

Tageswerth, ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer.... Unser Kapitalist hat den Casus, der ihn lachen macht, vorgesehen. Der Arbeiter findet daher in der Werkstätte die nöthigen Productionsmittel nicht nur für einen sechsstündigen, sondern für einen zwölfstündigen Arbeitsproceß."[1]

Beträgt z. B. der Werth der Lebensmittel, deren der Arbeiter gewohnheitsmäßig bedarf, 3 Schilling, so ist dies der Tauschwerth der Arbeitskraft, also auch der Lohn, den er dafür erhält. Einen Theil der Arbeitszeit, z. B. 6 Stunden, verwendet nun der Arbeiter dazu, den Werth, den er in Form von Geld (3 Schilling) erhält, in anderer Form zu produciren. Diesen Theil der Arbeitszeit nennt Marx die nothwendige Arbeitszeit.

Aber der Arbeiter muß über diese Arbeitszeit hinaus, vielleicht 12 Stunden thätig sein. Würde er nur während der nothwendigen Arbeitszeit thätig sein, so würde der Kapitalist keinen Mehrwerth erzielen. Dieser würde nur den Preis, den er dem Arbeiter als Lohn bezahlt, in einer andern Form wieder erhalten. Es muß also dem Kapitalisten daran liegen, die Zeit der Arbeit über die nothwendige Arbeitszeit zu verlängern. „Diese zweite Periode des Arbeitsprocesses, die der Arbeiter über die Grenzen der nothwendigen Arbeit hinaus schanzt, kostet ihn zwar Arbeit, Verausgabung von Arbeitskraft, bildet aber keinen Werth für ihn. Sie bildet Mehrwerth, der den Kapitalisten mit allem Reiz einer Schöpfung aus nichts anlacht."[2] Diesen Mehrwerth eignet sich der Kapitalist unentgeltlich an, und zwar nach dem herrschenden „bürgerlichen" Recht ohne den Schein der Ungerechtigkeit. Denn die Arbeit gehört dem Eigenthümer des Materials, auf welches sie verwendet wird, und dieser Eigenthümer ist in der heutigen Gesellschaft nicht der „Producent" (der Arbeiter), sondern der Kapitalist.

3. Verwandlung des Mehrwerthes in Kapital, der Accumulationsproceß des Kapitals und die industrielle Reserve-Armee. Wir wissen jetzt, wie nach Marx „Mehrwerth" entsteht. In einer Gesellschaftsordnung, in welcher die Productionsmittel das Monopol einer bestimmten Klasse sind, kann der Mehrwerth nur durch Ausbeutung fremder Arbeit entstehen. Dieser erzielte „Mehrwerth" wird nun selbst wiederum zur weitern Production und somit auch zur Erreichung von neuen und größeren Mehrwerthen verwendet und verwandelt sich so in Kapital. Das Kapital ist die Gesammtheit der im Privatbesitz befindlichen Productionsmittel, die zur Erzielung von Mehrwerth, d. h. zur Ausbeutung fremder Arbeitskraft verwendet werden; es ist nichts als „processirender Werth, processirendes Geld" oder „Mehrwerth heckender Werth".

Die Verwandlung der Productionsmittel, insbesondere des Geldes, in Kapital setzt voraus, daß „der Geldbesitzer den freien Arbeiter auf dem Waarenmarkte vorfinde, frei in dem Sinne, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft verfügt" und andererseits keine eigenen Productionsmittel besitzt[3]. Der Eigenthümer der Productionsmittel wird dieselben natürlich nur unter der Voraussetzung zur Production verwenden, daß ihm der Proceß einen Mehrwerth, eine neue Aneignung fremder Arbeit verspreche. „Der Werth wird also processirender Werth, processirendes Geld und als solches Kapital. Er

[1] Das Kapital (4. Aufl.) S. 156—157. [2] Ebend. S. 178 (2. Aufl. S. 207).
[3] Ebend. S. 131.

kommt aus der Waarencirculation her, geht wieder in sie ein, erhält und vervielfältigt sich in ihr, kehrt vergrößert aus ihr zurück und beginnt denselben Kreislauf stets von neuem." [1]

Der Kapitalist muß sein Geschäft immer mehr erweitern und alle technischen Fortschritte sich zu nutze machen, wenn er die Concurrenz bestehen will. Mit dieser Erweiterung wächst der „Mehrwerth", aber auch das Proletariat und sein Elend. „Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andere scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigene Haut zu Markte getragen und nun nichts anderes zu erwarten hat als die — Gerberei." [2]

Um uns den Ausbeutungsproceß noch eingehender zu schildern, theilt Marx das gesammte Kapital in zwei Theile, das *constante* und das *variable* Kapital. *Constant* ist derjenige Theil des Kapitals, der zur Anschaffung oder Verbesserung von Maschinen, Rohstoffen u. s. w. verwendet wird; denn dieser kann sich aus sich nicht vermehren oder Mehrwerthe erzeugen. Beim Tausch werden ja Aequivalente gegeneinander umgesetzt, und die Maschine kann auch keine Mehrwerthe schaffen, da sie immer nur so viel Werth an die Producte abgibt, als sie selbst verliert. Natürlich gilt dies nur unter Voraussetzung der Marx'schen Werththeorie.

Das *variable* Kapital ist die *Arbeitskraft*, die sich der Kapitalist um Geld (Lohn) erwirbt und die mehr Werth erzeugen kann, als sie selbst hat. Die Arbeitskraft producirt ja, wie schon früher gezeigt wurde, nicht bloß ihr eigenes Aequivalent, sondern auch einen Ueberschuß oder Mehrwerth, der bald größer, bald kleiner sein kann und eben deshalb variables, veränderliches Kapital heißt.

Welches ist nun das *Verhältniß des constanten Kapitals zum variabeln*? Das constante wird immer größer („accumulirt sich") und erweitert sein Herrschaftsgebiet auf Kosten des variabeln. Bei jedem Productionsproceß bildet sich Mehrwerth, wird also das constante Kapital größer und fordert die Heranziehung neuer Arbeitskräfte. Damit erweitert sich auch das Gebiet der Ausbeutung.

Hierzu kommt noch, daß die kapitalistische Production den Kapitalisten nöthigt, den auf das variable Kapital (auf Löhne) entfallenden Antheil *immer mehr zu verringern*, weil er sonst die Concurrenz nicht aushalten kann. Er muß also darauf sehen, daß die Arbeiter möglichst lang über die nothwendige Arbeitszeit hinaus arbeiten, er muß trachten, die wohlfeilere Frauen- und Kinderarbeit zu benutzen, endlich muß er darauf sinnen, die Arbeit durch technische Vorrichtungen möglichst productiv zu machen. Denn die Fähigkeit, ein größeres Maß von Werthen zu produciren, hat nach Marx auf den Tauschwerth der Arbeitskraft keinen Einfluß, kommt also nicht dem Arbeiter, sondern dem Kapitalisten zu gute.

Dieser letztere Umstand hat nun bei recht hoch entwickelter Technik die Folge, daß sie *den Arbeiter immer mehr überflüssig macht*. Während in der frühern Periode die Industrie die kleinen selbständigen Handwerker aus dem Felde schlug und wegen der eigenen Unvollkommenheit der Technik mehr extensiv arbeitete, also eine immer größere Zahl von Lohnarbeitern in ihren Dienst zog, tritt auf einer höhern Stufe ein entgegengesetzter Proceß ein. Sie sucht möglichst intensiv zu arbeiten, d. h. mit möglichst wenig Arbeit möglichst viel zu produciren, und soweit es geht, die Arbeit durch technische Vorrichtungen überflüssig zu machen. Bei gleichem Arbeitsaufwand vermag heute wegen der technischen Fortschritte ein Spinner hundert-

[1] Das Kapital (4. Aufl.) S. 131. [2] A. a. O. S. 139.

mal mehr zu leisten, als am Anfang dieses Jahrhunderts. Auf diesem Wege macht die Maschine immer mehr Arbeiter überflüssig. Es bildet sich ein Heer von Lohnarbeitern, welches das Beschäftigungsbedürfniß der Industrie überschreitet. Das ist die „industrielle Reserve-Armee", die dem Kapital immer zur Verfügung steht und die zu Zeiten, wo die Industrie mit Hochdruck arbeitet, herangezogen wird, um bei dem nachfolgenden Krach „auf das Pflaster geworfen zu werden".

Diese industrielle Reserve-Armee hängt nach Marx und Engels wie ein Bleigewicht an den Füßen der Arbeiter, sie ist ein Regulator zur Niederhaltung des Arbeitslohnes auf dem niedrigen Niveau, das dem kapitalistischen Bedürfniß entspricht. „Das Gesetz, welches die relative Uebervölkerung oder industrielle Reserve-Armee stets mit Umfang und Energie der Accumulation im Gleichgewichte hält, schmiedet den Arbeiter fester an das Kapital als den Prometheus die Keile des Hephästos an den Felsen. Es bedingt eine der Accumulation von Kapital entsprechende Accumulation von Elend. Die Accumulation von Reichthum auf dem einen Pol ist also zugleich Accumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Bestialisirung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d. h. auf seiten der Klasse, die ihr eigenes Product als Kapital producirt."[1]

4. Das Ende der kapitalistischen Productionsweise. Auf Grund seiner Geschichtsauffassung will uns schließlich Marx zeigen, wie der socialistische Zukunftsstaat aus der heutigen Gesellschaft herauswächst.

Durch dieselben Gesetze, durch welche jetzt der Kapitalismus die Arbeiter unterdrückt und ausbeutet (exploitirt), wird er selbst einer höhern Gesellschaftsordnung weichen müssen. Der Kreis der Concurrenten wird immer kleiner, ihre Macht immer erdrückender, auf der andern Seite die Zahl der Enterbten immer größer und ihr Elend immer unerträglicher. Die Concentration der Arbeitsmittel, die Vergesellschaftung der Arbeit und die Schulung der organisirten Arbeiterklasse erreichen einen Punkt, wo die Fessel des Kapitalmonopols in den Händen weniger gesprengt wird. Alsdann werden die „Expropriateurs expropriirt", und es wird wieder individuelles Eigenthum hergestellt, jedoch „auf Grundlage der Errungenschaften der kapitalistischen Aera, der Cooperation freier Arbeiter und ihrem Gemeineigenthum an der Erde und den durch die Arbeit selbst producirten Productionsmitteln"[2]. „Die Verwandlung des auf eigener Arbeit der Individuen beruhenden, zersplitterten Privateigenthums in kapitalistisches ist natürlich ein Proceß, ungleich mehr langwierig, hart und schwierig als die Verwandlung des factisch bereits auf gesellschaftlicher Exploitation der Productionsmittel beruhenden kapitalistischen Privateigenthums in gesellschaftliches Eigenthum. Dort handelte es sich um die Expropriation der Volksmasse durch wenige Usurpatoren, hier handelt es sich um die Expropriation weniger Usurpatoren durch die Volksmasse."

5. Die zukünftige Gesellschaft nach der Idee von Marx. Die eben angeführte Stelle ist wichtig, weil sie uns einen Blick thun läßt in die zukünftige socialistische Gesellschaftsordnung, wie sie dem Geiste des Gründers der Internationale vorschwebte. Halten wir diese Stelle zusammen mit anderen Ausführungen im „Kapital", so erwartet Marx folgende Einrichtungen für die zukünftige Gesellschaftsordnung:

a) Gemeineigenthum aller Productionsmittel, und zwar herbeigeführt durch Expropriation der Usurpatoren (Kapitalisten) von seiten der Volksmasse, also auf demokratischem Wege.

[1] Das Kapital (4. Aufl.) S. 611. [2] A. a. O. S. 728.

b) Gesellschaftliche Exploitation (Benutzung) der Arbeitsmittel auf Grund der Cooperation freier Arbeiter, d. h. öffentliche Organisation der Arbeit, jedoch auf demokratischer Grundlage[1].

c) Der Ertrag der Arbeit ist gesellschaftliches Gesammtproduct. Ein Theil dieses Products wird zu neuer Production verwendet. Der andere, nur zum Genuß bestimmte, soll zur Vertheilung gelangen und Privateigenthum werden. Dieses ist das „auf eigener Arbeit beruhende Privateigenthum", von dem Marx wiederholt spricht.

d) In Bezug auf die Vertheilung des gesellschaftlichen Arbeitsertrages unterscheidet Marx zwei communistische Perioden oder Phasen.

α) In der ersten Phase der communistischen Gesellschaft, in welcher diese eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht und noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, dient die Arbeitsleistung als Vertheilungsmaßstab. „Demgemäß erhält der einzelne Producent[2] — nach den Abzügen für die allgemeinen Bedürfnisse der Gesellschaft — exact zurück, was er ihr gibt. Was er ihr gegeben hat, ist sein individuelles Arbeitsquantum. Z. B. der gesellschaftliche Arbeitstag besteht aus der Summe der individuellen Arbeitsstunden; die individuelle Arbeitszeit des einzelnen Producenten ist der von ihm gelieferte Theil des gesellschaftlichen Arbeitstages, sein Antheil daran. Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er so und so viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds) und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrath von Consumptionsmitteln so viel heraus, als gleichviel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft in einer Form gegeben, erhält er in der andern zurück.

„Es herrscht hier offenbar dasselbe Princip, das den Waarenaustausch regelt, soweit er Austausch Gleichwerthiger ist. Inhalt und Form sind verändert, weil unter den veränderten Umständen niemand etwas geben kann außer seiner Arbeit, und weil andererseits nichts in das Eigenthum der Einzelnen übergehen kann außer individuellen Consumptionsmitteln. Was aber die Vertheilung der letzteren unter die einzelnen Producenten betrifft, herrscht dasselbe Princip wie beim Austausch von

---

[1] Man vgl. mit dieser Stelle noch, was Marx auf S. 45 (4. Aufl.) des „Kapital" sagt: „Stellen wir uns ... einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Productionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben. Alle Bestimmungen von Robinsons Arbeit wiederholen sich, nur gesellschaftlich statt individuell. Ein wesentlicher Unterschied tritt jedoch ein. Alle Producte Robinsons waren sein ausschließlich persönliches Product und daher unmittelbar Gebrauchsgegenstände für ihn. Das Gesammtproduct des Vereins ist ein gesellschaftliches Product. Ein Theil dieses Productes dient wieder als Productionsmittel. Er bleibt gesellschaftlich. Aber ein anderer Theil wird als Lebensmittel von den Vereinsgliedern verzehrt. Er muß daher unter sie vertheilt werden. Die Art dieser Vertheilung wird wechseln mit der besondern Art des gesellschaftlichen Productionsorganismus selbst und der entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Producenten. Nur zur Parallele mit der Waarenproduction setzen wir voraus, der Antheil jedes Producenten an den Lebensmitteln sei bestimmt durch seine Arbeitszeit. Die Arbeitszeit würde also eine doppelte Rolle spielen. Ihre gesellschaftlich planmäßige Vertheilung regelt die richtige Proportion der verschiedenen Arbeitsfunctionen zu den verschiedenen Bedürfnissen. Andererseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Antheils des Producenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Theil des Gemeinproducts." Man sehe noch „Kapital" S. 492.

[2] Unter Producenten versteht Marx immer die Arbeiter im Gegensatz zu den Kapitalisten, die nicht produciren (arbeiten), sondern sich fremde Arbeit aneignen.

Waarenäquivalenten, es wird gleichviel Arbeit in einer Form gegen gleichviel Arbeit in einer andern umgetauscht." [1]

Daraus zieht Marx den Schluß, daß in der beschriebenen *ersten* communistischen Phase keine volle Rechtsgleichheit herrschen kann. Man läßt zwar *keine Klassenunterschiede zu, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andere*; aber man „erkennt die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an". Das Recht „ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalte nach, wie als Recht. . . . Diese Mißstände sind unvermeidbar in der ersten Phase der communistischen Gesellschaft, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft nach langen Geburtswehen hervorgegangen ist. Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und die dadurch bedingte Culturentwicklung der Gesellschaft" [2].

β) Auf einer *höhern Phase* „existiren die individuellen Arbeiten unmittelbar als Bestandtheile der Gesammtarbeit" [3], d. h. der Einzelne hat als solcher kein besonderes Anrecht mehr auf das Product der Gesammtarbeit, und jeder erhält nur nach seinen *Bedürfnissen*. „In einer höhern Phase der communistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Theilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfniß geworden (!); nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Productionskräfte gewachsen sind und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichthums voller fließen, — erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen." [4]

Wir bitten den Leser, sich diese interessante Stelle, auf die wir noch wiederholt zurückkommen werden, wohl zu merken.

IV. Die gegenwärtige Gestalt des Socialismus.

1. Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die *gegenwärtige Gestalt des Socialismus*, so lassen sich hauptsächlich zwei Richtungen unterscheiden: die der *deutschen Socialdemokraten* und der ihnen verwandten Collectivisten in Frankreich und England, und die der *Anarchisten*. Das wirthschaftliche Ziel der *letzteren* haben wir schon oben (117) dargethan. Außerdem verschmähen sie meistens die Theilnahme an der Politik und appelliren vorwiegend an die Gewalt, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Die *erstere* Richtung steht ganz auf dem Boden der Marx'schen Principien. Die deutschen Socialdemokraten, die bei den letzten Reichstagswahlen (1890) 1 341 000 Stimmen für ihre Candidaten abgaben, und als deren bedeutendste Vertreter neben Fr. Engels und K. Kautsky unter anderen die Reichstagsabgeordneten Bebel, Liebknecht, Auer, Singer und v. Vollmar gelten, bekannten sich seit dem Jahre 1875 zu dem sogenannten *Gothaer Programm* [5]. Im genannten Jahre nämlich einigten sich die Anhänger von Marx (die sogen. Eisenacher) und von Lassalle (Lassalleaner)

---

[1] Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms, siehe „Die Neue Zeit", 9. Jahrg., I, 566—567. [2] Zur Kritik des socialdem. Parteiprogr. a. a. O. S. 567.
[3] Ebend. S. 566. [4] Ebend. S. 567.
[5] Abgedruckt in unserer Schrift: „Der Socialismus" S. 30 ff.

auf einem Congresse zu Gotha auf ein gemeinsames Compromißprogramm. Gegen den Entwurf dieses Programmes richtete Marx schriftlich eine scharfe Kritik, die er unter dem Titel „Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei" den Führern der Socialdemokraten einhändigen ließ. Der Congreß nahm in einigen Punkten Rücksicht auf die Ausstellungen von Marx, in anderen aber nicht. Letzterer Umstand bewog Fr. Engels, die „Randglossen" aus dem Nachlasse seines Freundes der Oeffentlichkeit zu übergeben. So unangenehm auch die socialdemokratische Fraction im Reichstag durch diese Veröffentlichung überrascht wurde, so sah sie sich doch genöthigt, die Revision des Parteiprogrammes zur Discussion zu stellen. Als Resultat derselben kann man das neue, auf dem Erfurter Parteitag (14. bis 20. October 1891) vereinbarte Programm ansehen.

Das Erfurter Programm:

„I. Die ökonomische Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft führt mit Naturnothwendigkeit zum Untergange des Kleinbetriebes, dessen Grundlage das Privateigenthum des Arbeiters an seinen Productionsmitteln bildet. Sie trennt den Arbeiter von seinen Productionsmitteln und verwandelt ihn in einen besitzlosen Proletarier, indes die Productionsmittel das Monopol einer verhältnißmäßig kleinen Zahl von Kapitalisten und Großgrundbesitzern werden.

Hand in Hand mit dieser Monopolisirung der Productionsmittel geht die Verdrängung der zersplitterten Kleinbetriebe durch kolossale Großbetriebe, geht die Entwicklung des Werkzeugs zur Maschine, geht ein riesenhaftes Wachsthum der Productivität der menschlichen Arbeit. Aber alle Vortheile dieser Umwandlung werden von den Kapitalisten und Großgrundbesitzern monopolisirt. Für das Proletariat und die versinkenden Mittelschichten — Kleinbürger, Bauern — bedeutet sie wachsende Zunahme der Unsicherheit ihrer Existenz, des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Erniedrigung, der Ausbeutung.

Immer größer wird die Zahl der Proletarier, immer massenhafter die Armee der überschüssigen Arbeiter, immer schroffer der Gegensatz zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, immer erbitterter der Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat, der die moderne Gesellschaft in zwei feindliche Heerlager trennt und das gemeinsame Merkmal aller Industrieländer ist.

Der Abgrund zwischen Besitzenden und Besitzlosen wird noch erweitert durch die im Wesen der kapitalistischen Productionsweise begründeten Krisen, die immer umfangreicher und verheerender werden, die allgemeine Unsicherheit zum Normalzustand der Gesellschaft erheben und den Beweis liefern, daß die Productivkräfte der heutigen Gesellschaft über den Kopf gewachsen sind, daß das Privateigenthum an Productionsmitteln unvereinbar geworden ist mit deren zweckentsprechender Anwendung und voller Entwicklung.

Das Privateigenthum an Productionsmitteln, welches ehedem das Mittel war, dem Producenten das Eigenthum an seinem Product zu sichern, ist heute zum Mittel geworden, Bauern, Handwerker und Kleinhändler zu expropriiren und die Nichtarbeiter — Kapitalisten, Großgrundbesitzer — in den Besitz des Products der Arbeiter zu setzen. Nur die Verwandlung des kapitalistischen Privateigenthums an Productionsmitteln — Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Verkehrsmittel — in gesellschaftliches Eigenthum und die Umwandlung der Waarenproduction in socialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Production kann es bewirken, daß der Großbetrieb und die stets wachsende Ertragsfähigkeit der gesellschaftlichen Arbeit für die bisher ausgebeuteten Klassen aus einer

Quelle des Elends und der Unterdrückung zu einer Quelle der höchsten Wohlfahrt und allseitiger, harmonischer Vervollkommnung werde.

Diese gesellschaftliche Umwandlung bedeutet die Befreiung nicht bloß der Arbeiterklasse, sondern der gesammten Menschheit, die unter den heutigen Zuständen leidet. Aber diese Befreiung kann nur das Werk der Arbeiterklasse sein, weil alle anderen Klassen, trotz der Interessenstreitigkeiten unter sich, auf dem Boden des Privateigenthums an Productionsmitteln stehen und die Erhaltung der Grundlagen der heutigen Gesellschaft zum gemeinsamen Ziel haben.

Der Kampf der Arbeiterklasse gegen die kapitalistische Ausbeutung ist nothwendigerweise ein politischer Kampf. Die Arbeiterklasse kann ihre ökonomischen Kämpfe nicht führen und ihre ökonomische Organisation nicht entwickeln ohne politische Rechte. Sie kann den Uebergang der Productionsmittel in den Besitz der Gesammtheit nicht bewirken, ohne in den Besitz der politischen Macht gekommen zu sein.

Diesen Kampf der Arbeiterklasse zu einem bewußten und einheitlichen zu gestalten und ihm sein naturnothwendiges Ziel zu weisen — das ist die Aufgabe der socialdemokratischen Partei.

Die Interessen der Arbeiterklasse sind in allen Ländern mit kapitalistischer Productionsweise die gleichen. Mit der Ausdehnung des Weltverkehrs und der Production für den Weltmarkt wird die Lage der Arbeiter eines jeden Landes immer abhängiger von der Lage der Arbeiter in den anderen Ländern. Die Befreiung der Arbeiterklasse ist also ein Werk, an dem die Arbeiter aller Culturländer gleichmäßig betheiligt sind. In dieser Erkenntniß fühlt und erklärt die socialdemokratische Partei Deutschlands sich eins mit den klassenbewußten Arbeitern aller übrigen Länder.

Die socialdemokratische Partei Deutschlands kämpft also nicht für neue Klassenprivilegien und Vorrechte, sondern für die Abschaffung der Klassenherrschaft und der Klassen selbst und für gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller ohne Unterschied des Geschlechts und der Abstammung. Von diesen Anschauungen ausgehend, bekämpft sie in der heutigen Gesellschaft nicht bloß die Ausbeutung und Unterdrückung der Lohnarbeiter, sondern jede Art der Ausbeutung und Unterdrückung, richte sie sich gegen eine Klasse, eine Partei, ein Geschlecht oder eine Rasse.

II. Ausgehend von diesen Grundsätzen fordert die socialdemokratische Partei Deutschlands zunächst[1]:

1. Allgemeines, gleiches, directes Wahl- und Stimmrecht mit geheimer Stimmabgabe aller über 20 Jahre alten Reichsangehörigen ohne Unterschied des Geschlechts für alle Wahlen und Abstimmungen. Proportional-Wahlsystem, und bis zu dessen Einführung gesetzliche Neueintheilung der Wahlkreise nach jeder Volkszählung. Zweijährige Gesetzgebungsperioden. Vornahme der Wahlen und Abstimmungen an einem gesetzlichen Ruhetage. Entschädigung für die gewählten Vertreter. Aufhebung jeder Beschränkung politischer Rechte außer im Falle der Entmündigung.

2. Directe Gesetzgebung durch das Volk vermittelst des Vorschlags- und Verwerfungsrechts. Selbstbestimmung und Selbstverwaltung des Volks in Reich, Staat, Provinz und Gemeinde. Wahl der Behörden durch das Volk, Verantwortlichkeit und Haftbarkeit derselben. Jährliche Steuerbewilligung.

3. Erziehung zur allgemeinen Wehrhaftigkeit. Volkswehr an Stelle der stehenden Heere. Entscheidung über Krieg und Frieden durch die Volksvertretung. Schlichtung aller internationalen Streitigkeiten auf schiedsgerichtlichem Wege.

4. Abschaffung aller Gesetze, welche die freie Meinungsäußerung und das Recht der Vereinigung und Versammlung einschränken oder unterdrücken.

[1] D. h. innerhalb der heutigen Gesellschaft, in der Privateigenthum der Productionsmittel besteht.

5. Abschaffung aller Gesetze, welche die Frau in öffentlich-rechtlicher und privatrechtlicher Beziehung gegenüber dem Manne benachtheiligen.

6. Erklärung der Religion zur Privatsache. Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken. Die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften sind als private Vereinigungen zu betrachten, welche ihre Angelegenheiten vollkommen selbständig ordnen.

7. Weltlichkeit der Schule. Obligatorischer Besuch der öffentlichen Volksschulen. Unentgeltlichkeit des Unterrichts, der Lehrmittel und der Verpflegung in den öffentlichen Volksschulen sowie in den höheren Bildungsanstalten für diejenigen Schüler und Schülerinnen, die kraft ihrer Fähigkeiten zur weitern Ausbildung geeignet erachtet werden.

8. Unentgeltlichkeit der Rechtspflege und des Rechtsbeistandes. Rechtsprechung durch vom Volk gewählte Richter. Berufung in Strafsachen. Entschädigung unschuldig Angeklagter, Verhafteter und Verurtheilter. Abschaffung der Todesstrafe.

9. Unentgeltlichkeit der ärztlichen Hilfeleistung einschließlich der Geburtshilfe und der Heilmittel. Unentgeltlichkeit der Todtenbestattung.

10. Stufenweis steigende Einkommen- und Vermögenssteuer zur Bestreitung aller öffentlichen Ausgaben, soweit diese durch Steuern zu decken sind. Selbsteinschätzungspflicht. Erbschaftssteuer, stufenweise steigend nach Umfang des Erbguts und nach dem Grade der Verwandtschaft. Abschaffung aller indirecten Steuern, Zölle und sonstigen wirthschaftspolitischen Maßnahmen, welche die Interessen der Allgemeinheit den Interessen einer bevorzugten Minderheit opfern.

Zum Schutze der Arbeiterklasse fordert die socialdemokratische Partei Deutschlands zunächst:

1. Eine wirksame nationale und internationale Arbeiterschutz-Gesetzgebung auf folgender Grundlage: a) Festsetzung eines höchstens acht Stunden betragenden Normalarbeitstages[1]. b) Verbot der Erwerbsarbeit für Kinder unter 14 Jahren. c) Verbot der Nachtarbeit, außer für solche Industriezweige, die ihrer Natur nach, aus technischen Gründen oder aus Gründen der öffentlichen Wohlfahrt Nachtarbeit erheischen. d) Eine ununterbrochene Ruhepause von mindestens 36 Stunden in jeder Woche für jeden Arbeiter. e) Verbot des Trucksystems.

2. Ueberwachung aller gewerblichen Betriebe, Erforschung und Regelung der Arbeitsverhältnisse in Stadt und Land durch ein Reichsarbeitsamt, Bezirksarbeitsämter und Arbeitskammern. Durchgreifende gewerbliche Hygiene.

---

[1] Unter Normalarbeitstag scheinen viele Socialisten einfach den Maximalarbeitstag zu verstehen, d. h. die vom Gesetze bestimmte Stundenzahl, über die hinaus in keinem Gewerbe gearbeitet werden darf. Andere verstehen unter Normalarbeitstag „die zur Vollbringung der nothwendigen Gesellschaftsarbeit erforderliche Arbeitszeit des Individuums". Diese Arbeitszeit ändert sich nach dem Maße des Bedürfnisses, der Productivität der Arbeit u. s. w. Um diesen Normalarbeitstag zu finden, muß zunächst ausgerechnet werden, wie viel Stunden nothwendig sind zur Herstellung des gesammten Nationalproductes, und dann, wie viel von dieser Zeit bei gleichmäßiger Vertheilung auf den einzelnen Arbeiter entfällt (siehe E. Jäger, Der moderne Socialismus S. 425). Dieser Normalarbeitstag setzt die socialistische Gesellschaftsordnung voraus. Marx scheint den Normalarbeitstag in diesem Sinne aufzufassen (siehe seine „Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms"). — Andere verstehen im Anschluß an Rodbertus unter Normalarbeitstag die Zeit, welche ein Arbeiter mit mittlerer Gesundheit, Kraft und Anstrengung und unter Voraussetzung der durchschnittlichen Arbeitsbedingungen dauernd täglich zu arbeiten vermag. Diese Zeit ist selbstverständlich für verschiedene Gewerbe sehr verschieden. Je mühevoller und gesundheitswidriger ein Gewerbe ist, um so kleiner ist auch für dasselbe der Normalarbeitstag.

3. Rechtliche Gleichstellung der landwirthschaftlichen Arbeiter und des Dienstboten mit den gewerblichen Arbeitern; Beseitigung der Gesinde-Ordnungen.

4. Sicherstellung des Coalitionsrechts.

5. Uebernahme der gesammten Arbeiterversicherung durch das Reich mit maßgebender Mitwirkung der Arbeiter an der Verwaltung.

2. Obwohl sich die Socialdemokraten Deutschlands im wesentlichen alle zu dem angeführten Programm bekennen, so sind doch seit Aufhebung des Socialistengesetzes innerhalb der Partei verschiedene Richtungen aufgetreten, die für die Weiterentwicklung der Socialdemokratie wichtig werden können, und die wir deshalb noch kurz kennzeichnen wollen.

a) Die „Jungsocialisten" (die „Jungen", die „Opposition"), an deren Spitze Werner, Wildberger u. a. stehen, verlangen eine „schärfere Tonart", ein „rascheres Tempo" und ein offeneres Bekenntniß der revolutionären Grundsätze. Sie tadeln die Ueberschätzung des „Parlamentelns" von seiten der jetzigen Häupter der Socialdemokratie; dasselbe soll bloß als Agitationsmittel dienen, und zu diesem Zweck würden einige wenige socialdemokratische Abgeordnete ausreichen. Wie man sieht, nähern sich die „Jungen" in Bezug auf die Taktik den Anarchisten à la Most und Hasselmann. Viele von ihnen sind, infolge des Ausschlusses ihrer Führer aus der socialdemokratischen Partei auf dem Erfurter Tag, zu einem eigenen „Vereine unabhängiger Socialisten" zusammengetreten.

b) Bilden die Jungsocialisten den linken Flügel der deutschen Socialdemokratie, so bilden die „Vollmarianer" unter ihrem Führer v. Vollmar den rechten Flügel. Die letzteren sind die „Gemäßigten". Vollmar spricht sich entschieden gegen das ungestüme Voranstürmen aus. Er will sich auf den Boden der bestehenden Ordnung stellen, stufenweise dem Arbeiter durch Reformen helfen, die in der heutigen Gesellschaft möglich sind, und so die organische Ueberleitung der alten Gesellschaft in die neue bewirken. Diese Taktik ist ungefähr diejenige der französischen Possibilisten. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß v. Vollmar ganz dieselben Vorwürfe zu hören bekam, die von den französischen Marxisten den Possibilisten gemacht werden: er wolle eine opportunistische, nationalliberale Reformpartei gründen, er sei Staatssocialist u. dgl.

c) Zwischen den genannten extrem entgegengesetzten Richtungen steht die socialdemokratische Mittelpartei unter Führung Bebels, Liebknechts, Singers u. s. w. Zu dieser Richtung gehört bis jetzt die weit überwiegende Mehrheit der deutschen Socialdemokraten. Sie will im Gegensatz zu der „Jungen" durch die Wahlen immer mehr die politische Macht erobern, und wenn sie einmal die genügende Vertretung im Parlamente erlangt hat, der „bürgerlichen Gesellschaft" von oben herab ein schnelles Ende bereiten. Von den Anhängern Vollmars unterscheidet sich diese Richtung dadurch, daß sie nach dem Ausdrucke Bebels „die nächstliegenden Forderungen als Nebensache, die Endziele als Hauptsache betrachtet, nicht umgekehrt, wie Vollmar dies betont hat". Sie will möglichst rasch zum Ziele kommen und hofft auf den Sieg ihrer Sache schon in nächster Zukunft. Selbst die Führer, wie Engels und Bebel, verkünden noch für das Ende dieses Jahrhunderts eine große Kata

strophe, einen „großen Kladderadatsch", und dann werden die Socialdemokraten einer Aeußerung Bebels zufolge „reinen Tisch machen", d. h. mit dem Privateigenthum an Productionsmitteln aufräumen und die Production „für und durch die Gesellschaft" einführen.

Vollmar hat sich zwar äußerlich dem Erfurter Parteibeschluß zu Gunsten der Beibehaltung der bisherigen Taktik gefügt, aber daß er und seine zahlreichen Anhänger trotzdem auf ihre Ansicht nicht verzichtet haben, beweisen die seitherigen heftigen Fehden über den Begriff des Staatssocialismus. Vollmar hatte in der „Revue bleue" einen Artikel über Staatssocialismus veröffentlicht, in dem er die Ansicht aussprach: Man kann unter Staatssocialismus, ganz allgemein genommen, den Grundsatz verstehen, daß der bestehende Staat nicht bloß eine Organisation zu politischen Zwecken sei, sondern daß sich seine Souveränität auch auf das volkswirthschaftliche Gebiet in dessen vollem Umfange erstrecke, so daß dem Staat nicht nur die Regelung des ganzen Verhältnisses zwischen Arbeitern und Unternehmern zusteht, sondern daß auch die Ueberführung beliebiger Theile der Gütererzeugung unter die Oberleitung und selbst in den unmittelbaren Betrieb des Staates in seiner Befugniß liege. Diesen Staatssocialismus, meinte Vollmar, brauche man nicht mit besonderem Eifer zu bekämpfen, man könne von seiten der Socialdemokratie ganz gut manche staatssocialistische Maßregeln billigen und unterstützen.

Wegen dieser Ansicht wurde er von Liebknecht im „Vorwärts" und von Kautsky in der „Neuen Zeit" heftig angegriffen. Man sprach sogar von Verrath an den Principien der Partei. Bei dem ganzen Streite wurde, wie Vollmar selbst richtig bemerkte, viel mit der Stange im Nebel herumgefahren.

Die Vollmar'sche Definition ist allerdings zu unbestimmt. Sie kann auch von Nichtsocialdemokraten unterschrieben werden. A. Wagner z. B. steht ungefähr auf dem Standpunkt der Definition. Aber auch ein Socialdemokrat kann sie annehmen, wenn er den Staatssocialismus nicht als sein eigentliches Ziel, sondern bloß als Mittel oder naturgemäßes Uebergangsstadium zum weitern socialistischen Endziel angesehen wissen will. Dieses war aber auch die eigentliche Ansicht Vollmars, wie aus seinen weiteren Ausführungen in demselben Artikel und seinen seitherigen Erklärungen zur Genüge erhellt. Er konnte deshalb auch ohne Bedenken gemeinschaftlich mit Liebknecht folgende Resolution einbringen, die fast einstimmig vom Berliner Parteitag am 18. November 1892 angenommen wurde:

„Der Parteitag erklärt: Die Socialdemokratie hat mit dem sogenannten Staatssocialismus nichts gemein. Der sogenannte Staatssocialismus, insoweit er auf die Verstaatlichung zu fiscalischen Zwecken hinzielt, will den Staat an die Stelle der Privatkapitalisten setzen und ihm die Macht geben, dem arbeitenden Volke das Doppeljoch der ökonomischen Ausbeutung und der politischen Sklaverei aufzulegen.

„Der sogenannte Staatssocialismus, insoweit er sich mit Socialreform oder Verbesserung der Lage der arbeitenden Klassen beschäftigt, ist ein System der Halbheiten, das seine Entstehung der Furcht vor der Socialdemokratie verdankt. Er bezweckt durch kleine Concessionen und allerlei Palliativmittel die Arbeiterklasse der Socialdemokratie zu entfremden und diese dadurch zu lähmen.

„Die Socialdemokratie hat nie verschmäht, solche staatliche Maßregeln zu fordern — oder falls von anderer Seite vorgeschlagen — zu billigen, welche eine Hebung der Lage der Arbeiterklasse unter dem gegenwärtigen Wirthschaftssystem herbeiführen könnten. Sie betrachtet solche Maßregeln aber nur als kleine Abschlagszahlungen, die ihr Streben nach der socialistischen Neugestaltung des Staates und der Gesellschaft in keiner Weise beirren.

„Die Socialdemokratie ist ihrem Wesen nach revolutionär, der Staatssocialismus conservativ. Socialdemokratie und Staatssocialismus sind unversöhnliche Gegensätze."

W. Liebknecht. Vollmar.

Im ersten Theil und im Schlußsatz dieser Resolution kommt Liebknecht zum Wort, im vorletzten Absatz Vollmar. Da es sich für letztern wohl mehr um eine Frage der Taktik handelte als um eine Principienfrage und er in Bezug auf die Taktik seine Ansicht durchgesetzt, so hat er eigentlich die Oberhand behalten — trotz des drohenden Phrasengeklingels gegen den Staatssocialismus.

Interessant an dem ganzen Streite ist, daß von allen Seiten an den socialdemokratischen Parteitag appellirt wurde, damit er eine authentische Erklärung des „Staatssocialismus" erlasse und so dem Streite ein Ende mache. Also ein öffentliches Lehramt in optima forma. Vollmar läugnete die Competenz des Parteitags zu einer solchen Erklärung; er meinte, durch die Annahme einer derartigen Resolution werde der Parteitag zu einer „Kirchenversammlung". Kautsky dagegen vertheidigte die Competenz; denn es handle sich nicht um die wissenschaftliche Bedeutung des Staatssocialismus, sondern um die Stellung der Socialdemokratie als einer politischen Partei zum Staatssocialismus[1]. Aber diese Stellungnahme der Partei setzt doch eine richtige Definition voraus. Ist die Definition Vollmars richtig und mit den Principien der Socialdemokratie vereinbar, so ist es ungerecht und eine unerträgliche Geistesknechtschaft, ihn wegen dieser Definition zu maßregeln und vielleicht gar aus der Partei auszuschließen. Ist nun der Parteitag, d. h. eine Versammlung, deren Mitglieder zum guten Theil nur ein sehr geringes Maß von wissenschaftlicher Bildung haben, das competente Organ zur Entscheidung, ob eine Definition des Staatssocialismus richtig und mit den Principien der Partei vereinbar sei? Ganz gewiß nicht. Thatsächlich wollten auch nur die Herren Kautsky, Liebknecht u. a. durch den Parteitag ihre Ansicht Herrn v. Vollmar aufnöthigen.

So sehr sich übrigens die genannten Parteien augenblicklich befehden, so wäre es doch verkehrt, darauf die Hoffnung auf einen baldigen Zerfall der Socialdemokratie zu bauen. In ihren Endzielen und ganz besonders in der Bekämpfung der heutigen Gesellschaftsordnung sind sie alle einig. Die wüsten Beschimpfungen und Verdächtigungen, welche sie sich gegenseitig ins Gesicht schleudern, geben uns aber doch einen kleinen Vorgeschmack von der Eintracht und Brüderlichkeit, die herrschen würde, wenn die Socialdemokraten zeitweilig ans Ruder kämen.

[1] Die Neue Zeit XI, 210 ff.

3. Zur Vervollständigung unserer Darstellung lassen wir noch das Bild folgen, das A. Schäffle auf Grund vieljähriger Studien socialistischer Schriften von den socialistischen Zielen entwirft[1]:

Im socialistischen Staat wäre nach Schäffle kein Privateigenthum an Productionsmitteln, folglich auch kein Privatunternehmen, keine Concurrenz unter Privatunternehmern. Alle Arbeitsmittel wären Gesammteigenthum des Staates oder aller Glieder des Staates. Die Production würde durch öffentliche Productivarbeit aller „in gesellschaftlich geordneten und mit collectivem Kapitaleigenthum ausgestatteten Productions- und Umsatzanstalten" bewerkstelligt. Es gäbe auch kein Lohnverhältniß und keinen Lohn mehr. Die Arbeiter ständen alle sozusagen im Solde der Gesammtheit, die einem jeden von dem gesellschaftlichen Gesammtproduct nach Maßgabe seines Antheils an der Gesammtarbeit zutheilen würde. „Die Bedarfssummen an jeder Productart müßten durch eine fortlaufende officielle Erhebung des Bedarfs seitens der Absatzämter und Productionsvorstandschaften festgestellt und dem socialen Betriebsplan zu Grunde gelegt werden. Der gelegentliche Ausfall oder Ueberschuß der wirklichen Erträge gegenüber den betriebsplanmäßigen Bedarfen jeder Periode würde durch Vorräthe — die dann öffentliche, nicht mehr private Handelslager wären — periodisch ausgeglichen werden."[2]

Die Ausführungen stimmen ganz mit den oben (130) mitgetheilten Grundgedanken des „Kapitals" von K. Marx und denen des Gothaer und Erfurter Programms überein. Dieselben Gedanken kehren in fast allen socialdemokratischen Schriften wieder. So z. B. in einer Flugschrift[3], welche die Socialdemokraten seit Jahren bei den Wahlen unter die Arbeiter vertheilen. Da heißt es unter anderem: „Nieder mit dem Lohnsystem! das ist die Grundforderung der Socialdemokratie. An Stelle der Lohnarbeit mit ihrer Klassenherrschaft soll treten die genossenschaftliche Arbeit, die Association (cooperative Production). Die Arbeitsinstrumente müssen aufhören, das Monopol einer Klasse zu sein, und Gemeingut aller werden. . . . Regelung der Production und Vertheilung der Producte im Interesse der Allgemeinheit. Abschaffung, wie der heutigen Production, so des heutigen Handels, der nur Betrug ist. In der Ordnung der Gleichordnung sollen die Arbeiter die für die Gesammtheit aller Staatsglieder nöthigen Arbeiten verrichten. . . . Die Arbeit niemandes Qual, weil jedermanns Pflicht. . . . Und damit dies sich verwirklichen könne, der Volksstaat — der Staat aller für alle, der Staat, welcher ist: die vernünftig und gerecht organisirte Gesellschaft, die allgemeine Versicherungsanstalt des Glücks und der Bildung; die brüderliche Gemeinschaft freier und gleichberechtigter Menschen."

Zum Beweis dafür, daß das entworfene Bild des Socialismus richtig ist, könnten wir uns noch auf August Bebel[4], J. Stern[5], Kautsky[6] und andere

---

[1] Die Quintessenz des Socialismus (9. Aufl. 1885) S. 2. Daß die „Quintessenz" den Socialismus im großen Ganzen richtig gezeichnet, geht aus dem reichen Lob hervor, das die Socialdemokraten der kleinen Schrift gespendet haben. Sie sorgten auch für Vertheilung derselben unter ihren Anhängern.

[2] A. a. O. S. 3.

[3] Was die Socialdemokraten sind und was sie wollen (von Liebknecht). Berlin, Verlag des „Vorwärts".

[4] Bebel entwickelt seine socialistischen Ideen besonders in den beiden Schriften: Unsere Ziele, 5. Aufl. 1875; Die Frau in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, 10. Aufl. Zürich 1891.

[5] Thesen über den Socialismus. Stuttgart 1890.

[6] K. Kautsky und B. Schönlank, Grundsätze und Forderungen der Socialdemokratie. 1892. K. Kautsky, Das Erfurter Programm. 1892.

berufen, deren Ansichten sich mit den eben entwickelten vollständig decken. Bebel will zwar nur seine persönlichen Anschauungen wiedergeben, aber bei dem unbestrittenen Ansehen, das er in socialistischen Kreisen genießt, kann man dieselben wohl als Gemeingut der großen Masse der Socialisten betrachten. Weil wir jedoch in unserer Kritik des Socialismus wiederholt auf Bebel Rücksicht nehmen, so wollen wir hier, um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, von einer Wiedergabe seiner Ansichten abstehen[1].

Zweiter Artikel.

Die unhaltbaren Grundlagen des Socialismus.

§ 1.

Die philosophischen und religiösen Grundlagen.

I. Die materialistische Geschichtsauffassung.

Die Grundvoraussetzungen des Socialismus liegen nicht auf dem wirthschaftlichen, sondern auf dem metaphysischen Gebiet. Dazu gehört vor allem die sogenannte „materialistische Geschichtsauffassung", von der schon oben (124) die Rede war[2].

1. Die materialistische Geschichtsauffassung ist nicht eine einzelne irrige Behauptung, sondern ein ganzes Bündel der schwersten Irrthümer,

---

[1] Obwohl wir im folgenden uns vorwiegend an die Darstellung der deutschen Socialdemokraten halten, so sei doch bemerkt, daß ihre Grundanschauungen von den meisten fortgeschrittenen Socialisten aller Länder getheilt werden. Wir führen beispielsweise an: Das Protokoll des Internationalen Arbeitercongresses zu Paris (14. bis 20. Juli 1889). Deutsche Uebersetzung. Mit einem Vorwort von Wilh. Liebknecht. Nürnberg 1890. Ueber Amerika im besondern vgl. Ely, The Labor Movement p. 366 ff. New York. Die jüngste Gestaltung des französischen Socialismus schildert Zetkin, Der Socialismus in Frankreich. Berlin 1889. Einen guten Ueberblick über die neueste Entwicklung des Socialismus gibt Winterer, Der internationale Socialismus von 1885—1890. Köln 1891. Die französischen „Collectivisten" (Marxisten) stimmen mit den deutschen Socialdemokraten ganz überein, und die etwas gemäßigteren „Possibilisten" unterscheiden sich von ihnen mehr in Fragen der Taktik und der Personen als in den Zielen. Den Namen Possibilisten haben sie daher, weil sie unmittelbar für die heute möglichen (possibles) Reformen eintreten, ohne darüber die socialistischen Endziele aus den Augen zu verlieren. Die Collectivisten werfen ihnen freilich vor, es sei ihnen mehr um Politik als um Socialismus zu thun. Thatsache aber ist, daß ein Hauptführer der Possibilisten, B. Malon, die „Quintessenz des Socialismus" von Schäffle ins Französische übersetzt hat und in seinen Schriften ganz socialistischen Grundsätzen huldigt. Seit October 1890 besteht auch ein „Australischer Socialistenbund" mit dem Hauptsitz in Sidney, Neu-Süd-Wales. In dem officiellen Programm dieses Bundes heißt es u. a.: „Die Zeit der blinden Production, der Concurrenz, der Privatunternehmungen ist vorüber: die Quellen und Mittel der Erzeugung und Vertheilung des Reichthums sollen als Gemeingut erklärt und behandelt werden; d. h. der Grund und Boden, die Bergwerke, die Fabriken und Maschinen, das Rohmaterial, die Schiffahrt, die Werfte und Speicher und alle anderen mitwirkenden Factoren, die zur Production und Vertheilung der Güter dienen, sollen verstaatlicht werden" (siehe Berliner Volksblatt 1890, Nr. 301).

[2] Man vgl. hierzu H. Pesch, Die Philosophie des wissenschaftl. Socialismus; Stimmen aus Maria-Laach XLI, 249 ff.

in dem jedoch, wie es meistens der Fall ist, auch ein berechtigter Kern steckt. Diese Auffassung besagt zunächst negativ, daß es keinen Dualismus von Geist und Materie gebe. Alles, was wir um uns her sehen, ist nichts als Materie oder eine durch die bewegte Materie entstandene Entwicklungsform. Darin liegt die Behauptung eingeschlossen, es gebe keinen persönlichen Gott, der die Welt erschaffen, es gebe keine Vorsehung, die über den Geschicken der Menschen waltet, es gebe keine geistige, unsterbliche Seele, keine Vergeltung im Jenseits, der Mensch sei nur ein weiter entwickeltes Thier. Sowohl Marx als Engels, Bebel, Liebknecht u. s. w. werden nicht müde, uns zu wiederholen, der Mensch habe sich erst allmählich aus einem völlig thierischen Zustande (nach Marx aus einem Affen) entwickelt. Daß damit auch das ganze Christenthum mit seiner Lehre vom Paradiese, von der Erbsünde, von der Erlösung durch die Menschwerdung und den Tod Jesu Christi, von Himmel und Hölle über Bord geworfen ist, versteht sich von selbst. Die Führer der Socialisten sind sich dieser Folgerung auch klar bewußt und nehmen sie an. Sie lassen keine Gelegenheit unbenutzt vorübergehen, um ihrem Haß gegen das Christenthum unverhohlen Ausdruck zu verleihen.

2. Der Leser darf nicht erwarten, daß wir ihm hier all die angedeuteten Irrthümer und die zahllosen anderen, die damit nothwendig zusammenhangen, widerlegen. Dazu wäre nicht bloß eine Apologie des Christenthums, sondern eine ganze Philosophie nothwendig. Die Socialisten sind auch so selbstvertrauend, daß sie für ihre kecken Behauptungen entweder gar keine Beweise bringen oder sich damit begnügen, die längst abgethanen Einwendungen eines Feuerbach, Strauß, Darwin und anderer zu wiederholen. Wir wenden uns hier an Leser, die noch an ihre eigene Würde als Menschen glauben.

Fällt diese materialistische Voraussetzung, so stürzt auch alles andere zusammen, was die Socialisten darauf bauen, namentlich die Behauptung, daß es keine unveränderlichen, ewigen Grundsätze und Wahrheiten gebe, sondern in jedes Zeitalter sich seine wirthschaftlichen, sittlichen, religiösen und politischen Begriffe und Grundsätze hervorbringe.

Gleichwie Gott der Ewige und Unveränderliche ist, für den es keinen Schatten der Veränderung, kein Gestern und Morgen, sondern nur ein ewiges Heute gibt, so wird es auch ewig wahr bleiben, daß er der Schöpfer, der höchste Herr und das Endziel aller Dinge ist; ewig wird es wahr bleiben, daß der Mensch erschaffen ist, um Gott zu dienen und dadurch sein ewiges Heil zu wirken, daß es im Jenseits eine ewige Vergeltung von Gut und Bös gibt; ewig wird auch jedes Wort wahr bleiben, welches die untrügliche Wahrheit durch die Propheten und zuletzt durch seinen eingebornen Sohn zur Welt gesprochen: „Meine Worte werden nicht vergehen." Kurz, jedes Jota der geoffenbarten Lehre wird ewig wahr bleiben, und ebenso wird es ewig wahr sein, daß die vermeintliche materialistische Geschichtsauffassung ein verhängnißvoller Irrthum ist, am meisten verhängnißvoll für diejenigen, welche sich hinter derselben gegen das Christenthum und seine Lehre und Sacramente zu verschanzen suchen.

Ebenso unwandelbar und ewig als die Wahrheiten der christlichen Offenbarung sind die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der natürlichen Ordnung.

Sie sind die natürliche Offenbarung der Gedanken des Ewigen, der die Quelle, der Urgrund jeder Wahrheit ist. Außerdem hangen sie vielfach mit der christlichen Offenbarung nothwendig zusammen. Ebenso wenig als der Begriff eines Kreises oder Vierecks im Laufe der Zeit ein anderer geworden ist oder jemals ein anderer werden kann, ebenso wenig werden die allgemeinen Begriffe der religiösen und sittlichen Ordnung und die darauf sich gründenden Principien jemals andere werden. Unsere Gedanken sind nicht leere Formen, sondern die geistigen Abbilder des Wesens der Dinge, das bei allem Wandel der physischen Ordnung dasselbe bleibt. Der erste Mensch hatte keine andere Wesenheit, als wir sie haben und einst der letzte Mensch auf Erden sie haben wird.

3. Diejenigen, welche das Dasein ewiger, unveränderlicher Begriffe und Grundsätze läugnen, machen dadurch die Wissenschaft zur Unmöglichkeit und gerathen nothwendig mit sich selbst in Widerspruch. Die Wissenschaft hat es mit dem Nothwendigen und Unwandelbaren zu thun. Sie will nicht bloß die einmaligen Erscheinungen der Dinge angeben, sondern die allgemeinen Ursachen und Gesetze derselben auffinden und daraus Folgerungen ziehen; sie will zum Allgemeinen und Nothwendigen vordringen. Wie ist das aber möglich, wenn es nichts Allgemeines, Nothwendiges und Unwandelbares gibt? Gibt es keine unveränderlichen Begriffe, dann ist auch der geistige Zusammenhang zwischen einer Generation und der andern völlig aufgehoben. Es ist dann unmöglich, sich in die Denk- und Anschauungsweise vergangener Zeiten hineinzuleben oder die zukünftigen Schicksale der Menschen irgendwie zu ahnen. Die Identität der Begriffe fehlt. Wie kann ich wissen, ob Plato und Aristoteles richtig gedacht, wie kann ich sie auch nur verstehen, wenn ihre Begriffe und Urtheile ganz andere waren als die unseren? Ja, wir können nicht einmal wissen, ob sie überhaupt Begriffe und Urtheile hatten; denn was wir uns darunter heute denken, ist vielleicht ein Erzeugniß der modernen ökonomischen Verhältnisse, das den Alten unbekannt war. Der grauenvolle Skepticismus ist eigentlich die richtige Consequenz der „materialistischen Geschichtsauffassung".

Ohne Widersprüche geht es denn auch bei den Socialisten nicht ab. Sie wissen uns sehr genau die Entwicklung der Gesellschaft in Vergangenheit und Zukunft zu schildern. Aber woher wissen sie, daß es in der Vergangenheit eine Entwicklung gegeben hat und in Zukunft eine Entwicklung geben wird, da ja der Begriff der Entwicklung möglicherweise gar nicht existirt hat und auch in Bälde nicht mehr existiren wird? Woher wissen sie, daß die Religion und das Privateigenthum an Productionsmitteln, die Ehe „im heutigen Sinne" verschwinden wird, wenn wir nicht wissen können, ob es in Zukunft noch Menschen gibt, ob dieselben, wenn sie existiren, die gleichen oder ganz andere Begriffe haben?

4. Doch genug der absurden Folgerungen. Es gibt ewige Begriffe und Wahrheiten; Principien, die so ewig und unwandelbar sind als die ewige Wahrheit selbst, auf welche sie sich stützen. Es ist also eitel Trug, eine naive Selbsttäuschung, wenn die Socialisten sich einbilden, man könne sie mit religiösen und philosophischen Gründen nicht widerlegen, da alle religiösen und philosophischen Anschauungen sich mit jedem Zeitalter, je nach der Verschiedenheit der wirthschaftlichen Zustände änderten. Wäre diese Annahme der Socia-

listen richtig, dann wäre es allerdings um Religion und Philosophie gethan, aber auch um den vermeintlich „wissenschaftlichen" Socialismus, überhaupt um jede Wissenschaft.

Namentlich ist es ganz unrichtig, daß man aus der Natur des Menschen keine zwingenden Schlüsse auf die gesellschaftlichen Einrichtungen ziehen könne. Obwohl sich der Mensch entwickeln und vervollkommnen kann, so behält er doch immer im wesentlichen dieselbe Natur und dieselben Neigungen. Er ist und bleibt ein sinnlich-geistiges Wesen, das den Hang zum Genuß, zur Trägheit, zur Selbstsucht, zur Ehrsucht, zum Zorn in seinem Innern hegt und nur durch Selbstüberwindung der Vernunft die Herrschaft über die sinnlichen Triebe erlangen und sichern kann. Ebenso ist es auch, wie wir gleich zeigen werden, ein constantes Gesetz, daß die Neigungen und Anlagen der einzelnen Menschen, so gleich sie im allgemeinen sind, dennoch bei den verschiedenen Individuen verschieden auftreten und so nothwendig Ungleichheiten im Gesellschaftsleben zur Folge haben.

5. Bisher haben wir die „materialistische Geschichtsauffassung" in dem extremen und absurden Sinne der Koryphäen des Socialismus genommen. Man kann aber auch von Entwicklungsgesetzen der menschlichen Gesellschaft reden, ohne die materialistischen und skeptischen Zuthaten vorauszusetzen. Namentlich gilt dies vom ökonomischen Gebiete, auf dem die menschliche Thätigkeit an viele unserer Voraussetzungen und Bedingungen gebunden ist, die sich der Willkür entziehen. Außerdem ist die menschliche Thätigkeit selbst, trotz der Freiheit, gewissen Gesetzen unterworfen [1].

Ist es nun nicht eine Thatsache — so wendet man von ganz oder halbsocialistischer Seite ein —, daß die ganze moderne Entwicklung des Culturlebens immer mehr und mehr auf eine gesellschaftliche Ordnung aller Verhältnisse drängt? Seht ihr nicht, rufen die Socialisten den Gegnern zu, daß in Industrie und Handel der Einzelne nichts mehr auszurichten vermag und deshalb die Concentration der Kräfte in großen Unternehmungen, oder was dasselbe ist, die gesellschaftliche Organisation immer nothwendiger wird? Das Handwerk, der Kleinbetrieb gehen einem raschen Ende entgegen. Die großen Unternehmungen, namentlich diejenigen, welche über die Vortheile einer vollendeten Technik, eines großen Kapitals und einer weitsichtigen kaufmännischen Leitung gebieten, verdrängen immer mehr die kleinen selbständigen Geschäfte. Die Dampfmaschine oder die elektrische Maschine arbeitet billiger als jede menschliche und thierische Kraft, und zwar um so billiger, je größer sie ist. Eine Maschine von 100 Pferdekräften ist wohlfeiler als zwei Maschinen von je 50. Auch die Betriebskosten vermindern sich durchschnittlich in dem Maße, als sich eine Unternehmung erweitert. Hierzu kommt noch, daß ein großes Geschäft größern Credit hat, die Rohstoffe wohlfeiler ankaufen, leichter Absatzgebiete auffinden kann u. s. w.

So scheint alles der Centralisation, der Concentration der Kapitalien, der Alleinherrschaft der großen Maschine als dem Ziele zuzustreben. Hand in Hand mit diesem Proceß geht die Verschärfung der socialen Gegensätze, des

[1] Siehe oben I, 34 ff.

Klassenkampfes zwischen einem ungeheuer anschwellenden Proletariat und einer verschwindenden Minderheit von Kapitalisten, die in fabelhaftem Reichthum und Ueberfluß schwelgen. Während also die Production sich immer gesellschaftlicher organisirt, geht es mit der Vertheilung der Producte gerade umgekehrt: dieselben kommen einer immer kleinern Zahl von Privilegirten zu gute. Wir sagen: einer immer kleinern Zahl. Denn demselben Concurrenzkampf, dem zuerst die kleineren Unternehmen erlagen, fallen allmählich auch die größeren zum Opfer. „Je ein Kapitalist schlägt viele todt" (Marx). Der Kreis der Concurrenten wird immer enger, und nun soll der Augenblick kommen, den Marx prophezeit: „Die Centralisation der Productionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unerträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt, die Stunde des kapitalistischen Privateigenthums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriirt." „Die kapitalistische Production erzeugt mit der Nothwendigkeit eines Naturprocesses ihre eigene Negation." [1]

6. Wir haben den vermeintlichen „Naturproceß", der zur Negation des Privatkapitals, d. h. zum Socialismus führen soll, dem Leser in der schärfsten Fassung vorgelegt. Aber so wahr auch viele der angegebenen Erscheinungen und Thatsachen sind: die daraus gezogene Folgerung, daß sie nothwendig zum Socialismus führen, geben wir keineswegs zu.

Allerdings, *wenn* man alles dem freien Spiel der wirthschaftlichen Kräfte oder der unumschränkten Concurrenz überließe, könnte freilich eine Anhäufung von Kapitalien in den Händen weniger stattfinden, welche völlig unerträglich würde. Aber die Folge wäre dann nur ein Losplatzen der socialen Gegensätze, eine gesellschaftliche Revolution, welche alles durcheinander würfe und den Anfang einer neuen Periode bildete. Diese neue Periode würde jedoch — auf die Dauer wenigstens — keine socialistische sein, weil dieselbe, wie wir zu zeigen hoffen, mit den unzerstörbarsten Neigungen der menschlichen Natur in schreiendem Widerspruche steht.

Allein es heißt denn doch zu sehr auf die Lammsgeduld der Menschen zählen, wenn man glaubt, dieselben würden mit verschränkten Armen zusehen, wie man ihnen allmählich die Taschen leert und Sklavenketten anlegt. Die socialen Zustände sind noch keineswegs so unerträglich, wie sie Marx für den Augenblick der Sprengung „der kapitalistischen Hülle" voraussetzt [2], und doch beginnt bereits eine gewaltige Reaction gegen übermächtige Ausbeutung. Wir zweifeln nicht, diese Reaction, die dem berechtigten Selbsterhaltungstrieb entspringt, wird immer mächtiger werden. Und wenn sie bisher noch zu erfolglos gewesen ist, so kommt das aus einem doppelten Grunde. Einmal haben die Regierungen vielfach ihre Pflichten gegenüber den wirthschaftlich Schwächeren

[1] Das Kapital (4. Aufl.) S. 728.

[2] Wenn man die Socialisten reden hört, so möchte man meinen, es gebe nur mehr Millionäre und Bettler. Dem ist glücklicherweise doch nicht so. Die Klasse der Kleinbauern und Kleingewerbtreibenden ist immer noch in den meisten Ländern die zahlreichste. Dazu nehme man die Beamten, Lehrer und sonstigen Angestellten, die doch auch keine Proletarier sind. Die socialistischen Agitatoren leben von Uebertreibungen.

sehr ungenügend erfüllt, allerdings nicht ohne eine gewisse Mitschuld des Volkes, das es versäumte, sich durch die richtigen Männer vertreten zu lassen.

Sodann aber — und das ist die Hauptsache — standen die Arbeiter und Handwerker bisher isolirt dem Kapitalisten gegenüber. Indessen eine mächtige Bewegung zu Gunsten einer corporativen Organisation hat schon begonnen und wird, hoffen wir, immer weitere Kreise ziehen. Diese Bewegung kann dem Anwachsen des Proletariats sowohl als des Kapitals in wenigen Händen einen kräftigen Damm entgegensetzen, besonders wenn sie von der öffentlichen Gesetzgebung genügend unterstützt und gefördert wird. Ja sie bietet die Möglichkeit, daß aus dem heutigen Proletariate selbst ein neuer Mittelstand herauswächst, der sich als versöhnendes Mittelglied zwischen die Reichen und Armen schiebt.

II. Die Gleichberechtigung aller Menschen.

Eine weitere Voraussetzung und Grundlage des Socialismus ist die Gleichberechtigung aller Menschen. Die socialistische Gleichheitsforderung tritt uns in doppelter Auffassung entgegen: in einer gemäßigten und einer extremen.

I. Die erstere Auffassung finden wir bei Marx und Engels. Nach diesen beiden Koryphäen des „wissenschaftlichen" Socialismus besteht die von den Socialisten zunächst erstrebte Gleichheit bloß in der Beseitigung aller Klassenunterschiede; alle sollen gleichmäßig Arbeiter sein und nur nach Maßgabe ihrer Arbeit am Ertrag der gesellschaftlichen Gesammtproduction theilhaben.

Nach Marx ist in der ersten Phase der socialistischen Zukunftsgesellschaft „das Recht der Producenten ihren Arbeitsleistungen proportional; die Gleichheit besteht darin, daß am gleichen Maßstab, der Arbeit, gemessen wird. Der eine ist über physisch oder geistig dem andern überlegen, liefert also in derselben Zeit mehr Arbeit oder kann während mehr Zeit arbeiten; und die Arbeit, um als Maß zu dienen, muß der Ausdehnung oder der Intensität nach bestimmt werden, sonst hört sie auf, Maßstab zu sein. Dies gleiche Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andere; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an. Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach wie als Recht" [1]. Aehnlich behauptet Fr. Engels: „Der wirkliche Inhalt der proletarischen Gleichheitsforderung ist die Forderung der Abschaffung der Klassen. Jede Gleichheitsforderung, die darüber hinausgeht, verläuft nothwendig ins Absurde." [2]

Welches sind die Gründe, auf die hin wir diese Gleichheitsforderung als berechtigt anerkennen sollen? Sowohl Marx als Engels leiten dieselbe her aus der von Ricardo zur Herrschaft gebrachten und von Marx eingehender entwickelten Werththeorie, derzufolge die Arbeit die einzige „werthbildende Substanz" ist, oder eine Waare nur so viel Tauschwerth besitzt, als gesellschaftlich nothwendige Arbeit in ihr steckt.

[1] Zur Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms in „Die Neue Zeit", 9. Jahrg. I, 567. [2] H. E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft S. 96.

Allein aus dieser Theorie, deren Unhaltbarkeit wir übrigens gleich darthun werden, läßt sich die Gleichheitsforderung, auch in dem angegebenen beschränkten Sinn, keineswegs herleiten. Höchstens kann man aus derselben folgern: jeder erhält nur so viel vom Gesammtertrag der Gesellschaft, als er ihr Arbeit geleistet hat, oder wie Marx sich ausdrückt: „dasselbe Quantum Arbeit, das er (der Arbeiter) der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in der andern zurück."

Setzen wir den Fall, ein Arbeiter sei recht geschickt und fleißig und habe sich bald so viel verdient, daß er nicht nur selbst sich dem dolce far niente hingeben, sondern auch noch einen oder mehrere Bediente halten kann. Wer will ihn daran hindern? Und wenn er nun gar noch von anderen Geschenke erhält oder durch Erbschaft, durch Spiel oder sonstwie auch von anderen Arbeitern einen Theil ihres Ertrages erhalten hat und damit große Haushaltung führen will — was hindert ihn daran? Auf diese Weise hätten wir bald wieder Herrschaften und Dienstboten, Arme und Reiche, Arbeiter und Müßiggänger, d. h. Klassenunterschiede. Einer, der ledig bleibt, könnte ein sehr angenehmes, bequemes Leben führen, während ein anderer, minder Begabter, minder Starker, der eine zahlreiche Familie zu ernähren hat, in förmliches Elend geriethe.

Was soll ferner aus der „planmäßigen Production der Gesellschaft" werden, wenn jeder die Arbeit aufgeben oder wieder anfangen kann, wann es ihm beliebt und er glaubt, er habe die Arbeit nicht mehr oder wieder nöthig? Vielleicht entgegnet man, jeder sei gezwungen, zu arbeiten, solange es von der Gesammtheit oder ihren Vertretern verlangt wird. Aber diese Forderung läßt sich ganz gewiß nicht aus der Werththeorie herleiten. Dafür muß man auf tiefer liegende Gründe zurückgreifen. Wenn endlich die Arbeit der einzige Vertheilungsmaßstab ist, was soll dann aus den Arbeitsunfähigen, den Kranken, Irren, Altersschwachen, Waisenkindern werden?

Uebrigens werden wir weiter unten zeigen, daß es ganz unmöglich ist, allein nach der Arbeitsleistung die Producte zu vertheilen. Wer will über die Geschicklichkeit jedes Arbeiters und die Intensität seiner Arbeit ein gerechtes, befriedigendes Urtheil abgeben und genau abmessen, wie viel ihm dafür von dem Gesammtertrag zuzuerkennen sei?

Marx scheint die Unzuträglichkeiten, die sich aus der Arbeit als einzigem Vertheilungsmaßstab ergeben, wohl gefühlt zu haben. Er selbst bezeichnet die von ihm zugegebenen Ungleichheiten als „Mißstände", die „in der ersten Phase der communistischen Gesellschaft, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft nach langen Geburtswehen hervorgegangen ist", unvermeidlich seien. „Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und dadurch bedingte Culturentwicklung der Gesellschaft."

„In einer höhern Phase der communistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Theilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem . . . mit der allseitigen Entwicklung der Individuen die Productionskräfte gewachsen sind, . . . erst dann kann . . . die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem

nach seinem Bedürfen." Das kann, wenn man es mit dem über die erste Phase des Communismus Gesagten zusammenhält, wohl nichts anderes heißen als: dann werde die volle Gleichberechtigung eintreten. Also auch Marx sieht sich genöthigt, den Arbeitern als letztes Ziel der Entwicklung die volle Gleichberechtigung in Aussicht zu stellen. Allerdings ist er klug und rückt dieses Ziel möglichst in nebelgraue Ferne. „Der Dichter rückt es ins Weite."

Den Grund, auf den er seine Hoffnung für die „höhere Phase der communistischen Gesellschaft" stützt, deutet Marx in den obigen Worten nur leise an. Die ökonomische Entwicklung soll die Unterschiede unter den Individuen immer mehr beseitigen. Indessen der bisherige geschichtliche Verlauf spricht gegen diese Annahme. Man kann es geradezu als allgemeine Erfahrungsthatsache hinstellen, daß die Gliederung innerhalb der Gesellschaft und die persönliche Verschiedenheit in dem Maße zunimmt, als die Cultur höher emporsteigt. Bei einem wilden Stamme stehen wir der allgemeinen Gleichheit und Gleichberechtigung ziemlich nahe. Je weiter sich aber die Gesellschaft entwickelt, um so mehr entfernen wir uns von dieser Gleichheit. So ist es in der Vergangenheit gewesen, so wird es in Zukunft bleiben. Auch die Verwandlung des Privateigenthums an Productionsmitteln in Gemeineigenthum vermag daran nichts zu ändern, wofern man die Cultur bestehen läßt und nicht zur rohen Gewalt seine Zuflucht nehmen will.

II. Die Gleichheitsforderung im *extremen* Sinne bedeutet die Forderung völliger oder absoluter *Gleichberechtigung*. Diese anerkennt keinen Unterschied der Rechte und Pflichten. Und in diesem Sinne wird thatsächlich die Gleichheitsforderung von der großen Masse der Socialisten verstanden.

1. Schon das Gothaer Programm forderte „Beseitigung aller socialen und politischen Ungleichheit". Die dem Erfurter Congreß vorgelegten „verbesserten" Programmentwürfe enthielten alle dieselbe Forderung, und in dem endgiltig angenommenen Programm heißt es, die socialdemokratische Partei kämpft „für die Abschaffung aller Klassenherrschaft und der Klassen selbst und *für gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller* ohne Unterschied des Geschlechtes und der Abstammung". Bebel[1], Stern[2] u. a. wollen „*Gleichheit der Existenzbedingungen für alle*". Nach Liebknecht herrscht in der Zukunftsgesellschaft „*absolute Gleichberechtigung*"[3], und diese Gleichberechtigung ist die einzige Schranke der Freiheit.

Damit kann offenbar nicht die bloße *politische* Gleichheit gemeint sein oder die Gleichheit vor dem *Gesetz*. Diese Gleichheit haben wir schon heute in den fortgeschritteneren Ländern. Man denke z. B. an die Vereinigten Staaten

[1] *Bebel*, Die Frau S. 263 und 316. Wir citiren nach der neunten Auflage.

[2] Thesen über den Socialismus S. 19.

[3] Berliner Volksblatt 1890, Nr. 253. In der Erfurter Programmrede rief *Liebknecht* pathetisch: „Im Augenblick, wo wir siegen, ist nur noch die Menschheit, sind nur noch die Gleichberechtigten vorhanden." Ebenso in einer socialdemokratischen Versammlung in Berlin am 12. Jan. 1892: „Wir wollen die Herrschaft in jeder Form beseitigen und die *Gleichheit in jeder Richtung* herstellen, nicht bloß unter den Männern, sondern auch unter den Frauen. Das ist ja unter Socialdemokraten etwas Selbstverständliches" (Vorwärts Nr. 12, 2. Beil.).

von Nordamerika. Die socialistische Forderung bedeutet vielmehr die thatsächliche und allseitige sociale Gleichberechtigung aller. Und damit man nicht an der Ausdehnung dieser Forderung zweifeln könne, wurde die Verschiedenheit des Geschlechtes und der Abstammung im Erfurter Programm ausdrücklich erwähnt.

Man hat schon gemeint, der Socialismus müßte eigentlich auftreten „nicht als Partei der Gleichheit, sondern als Partei der Gerechtigkeit, nicht als die Partei einer falschen Demokratie, sondern als die Partei der moralischen und intellectuellen, d. h. der natürlichen Aristokratie“ [1]. Das scheint uns eine Verkennung des innersten Wesens des Socialismus als einer Arbeiterpartei, als der Partei des vierten Standes, des Proletariates zu sein. Gewiß, die Socialisten geben sich als Partei der Gerechtigkeit aus. Aber was berechtigt sie, die volle Gleichberechtigung aller als eine Forderung der Gerechtigkeit hinzustellen und die heutige Gesellschaftsordnung als ungerecht zu brandmarken? Auf diese Frage können sie nur mit dem Hinweis auf die Gleichheit aller Menschen antworten. Mit der Verdrängung der heutigen Aristokratie durch eine undefinirbare natürliche Aristokratie wäre der großen Masse der Arbeiter nicht geholfen. Die Führer der Socialdemokraten werden auch schwerlich auf das Schlagwort der vollen Gleichberechtigung verzichten, das von jeher wie ein erlösendes Zauberwort an die Ohren der Unterdrückten klang. Die Forderung der Gleichberechtigung hängt nothwendig mit den Grundbestrebungen des Socialismus zusammen. Die Arbeitsmittel sollen Gemeineigenthum der Gesammtheit werden. Zu dieser Gesammtheit gehören aber alle Mitglieder in gleicher Weise, also müssen auch alle das gleiche Recht auf diese Güter haben. Gemeineigenthum einführen und dann die Verfügung über dasselbe nicht allen in gleicher Weise, sondern bloß einer Klasse zuerkennen, wäre ein Widerspruch; es hieße die einen vollständig zu Sklaven der anderen machen. Die einen hätten es in der Gewalt, den anderen den Brodkorb beliebig höher zu hängen. Die schlimmste Klassenherrschaft würde so wieder zur Geltung kommen. Untersuchen wir also diese Voraussetzung näher.

2. Wahr ist an der behaupteten Gleichheit, daß alle Menschen die gleiche Wesenheit haben, daß sie also einander völlig gleich sind, solange man ihre Natur getrennt betrachtet von all den concreten Bestimmungen und Umständen, die sie in der Wirklichkeit nothwendig begleiten. Alle haben denselben Schöpfer, dasselbe Ziel und Ende, dasselbe natürliche Sittengesetz, alle sind Glieder der einen großen Gottesfamilie. Daraus folgt auch, daß die wesentlichen Rechte und Pflichten, die sozusagen als nothwendige Mitgift zur menschlichen Natur gehören, für alle Menschen gleich sind. Jeder hat immer und überall das Recht, als Mensch behandelt zu werden. Jeder hat auch das Recht auf die streng nothwendigen Existenzbedingungen. Daß aber alle dieselben Existenzbedingungen haben sollen, läßt sich nicht durch die Gleichheit der Menschen begründen.

3. Sobald man die Menschen betrachtet, wie sie in Wirklichkeit leiben und leben, tritt uns sofort die allergrößte Verschiedenheit entgegen, aus welcher

[1] Paulsen, System der Ethik S. 729.

sich nothwendig Verschiedenheiten der Rechte und Pflichten ergeben. Die einen stehen in der hilflosen Kindheit oder unreifen Jugend, die anderen in der Kraft des Mannesalters oder siechen als Greise dem Grabe zu. Diese Verschiedenheit bedingt nothwendig auch Verschiedenheit der Pflichten und Rechte. Sollen die Kinder und Greise dieselben Rechte und Pflichten haben wie die Männer, die Kranken dieselben wie die Gesunden, die Männer dieselben wie die Frauen? Wir wissen, daß viele Socialisten dies verlangen, namentlich haben sie die volle Rechtsgleichheit der Frauen mit den Männern auf ihre Fahne geschrieben. Der Ehebund „ist ein Privatvertrag ohne Dazwischentreten eines Functionärs". Die Frau kann nach ihnen ihre Liebe zuwenden, wem sie will und wie lange sie will. Gefällt ihr ein Verhältniß nicht mehr, so kann sie dasselbe auflösen und einen andern mit ihrer Liebe beglücken. Innerhalb und außerhalb der Ehe soll sie dem Manne vollständig ebenbürtig zur Seite stehen [1].

Bebel möge uns die Frage gestatten: Sollen denn die Männer abwechselnd neben ihren Frauen die Kinder wiegen, kochen, Strümpfe flicken, die übrigen häuslichen Arbeiten besorgen, und umgekehrt die Frauen neben den Männern in die Bergwerke hinabsteigen, Fuhrmanns- und Matrosendienste leisten, mit dem Tornister auf dem Rücken ins Feld ziehen? Wir müßten zurückkehren in die Zeiten rohester Barbarei, um eine solche Gleichheit irgendwie zu verwirklichen, und auch dann würde diese an der Verschiedenheit der Naturen scheitern. Hat denn die Natur umsonst der Frau nicht nur eine andere leibliche Organisation, sondern im Zusammenhang damit auch andere Talente, Neigungen und Charaktereigenschaften gegeben als dem Manne? Ist diese geistige und leibliche Verschiedenheit nicht ein klarer Fingerzeig, daß der Schöpfer der Natur beiden verschiedene Aufgaben in der Gesellschaft zugewiesen hat?

Bebel meint zwar, die Verschiedenheit der Begabung und der Neigungen zwischen den Geschlechtern sei eine bloße Folge der Erziehung oder vielmehr der „Sklaverei", in der die Frau seit jeher geschmachtet habe, und mit der Veränderung der Erziehung und gesellschaftlichen Stellung werde sie verschwinden. Diese Behauptung ist unrichtig. Sie wird schon durch die Thatsache widerlegt, daß uns diese Verschiedenheit immer und überall bei allen Völkern begegnet. Letztere ergibt sich auch nothwendig aus der leiblichen Organisation und den damit unzertrennlich verbundenen Pflichten und Sorgen der Mutter.

Uebrigens wenn wir selbst von der Verschiedenheit der Geschlechter und des Lebensalters absehen und uns Männer oder Frauen in denselben Umständen denken, ist die Gleichheit der Existenzbedingungen für alle widernatürlich. Man sehe doch, wie verschieden die Menschen in Bezug auf Neigung, Talent, Charakter, Gesundheit, Leibeskraft, Bedürfnisse sind, um von der sittlichen Verschiedenheit in Bezug auf Klugheit, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit u. dgl. gar nicht zu reden. Aus dieser Verschiedenheit ergeben sich so naturnothwendig auch Unterschiede in Bezug auf Ehre, Ansehen, Besitz, gesellschaftliche Stellung, daß diese nur durch beständige Gewalt verhindert werden können.

Um die Unmöglichkeit der Gleichheit der Existenzbedingungen mit Händen greifen zu können, wollen wir uns beispielshalber vier Brüder denken, die einander sehr

[1] Bebel, Die Frau S. 336.

ähnlich sind. Drei von ihnen verheiraten sich, der vierte zieht es vor, ledig zu bleiben. Jetzt sind die Rechte und Pflichten dieses letztern schon sehr verschieden von denen der übrigen. Von den drei übrigen wollen wir annehmen, der eine bleibe kinderlos, der zweite habe drei Kinder, der dritte acht. Nun haben sich Pflichten und Rechte noch mehr verändert. Wenn wir auch annehmen wollen, alle vier Brüder seien anfänglich in Bezug auf Wohnung, Vermögen und geschäftliche Beziehungen vollständig gleichgestellt gewesen, so sind doch jetzt nach acht oder zehn Jahren die Existenzbedingungen sehr verschieden geworden. Der erste hat nur für sich selbst zu sorgen, der zweite für sich und seine Frau, der dritte für fünf, der vierte für zehn Personen. Wenn wir nun noch Verschiedenheiten in Bezug auf Talent, Arbeitsamkeit u. s. w. hinzunehmen wollen, so ist klar, daß nach einem halben Menschenalter die Existenzbedingungen der vier Brüder weit verschieden sind. Greifen gar noch Krankheiten, Unglücksfälle, Nachstellungen von seiten der Mitmenschen störend in die Familienverhältnisse ein, so sieht jeder, daß schon in dem ersten Geschlecht die Gleichheit vollständig verschwunden ist. Und welche Verschiedenheiten werden sich erst im zweiten Geschlechte geltend machen, das mit so ungleichen Daseinsbedingungen seine Laufbahn antritt!

Die Socialisten könnten einwenden, wir hätten in dem angeführten Beispiel die heutige Gesellschaftsordnung vorausgesetzt; in der socialistischen Gesellschaft werde eine solche Entwicklung unmöglich, weil die Sorge für Kinder, Kranke u. s. w. der Gesammtheit anheimfällt, die Frau ebenso an der Arbeit theilnehmen muß wie der Mann, und jeder nur von seinem Arbeitseinkommen lebt. Das ist richtig. Aber wir behaupten bloß, die Ungleichheit sei eine naturnothwendige Erscheinung *bei ungezwungener Entwicklung der Menschen*, und der Socialismus könne dieselbe nur durch gewaltsamen Zwang von außen her verhindern. Auch ein Gärtner kann bewirken, daß alle Bäume in seinem Park gleich lang oder besser gleich kurz seien, aber nur dadurch, daß er das naturgemäße Wachsthum durch gewaltsames Beschneiden beständig verhindert. Ein solcher naturwidriger Zustand kann nicht von Dauer sein.

4. Bisher haben wir nur auf die Familie Rücksicht genommen. Ueber die Familie hinaus bilden sich infolge der tausenderlei Neigungen und Bedürfnisse gesellschaftliche Ordnungen. Nur durch große *Arbeitstheilung* können die Menschen ihren Bedürfnissen genügen und zu höherer Cultur emporsteigen. Die Arbeitstheilung hinwiederum bringt nothwendig eine Scheidung der Gesellschaft in verschiedene Berufsstände hervor, welche verschiedene Neigungen und Anlagen voraussetzen und jedem Gelegenheit bieten, einen entsprechenden Stand für sich zu wählen.

Mag man sich nun eine fortgeschrittene Gesellschaft denken, wie man will, immer wird es Unwissende geben und mithin auch Lehrer; sollen Schüler und Lehrer dieselben Pflichten und Rechte haben? Immer wird es Lehrlinge geben und also auch Meister; soll unter ihnen Gleichheit der Rechte und Pflichten bestehen? Immer wird es Kranke und Altersschwache, also auch Aerzte, Chirurgen, Krankenpfleger geben; sollen ihnen die gleichen Rechte und Pflichten zuerkannt werden? Immer wird es Ackerbau, Handel, Industrie, Wissenschaft und Künste geben; sollen alle, die sich diesen Berufen widmen, vollständig gleiche Existenzbedingungen haben? Sollen alle in gleicher Weise zur Leitung und Ausübung dieser verschiedenen Berufsthätigkeiten herangezogen und belohnt werden?

Gemäßigtere Socialisten wollen zwar auch im Zukunftsstaate verschiedene Berufe mit verschiedener Besoldung zulassen[1]. Die extremen Socialisten dagegen — auch Bebel gehört zu ihnen — wollen schließlich alle Ungleichheit in den Berufen beseitigen. Durch Erziehung und Bildung kann man nach Bebel schließlich alle zu allem fähig machen, so daß jeder der Reihe nach „im Turnus" alle gesellschaftlichen Functionen zu übernehmen im Stande sei. Auch Marx redet von einer allseitigen „Disponibilität" des Arbeiters auf einer höhern Stufe der Entwicklung. Diese Annahme ist widersinnig; sie beruht auf einer unglaublichen Ueberschätzung der menschlichen Leistungsfähigkeit; aber sie ist folgerichtig, sie ist eine nothwendige Folgerung aus den socialistischen Grundgedanken. Wer einmal auf Grund der Gleichheit die heutige Ordnung umstoßen und gleiche Existenzbedingungen für alle schaffen will, kann nicht mehr gestatten, daß die Gesellschaft sich in Berufe theile, die in Bezug auf Werth, Anstrengungen und Gefahren so verschieden sind wie etwa der Beruf eines Gelehrten, eines Künstlers und der eines Bergmannes, eines Maschinenheizers, eines Stallknechtes oder eines Handlangers in einer chemischen Fabrik oder Wollspinnerei.

III. Die einseitige Betonung des wirthschaftlichen Lebens.

Mit der besprochenen Grundvoraussetzung der Gleichheit aller hangen noch weitere Voraussetzungen innig zusammen. Die Socialisten wollen alle ohne Ausnahme zu Theilnehmern der staatlich organisirten Production machen. Man hat zwar die „allgemeine Arbeitspflicht", von der im Gothaer Programm die Rede ist, im Erfurter Programm nicht mehr ausdrücklich erwähnt, aber dieselbe ergibt sich nothwendig aus der Forderung „gleicher Rechte und gleicher Pflichten" und aus der planmäßigen Organisation der Arbeit. Jeder tritt in den Sold der Gesammtheit, erhält von der Gesammtheit sein Arbeitspensum zugewiesen. Niemand darf für sich Productionseigenthum besitzen und irgend etwas nach eigenem Willen produciren. Zur Bestreitung aller seiner Bedürfnisse ist er an die staatlichen Vorrathskammern gewiesen. Die Erziehung und Heranbildung der Jugend ist Staatsangelegenheit, ebenso die Krankenpflege. Kurz, jeder hat nur so viel Freiheit und so viel Rechte, als ihm die Gesammtheit zuerkennt. Wir werden dies noch näher begründen. Das setzt aber stillschweigend voraus, die Gesellschaft habe das unumschränkte Verfügungsrecht über den Einzelnen, und dieser sei an erster Stelle für den Dienst der Gesammtheit, und zwar zu Productionszwecken, vorhanden.

Diese ganze Auffassung ist die heidnische Auffassung des Staates, wie sie uns schon bei Plato begegnet. Sie duldet der Gesammtheit gegenüber kein Naturrecht, sie läugnet auch stillschweigend, daß des Menschen erste und oberste Aufgabe auf Erden der Dienst Gottes und die Erlangung der ewigen Seligkeit im Jenseits sei.

Ganz folgerichtig zu dieser heidnischen Anschauung betont der Socialismus ungebührlich das Wirthschaftsleben oder die Production materieller Nutzgüter. Wie im Leben des Einzelnen der Erwerb äußerer Besitzgüter der Würde nach den letzten Rang unter den verschiedenen Thätigkeiten einnimmt, so ist es auch im Leben der menschlichen Gesellschaft überhaupt.

---

[1] Schäffle, Quintessenz S. 5.

Der Erwerb der Existenzmittel ist den höheren geistigen Bestrebungen untergeordnet. Er soll gewissermaßen nur den Boden bereiten, auf dem die höheren, idealeren Güter gedeihen können.

Weil es nun unmöglich ist, daß sich alle gleichmäßig diesen verschiedenen Thätigkeiten widmen, so muß es verschiedene Berufsarten und Stände geben, welche eine verschiedene jahrelange Vorbereitung erfordern und nicht alle denselben Rang einnehmen, sondern sich hierarchisch gliedern. Ihrer Natur nach sind die verschiedenen Nährstände (Arbeiter, Handwerker, Bauern) *die untersten*, und über ihnen erheben sich in hierarchischer Ordnung die übrigen höheren Stände. Damit ist nicht gesagt, daß die Nährstände nicht aller Achtung und Ehre werth seien, oder daß die Angehörigen derselben ein geringeres Verdienst vor Gott haben; keineswegs! sondern nur, daß die übrigen Stände an und für sich in der Gesellschaft einen höhern Rang einnehmen, daß sie ferner eine höhere Begabung erheischen und deshalb auch eine höhere Berücksichtigung beanspruchen dürfen.

Was thut nun der Socialismus? Er will den Arbeiterstand zum *herrschenden* oder vielmehr zum ausschließlichen Stand erheben und die *Arbeitsleistung* (die Schaffung von „Werthen") zum *Maßstab der gesellschaftlichen Organisation* und der Stellung der Glieder in der Gesellschaft erheben. Die ganze Gesellschaft soll nur eine große Productivgenossenschaft werden. Niemand darf sich der Theilnahme an der Production entziehen. Unnütze, d. h. unproductive Existenzen sollen nicht geduldet werden. Daß bei einer solchen Organisation, bei der alle an die Production gekettet sind, für höhere Berufe, z. B. für ein ganz dem Gottesdienst geweihtes Priesterthum, für katholische religiöse Orden und Aehnliches kein Platz ist, liegt auf der Hand. Das führt uns auf eine weitere Voraussetzung des Socialismus.

IV. Die Religionsfeindlichkeit des Socialismus.

1. Der Socialismus faßt das menschliche Leben rein irdisch, rein „diesseitig" auf. Oder könnte etwa ein System, das von der Voraussetzung ausgeht, der Mensch sei von Gott für die Ewigkeit erschaffen, er lebe hienieden auf Erden nur, um sich durch Erfüllung des göttlichen Willens den Himmel zu verdienen, die Güterproduction zum obersten Maßstab der gesellschaftlichen Organisation nehmen und nur denjenigen Antheil an den Gütern der Erde gewähren, welche sich an der Production betheiligen? Könnte es die Religion als etwas Gleichgiltiges, um das man sich nicht zu kümmern braucht, beiseite liegen lassen? So ist zweifelsohne schon die Grundidee des Socialismus nicht nur mit dem Christenthum, sondern mit jeder Religion im Widerspruch. Sein Dekalog sind die Menschenrechte, sein Gott ist der demokratische Volksstaat, sein Ziel und Ende irdischer Genuß für alle, sein Cult die Production.

2. Auch die Hauptforderung des Socialismus ruht stillschweigend auf dem Atheismus. Er verlangt volle Gleichheit des Rechts und der Existenzbedingungen für alle, und zwar in jeder, auch der socialen Beziehung. Jede Ungleichheit brandmarkt er als unerträgliche Uebervortheilung oder Benachtheiligung. Wenn Vernunft und Offenbarung fordern, daß der Diener seinem

Herrn, der Untergebene dem Vorgesetzten, die Frau dem Manne, die Kinder den Eltern gehorchen, und zwar um des Gewissens willen, oder weil es Gott gebietet, so sind das nach dem Socialismus ebenso viele Verstöße gegen die Gleichheit der Rechte und Pflichten aller. Nach socialistischer Anschauung hat jeder das Recht, nur den Gesetzen und Vorstehern unterworfen zu werden, die er selbst gebilligt und anerkannt hat. Damit ist das Princip der Autorität, die aus Gott stammt und um des Gewissens willen von uns Gehorsam verlangt, umgestoßen. Daß der Socialismus die Ehe im naturrechtlichen, und erst recht im christlichen Sinne auflöst und untergräbt, werden wir weiter unten bei Besprechung des Verhältnisses der Familie zum Socialismus zeigen[1].

3. Nicht minder ist die Stellung des Socialismus zum Eigenthum im Widerspruch mit der christlichen Lehre. Ebenso nachdrücklich, wie Christus das übermäßige Streben nach Reichthum verurtheilte und die Armuth im Geiste als eine höhere Stufe der Vollkommenheit anrieth und empfahl, hat er die Rechtmäßigkeit des Privateigenthums, auch an Arbeitsmitteln, anerkannt. Er hat die sittlichen Gebote des Alten Bundes, wie sie im Dekalog enthalten sind, nicht aufgehoben, sondern von neuem eingeschärft. Ebenso gut wie im Alten Bunde ist es auch im Neuen ein Verstoß gegen Gottes Gebot, des Nächsten Acker, Haus oder Ochsen zu stehlen oder auch nur ungerecht danach zu verlangen. Dem reichen Jüngling, der Belehrung verlangte, antwortet der Heiland zuerst: er solle die Gebote des Dekalogs beobachten, und nur als Rath fügt er dann hinzu: „Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles, was du hast, gib es den Armen und komm und folge mir nach." Hätte Christus so sprechen können, wenn er das Privateigenthum, unter dem wir hier gewiß auch Häuser und Aecker zu verstehen haben, für ungerecht gehalten hätte? Dem Ananias antwortet der hl. Petrus: er hätte seinen Acker behalten können, wenn er wollte. Unter den ersten Schülern Christi und der Apostel befanden sich viele, die Privateigenthum besaßen (Martha, Joseph von Arimathäa, Philemon u. s. w.). So wie Christus und die Apostel, hat die christliche Kirche immer das Privateigenthum, auch an Arbeitsmitteln: Aeckern, Feldern u. dgl., anerkannt. Es ist also eine dem Christenthum widersprechende Lehre, wenn der Socialismus jedes derartige Privateigenthum als ungerecht, als „Diebstahl" verurtheilt.

4. Das Christenthum verbietet auch die Revolution, d. h. den gewaltsamen Umsturz der zu Recht bestehenden gesellschaftlichen Ordnung. Der Socialismus ist aber nach dem eigenen Geständniß seiner Hauptvertreter eine wesentlich revolutionäre Partei[2]. Allerdings, wenn man den Socialdemokraten diesen Vorwurf macht, flüchten sie sich hinter den Doppelsinn des Wortes Revolution. Es gebe auch eine friedliche, gesetzliche Revolution. Doch das ist Spiegelfechterei. Sind denn etwa die auf ihre „Wissenschaft" so eingebildeten socialdemokratischen Führer so naiv, daß sie glauben, alle Privateigenthümer würden einst freiwillig ihren Besitz an die Gemeinschaft

---

[1] Mit Recht hat Papst Leo XIII. in seiner Encyklika „Quod apostolici" vom 28. December 1878 und ebenso in seinem jüngsten Rundschreiben über die Arbeiterfrage diesen Punkt besonders nachdrücklich betont.

[2] Vgl. Berliner Volksblatt 1890, Nr. 257.

abtreten, die Kirche werde freiwillig auf ihre Anstalten und ihr Eigenthum verzichten, die Monarchen würden freiwillig von ihren Thronen steigen und der Adel sich freiwillig seiner ererbten Rechte begeben?

Karl Marx selbst erklärte auf dem Haager Congreß (September 1872): „In den meisten Ländern Europa's muß die Gewalt der Hebel unserer Revolutionen sein; an die Gewalt wird man seinerzeit appelliren müssen, um endlich die Herrschaft der Arbeit zu etabliren. . . . Die Revolution muß solidarisch sein, und wir finden ein großes Beispiel in der Commune in Paris, die gefallen ist, weil nicht in allen Hauptstädten, in Berlin, in Madrid u. s. w., gleichzeitig eine große revolutionäre Bewegung ausgebrochen ist, welche in Verbindung stand mit diesem gewaltigen Aufstande des Proletariates von Paris." Das ist doch wohl deutlich genug! Schon im „Manifest der communistischen Partei" hatte Marx gesagt: „Die Communisten erklären es offen, daß ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung. Mögen die herrschenden Klassen vor einer communistischen Revolution zittern." Auch in seiner „Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms" gesteht er offen, der Uebergang der kapitalistischen Gesellschaft in die communistische könne nur unter der Herrschaft der „revolutionären Dictatur des Proletariats" bewerkstelligt werden. — Bebel erklärte im Reichstage in Bezug auf die Vorgänge an der Seine: „Das ist nur ein kleines Vorpostengefecht in dem Kriege, den das Proletariat gegen alle Paläste führen wird." Ein anderes Mal erklärte er, mit Sprengen von Rosenwasser lasse sich keine Revolution machen. In seiner Schrift „Unsere Ziele" S. 44 schreibt er über die Anwendung der Gewalt: „Man entsetze sich nur nicht über diese mögliche Anwendung der Gewalt, zetere nicht über die Unterdrückung ‚berechtigter Existenzen', gewaltsame Expropriation u. dgl. Die Geschichte lehrt, daß zu allen Zeiten die neuen Ideen in der Regel nur durch gewaltsamen Kampf mit den Vertretern der Vergangenheit zur Geltung gelangten, und daß dann die Kämpfer für die neuen Ideen die Vertreter der Vergangenheit so tödtlich als möglich zu treffen suchten. Wohl nicht mit Unrecht ruft Karl Marx in seinem Buch ‚Das Kapital': Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht; sie ist selbst eine ökonomische Potenz."

Auf dem socialistischen Congreß zu Gent (1877) drohte Liebknecht: „Die Armee besteht schließlich aus Söhnen des Volkes, die wir durch unsere revolutionäre Propaganda gewinnen. . . . Wenn der Tag kommt, werden Gewehre und Kanonen von selbst sich umdrehen, um die Feinde des socialistischen Volkes niederzuschmettern."

Aus dem Gesagten ist wohl klar, daß Socialismus und Christenthum sich so wenig vertragen wie Finsterniß und Licht, und daß jeder, der weiß, was der Socialismus ist und will, sich nur um den Preis des Bruches mit dem Christenthum, ja mit jeder Religion den Socialdemokraten anschließen kann[1].

5. Doch wozu so lange aus dem Wesen des Socialismus dessen Widerspruch mit der Religion nachweisen, da uns ja von socialistischer Seite die ausdrücklichsten Zeugnisse hierüber vorliegen? Die deutsche Socialdemokratie erklärt in ihrem officiellen Programm die Religion zur „Privatsache"; damit

[1] Es zeigt deshalb von allzu oberflächlicher Auffassung des Socialismus, wenn P. Göhre (Drei Monate Fabrikarbeiter [1891] S. 216) schreibt: „Es muß der Grundsatz durch uns zur Thatsache gemacht werden, daß auch ein Socialdemokrat Christ, und ein Christ Socialdemokrat sein kann."

wenigstens der socialistische Staat von der Religion losgerissen, ionslos und atheistisch gemacht. Der Staat als Staat kennt weder Gott Religion. Um diesen Standpunkt noch nachdrücklicher zu betonen, ver- t das Erfurter Programm außer der „Erklärung der Religion zur Privat- " noch die „Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu lichen und religiösen Zwecken".

Da ferner die ganze Erziehung der Jugend nach den Socialisten Staats- e ist, so folgt auch, daß dieselbe auf die Religion keinerlei Rücksicht nimmt t atheistisch ist. Ausdrücklich verlangt das Erfurter Programm „Weltlichkeit h. Religionslosigkeit) der Schule". Die Gesammtheit als solche kümmert um Gott und Religion nicht, betrachtet sie mithin als etwas Gleichgiltiges. e solche Anschauungsweise kann aber nur aus der Geringschätzung und achtung der Religion hervorgehen und ist nur eine Vorstufe zur Verfolgung Kirche. Nehmen wir an, die Kirche wolle Bisthümer und Pfarreien er- ten, Priester mit der Seelsorge betrauen, den Religionsunterricht in ihre nd nehmen, die Ehe und die öffentlichen Feiertage regeln u. dgl. m. Wird etwa der socialistische Staat die Kirche ruhig gewähren lassen? Wird es möglich sein, daß Kirche und Staat, die es doch mit denselben Menschen thun haben, unvermerkt aneinander vorübergehen? Und wenn der socia- istische Staat Priester und Ordensleute, ja die Bischöfe selbst in die Pro- tionsorganisation hineinzwängt und aus ihrem Berufe herausreißt, ist das st eine schreiende Rechtsverletzung gegen die Kirche, und wird das nicht zu ständigen Conflicten führen, die mit einer offenen Verfolgung der Kirche en? Was wird geschehen, wenn die Kirche Grund und Boden für ihre ttershäuser, Klöster, Pfarrwohnungen, Spitäler, Seminarien u. dgl. be- sprucht, wenn sie Arbeitskräfte und Material für diese Anstalten verlangt? ird der socialistische Staat nicht von seinem Standpunkte gezwungen sein, lei kirchliche Forderungen rundweg abzuweisen und so die heiligsten Rechte Kirche zu verletzen und ihr die Lebensadern zu unterbinden?

Die scheinbare Zulassung der Religion als Privatsache ist also nur Gimpel- ng. Man will diejenigen, welche in der Tiefe des Herzens noch eine gewisse nhänglichkeit an die Religion bewahrt haben, nicht kopfscheu machen, indem an den offenen Bruch mit der Religion von ihnen verlangt. In seinem nersten Wesen ist der Socialismus der Feind jeder Religion, welche es wagt, n Blick des Menschen von der Erde auf den Himmel emporzurichten und ihm i sagen, daß er nicht vom Brode allein lebe.

6. Sollte es denn etwa reiner Zufall sein, daß die berufensten Socialisten us ihrem Religionshasse kein Hehl machen und sich vielfach in wüsten Gottes- isterungen gefallen?

Marx behauptet: „Die Aufhebung der Religion als des illusorischen lücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glückes."[1] Er rderte von der socialdemokratischen Partei, sie solle sich offen darüber aussprechen, ß sie „die Gewissen vom religiösen Spuk zu befreien" strebe[2].

---

[1] Deutsch-franz. Jahrbücher, herausg. von Ruge und Marx. Paris 1844. S. 71.
[2] Zur Kritik des socialdem. Programms a. a. O. S. 564.

Nach Bebel erstrebt die Socialdemokratie „auf dem politischen Gebiete die Republik, auf dem ökonomischen den Socialismus und auf dem, was man heute das religiöse Gebiet nennt, den Atheismus“[1]. Liebknecht hofft „den Unverstand der Massen, soweit er sich in religiösen Dogmen verbohrt hat, ohne directe Bekämpfung der Religion zu überwinden“[2]. „Wenn die Religion“, so ruft Dietzgen, ein anderer Socialist, „in dem Glauben an außer- und überirdische Wesen besteht ... dann ist die Socialdemokratie ohne Religion. Die cultivirte menschliche Gesellschaft ist das höchste Wesen, woran wir glauben.“[3] Nach Dr. A. Rüdt, einem andern Lichte des Socialismus, wird in unserem 19. Jahrhundert die naturwissenschaftlich-humanistische Weltanschauung im Kampf mit jeder positiven Religion den Weg bahnen, auf dem die Vernunft die Menschheit zum Siege über Lüge und Tyrannei in jeder Form führt. „Nicht mehr erflehen wir des Himmels Gnade und Erbarmen, sondern Gerechtigkeit und Glück wollen wir schon auf Erden haben.“[4] Hoffmann kennt keine „utopischeren Utopien“ als den Glauben an den „dreieinigen Gott, die Menschwerdung Gottes, Unsterblichkeit und ewige Seligkeit“[5].

§ 2.

Die volkswirthschaftlichen Grundlagen.

I. Die socialistische Werththeorie.

Das Kapital kommt nach K. Marx „von Kopf bis Zeh aus allen Poren blut- und schmutztriefend“ zur Welt[6]. Es ist seiner Natur nach nichts als unbezahlte, den Arbeitern unentgeltlich abgenommene Arbeit, oder wie Lassalle es nannte, „Fremdthum“. Um dieses Todesurtheil gegen das Kapital zu begründen, bedient sich Marx seiner Werththeorie (126)[7]. Er unterscheidet einen doppelten Werth: den Gebrauchswerth und den Tauschwerth. Der Gebrauchswerth besteht in der Nützlichkeit eines Dinges zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse; der Tauschwerth dagegen ist das Verhältniß, in dem die Waaren gegeneinander umgetauscht werden können. Die

---

[1] Reichstagssitzung vom 31. December 1881.

[2] Berliner Volksblatt (Vorwärts) 1890, Nr. 281.

[3] Religion der Socialdemokratie. 1872.

[4] Die geschichtliche Wahrheit über Klöster und Mönchere. Vortrag gehalten in Mannheim am 9. December 1888.

[5] Ist Religion Privatsache? Berlin 1891. S. 13. Andere Zeugnisse siehe in unserer Schrift „Der Socialismus“ (5. Aufl.) S. 70 ff. und bei Klein, Der Socialdemokrat hat das Wort (1892) S. 73 ff.

[6] Das Kapital (4. Aufl.) S. 726.

[7] In neuerer Zeit fangen die Socialisten an zu bestreiten, daß die Marx'sche Werththeorie die Grundlage des Socialismus sei. Man vgl. Fischer, Die Marx'sche Werththeorie. Berlin 1889. S. 33 ff. Es scheint, daß ihnen selbst diese Theorie bedenklich wird. Man kann zugeben, daß sie nicht die einzige Grundlage ist; aber daß sie Marx selbst als die Hauptgrundlage angesehen, geht aus seinem „Kapital“ und ebenso aus den Schriften von Fr. Engels ganz unzweideutig hervor. Alles Läugnen hilft da nicht. Auch in seiner „Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms“ behauptet Marx ausdrücklich, durch seine Lehre vom Werth resp. Preis der Arbeitskraft sei klargelegt worden, daß die ganze kapitalistische Productionsweise auf Aneignung fremder Arbeit beruhe und das System der Lohnarbeit ein System der Sklaverei sei. (Siehe „Die Neue Zeit“ a. a. O. S. 571.)

Gebrauchswerthe sind zwar die Träger des Tauschwerthes, insofern nur nützliche Dinge Tauschwerth besitzen können; im übrigen aber ist der Tauschwerth vom Gebrauchswerth innerlich ganz unabhängig. Er wird bestimmt durch die in einem Product vergegenständlichte Arbeit. Unter der Arbeit haben wir aber nicht Arbeit dieser oder jener Art, z. B. Schneider- oder Schusterarbeit, sondern „abstract menschliche Arbeit" zu verstehen.

Ein Beispiel mag uns den Marx'schen Gedanken erläutern. Wenn im Handel 20 Ellen Leinwand gegen einen Rock oder gegen 30 Liter Wein umgetauscht werden, so sind die Gebrauchswerthe dieser drei Dinge sehr verschieden, aber als Waaren (Tauschwerthe) sind sie einander gleichwerthig. Sie haben den gleichen Tauschwerth. Warum? Weil in allen drei Waaren menschliche Arbeit enthalten ist, und zwar in gleichen Quantitäten. Die Arbeit, mit der die Leinwand hergestellt wurde, ist zwar anderer Art als die Arbeit, die zur Verfertigung des Rockes und zur Production des Weines nöthig war, aber alle drei Arten von Arbeit kommen darin überein, daß sie menschliche Arbeit (abstract menschliche Arbeit) sind; und weil die genannten Gebrauchsgegenstände (Leinwand, Rock und Wein) gleichviel von dieser „werthbildenden Substanz" (der Arbeit) enthalten, sind sie gleichwerthig.

„Ein Gebrauchswerth oder Gut hat also nur einen Werth (Tauschwerth), weil abstract menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisirt ist. Wie nun die Größe seines Werthes messen? Durch das Quantum der in ihm enthaltenen ‚werthbildenden Substanz', der Arbeit. Die Quantität der Arbeit selbst mißt sich an ihrer Zeitdauer, und die Arbeitszeit besitzt wieder ihren Maßstab an bestimmten Zeittheilen, wie Stunde, Tag u. s. w." [1] Unter der Arbeitszeit haben wir, wie Marx näher erläutert, die „gesellschaftlich nothwendige Arbeitszeit" zu verstehen oder die Arbeitszeit, die erheischt wird „um irgend einen Gebrauchswerth mit den vorhandenen gesellschaftlich-normalen Productionsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen" [2].

Wie nun Marx den Grundsatz, daß der Tauschwerth etwas vom Gebrauchswerth innerlich Unabhängiges sei und nur in „festgeronnener Arbeitszeit" bestehe, zur Erklärung der kapitalistischen „Plusmacherei" benutzt, wurde schon früher erklärt (126). Die Marx'sche Lehre vom „Mehrwerth" und „Accumulationsproceß" steht und fällt mit seiner Werththeorie. Ist diese falsch, so werden die daraus gezogenen Folgerungen von selbst hinfällig. Sehen wir uns also diese Theorie näher an.

Für seinen Hauptgrundsatz, daß der Tauschwerth einer Sache nicht durch den Gebrauchswerth derselben, sondern ausschließlich durch die in ihr enthaltene Arbeit bestimmt werde, kann sich Marx auf das Ansehen der bedeutendsten Volkswirthschaftslehrer, eines Ad. Smith [3], D. Ricardo und anderer berufen. Der Socialismus tritt hier, wie in manchen anderen Punkten, nur das Erbe der liberalen Volkswirthschaftslehrer an und zieht die logischen Folgerungen aus den Grundsätzen derselben. Erst seitdem sich Marx, Lassalle und andere dieses Princips bemächtigten, um dem Privatkapital die wuchtigsten Hiebe zu versetzen, sah man die Bedenklichkeit desselben ein und beeilte sich, es über Bord zu werfen.

---

[1] Das Kapital S. 5. [2] A. a. O. S. 5.

[3] Natur und Ursachen des Volkswohlstandes. Deutsch von Löwenthal. Berlin 1879. S. 31: „Arbeit ist also der wahre Maßstab für den Tauschwerth aller Güter."

Marx hat ferner darin Recht, daß er den Gebrauchswerth vom Tauschwerth unterscheidet. Diese Unterscheidung findet sich schon bei Aristoteles und seinen Erklärern.

Aristoteles[1] unterscheidet einen zweifachen Gebrauch der Besitzgüter: der eine ist einem Besitzgut nach der Besonderheit seiner Natur eigenthümlich (χρῆσις οἰκεία), der andere ist ihm mit allen anderen Besitzgütern gemeinsam (χρῆσις οὐκ οἰκεία). Er erläutert diese Unterscheidung durch das Beispiel eines Schuhes. Ein Schuh hat einen doppelten Gebrauch: der erste ist ihm eigenthümlich im Unterschied zu anderen Gütern und besteht darin, daß man ihn zum Schutz des Fußes anzieht; der zweite besteht darin, daß man ihn gegen andere Besitzgüter umtauschen kann. Dieser letztere Gebrauch ist dem Schuh gemeinsam mit allen anderen Gütern, die in den Handel kommen. Man kann ihn deshalb den allgemeinen Gebrauch[2] oder auch den Nebengebrauch nennen.

Hätte Marx sich damit begnügt, diese beiden Arten von Werth zu unterscheiden, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Ebenso wäre nichts dagegen zu erinnern, wenn Marx nichts sagen wollte, als daß der rein abstracte Begriff „Tauschwerth" den Begriff „Gebrauchswerth" nicht enthalte. Denn der Tauschwerth ist das Verhältniß, in dem wirthschaftliche Güter (Gebrauchswerthe) gegeneinander ausgetauscht oder umgesetzt werden. Solange ich bei diesem abstracten Begriff stehen bleibe, kommt die größere oder geringere Brauchbarkeit einer Sache nicht in Betracht. Sobald ich aber frage, wonach sich die Höhe des Tauschwerthes einer Sache bemesse, so muß ich antworten: vor allem nach der Höhe des Gebrauchswerthes, und das ist es, was Marx durch seine Theorie läugnen will. Er will wissen, warum ich z. B. einen Quarter Weizen gegen x Stiefelwichse oder y Seide oder z Gold umtauschen oder alle diese Dinge nach der angegebenen Menge als werthgleich ansehen könne, und gibt darauf die Antwort: „Im Austauschverhältniß der Waaren (erscheint) ihr Tauschwerth als etwas von ihren Gebrauchswerthen durchaus Unabhängiges."[3] Der Gebrauchswerth ist also nach Marx kein mitbestimmender Factor des Tauschwerthes. Das ist aber eine unbewiesene und unrichtige Behauptung.

1. Sie ist unbewiesen. Der Hauptgrund, den Marx für seine Ansicht anführt, ist folgender: Der Tauschwerth ist etwas allen Waaren Gemein-

[1] Polit. I, 9, 1257, a. 6 sqq. S. Thom., In I. Pol. l. 7. Silvest. Maurus, In I. Pol. c. 6. n. 2.

[2] Diese Unterscheidung des Gebrauchswerthes ist viel klarer, einfacher und sachlicher als diejenigen, die uns bei den meisten neueren Nationalökonomen begegnen. Viele nennen den Gebrauchswerth Tauglichkeit zum Gebrauche des Besitzers selbst und Tauschwerth Tauglichkeit zum Fortgeben im Tausch. Aber auch der Tausch ist ein Gebrauch des Besitzers selbst. Das zweite Glied ist also im ersten schon enthalten. — Andere nennen den Gebrauchswerth den unmittelbaren Gebrauchswerth, den Tauschwerth den mittelbaren Gebrauchswerth. — Wieder andere, wie Neumann (in Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie [2. Aufl.] I, 156 Anm. 70), verwerfen diese Unterscheidung und theilen die Werthe in subjective und objective. Wenn wir im folgenden nach dem herrschenden Sprachgebrauch Gebrauchswerth und Tauschwerth unterscheiden, so verstehen wir unter Gebrauchswerth die Tauglichkeit der Sache zu jeder Art von Gebrauch mit Ausschluß des besondern Gebrauchs im Umtausch.

[3] Das Kapital S. 4.

james. Nun aber kann dieses Gemeinsame nichts anderes sein als die in ihnen vergegenständlichte, abstract menschliche Arbeit. Also bildet diese den Tauschwerth.

Wir geben zu, daß der Tauschwerth etwas allen Waaren Gemeinsames sein muß, weil sie darin miteinander verglichen werden. Wir läugnen aber, daß dieses Gemeinsame allein die in ihnen enthaltene Arbeit sein könne. Marx bringt für diese Ansicht keine Beweise, sondern nur Behauptungen vor.

„Dieses Gemeinsame kann nicht eine geometrische, physische, chemische oder sonstige natürliche Eigenschaft der Waaren sein. Ihre körperlichen Eigenschaften kommen überhaupt nur in Betracht, soweit selbe sie nutzbar machen, also zu Gebrauchswerthen. Andererseits ist aber das Austauschverhältniß der Waaren augenscheinlich (!) charakterisirt durch die Abstraction von ihren Gebrauchswerthen. Innerhalb desselben gilt ein Gebrauchswerth gerade so viel, wie jeder andere, wenn er nur in gehöriger Proportion vorhanden ist. . . . Als Gebrauchswerthe sind die Waaren vor allem verschiedener Qualität, als Tauschwerthe können sie nur verschiedener Quantität sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswerth." [1]

Hier wird nur behauptet, was zu beweisen wäre. Ja dieses wird geradezu als „augenscheinlich" hingestellt. Und doch hängt hiervon alles Folgende ab.

Es wundert uns wirklich, daß Marx so zuversichtlich und ohne Beweis behaupten konnte, außer der Arbeit gebe es nichts allen Waaren Gemeinsames. Schon Aristoteles, auf den er sich wiederholt beruft, hätte ihn eines Bessern belehren können. Dieser große Forscher lehrt ausdrücklich, es müsse etwas den Waaren Gemeinsames geben, in dem sie miteinander verglichen und gemessen werden können. Dieses gemeinsame Maß aller Tauschwerthe sei das Bedürfniß, d. h. die Tauglichkeit zur Befriedigung eines Bedürfnisses der Menschen, oder mit anderen Worten, die Brauchbarkeit [2].

Die von Marx aufgestellte Behauptung, die Arbeit allein mache den Tauschwerth aus, ist aber nicht bloß unbewiesen,

2. sie ist auch unrichtig. Ohne es zu ahnen, hat sich Marx selbst widerlegt. Er sagt: innerhalb des Austauschverhältnisses gelte ein Gebrauchswerth gerade so viel als jeder andere, wenn er nur in gehöriger Proportion vorhanden sei. Warum muß der Gebrauchswerth in gehöriger Proportion vorhanden sein? Offenbar nur deshalb, weil er bei Bestimmung des Tauschwerthes nicht gleichgiltig, sondern ein bestimmendes Element ist. Warum können ferner, wie Marx selbst gesteht, nur der Gesellschaft nützliche Dinge Tauschwerth haben? Doch wohl nur deshalb, weil der Gebrauchswerth ein wesentlicher Bestandtheil des Tauschwerthes ist. Wenn jemand auch mit der größten Arbeit Stiefel aus Pappendeckel verfertigt, so kann er sie doch nicht verkaufen, sie haben keinen Tauschwerth, weil sie nutzlos sind.

Aber es gibt doch Gebrauchswerthe, die keinen Tauschwerth besitzen? Luft und Tageslicht sind Gebrauchswerthe ohne Tauschwerth. Ganz richtig. Doch folgt daraus nur, daß der bloße Gebrauch zum Tauschwerth noch nicht ausreicht, sondern daß noch andere Bedingungen hinzutreten müssen; aber es folgt

[1] A. a. O. S. 12.

[2] Ethic. Nic. V, 8, 1133, a. 25: Δεῖ ἄρα ἑνί τινι πάντα μετρεῖσθαι . . ., τοῦτο δ' ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἣ πάντα συνέχει.

durchaus nicht, daß jene Dinge, die Tauschwerth haben, denselben nicht wenigstens zum Theil ihrem Gebrauchswerth verdanken. Was würde man zu folgendem Beweise sagen: Es gibt Menschen, die keine Künstler sind; also gehört der Begriff des Menschen nicht zum Begriff des Künstlers? Nicht besser ist die Marx'sche Schlußfolgerung. Damit ein Gebrauchswerth Tauschwerth habe, muß er fähig sein, in den ausschließlichen Besitz eines Menschen überzugehen, und sich nicht so reichlich vorfinden, daß er jedem nach Belieben zur Verfügung steht. Aber dies vorausgesetzt, hängt sein Tauschwerth vor allem von seinem Gebrauchswerth oder seiner Nützlichkeit ab. Das Holz in den Urwäldern Südamerika's hat dort keinen Tauschwerth, weil entweder niemand vorhanden ist, der es gebraucht, oder wenigstens jeder es umsonst haben kann, wie bei uns das Wasser.

Nehmen wir aber an, ein Kaufmann bringe mehrere Schiffsladungen von verschiedenen Holzarten nach einem europäischen Hafen: wonach wird sich nun der Preis des Holzes bemessen? Etwa bloß nach dem Aufwand von Arbeit, Geld und Zeit, den die Herbeischaffung des Holzes gekostet? Gewiß nicht; sonst müßten alle Holzarten zu gleichen Preisen verkauft werden. Das ist aber nicht der Fall. Worauf die Käufer vor allem sehen, das ist die Brauchbarkeit des Holzes. Das bessere, dauerhaftere wird besser bezahlt. Feines Cedern- und Ebenholz hat, auch abgesehen von den Arbeitskosten, die zur Beschaffung desselben nöthig sind, einen höhern Werth als Tannen- oder Birkenholz.

Durch tausend derartige Beispiele läßt sich zeigen, daß nach allgemeinem Urtheil die Nützlichkeit oder Brauchbarkeit einer Sache an erster Stelle ihren Werth oder Preis bestimmt. Der bessere Wein wird besser bezahlt als der schlechte, auch wenn der Weinbauer bei beiden Arten dieselbe Mühe aufwendet. Warum verkaufen unsere Kohlenbergwerkbesitzer die Steinkohlen, die aus demselben Schacht herrühren, zu verschiedenen Preisen? Weil die Qualität nicht dieselbe ist. Eine Wiese an der Maas oder am Rhein hat einen weit größern Tauschwerth als eine gleich große Wiese auf dem Harz oder in der Eifel, und zwar ganz unabhängig von jeder menschlichen Arbeit.

Doch es hieße Eulen nach Athen tragen, wollten wir diese einleuchtende Wahrheit noch näher begründen. Man kann auch nicht gegen die vorgebrachten Beispiele einwenden, daß bei allen Arbeit zur Herstellung des vollen Gebrauchswerthes nöthig war; denn wir läugnen nicht, daß die Arbeit auch den Tauschwerth beeinflusse, sondern nur, daß sie allein den Tauschwerth ausmache. Uebrigens kommt meistens die Arbeit nur so weit in Betracht, als sie die Brauchbarkeit eines Dinges erhöht. Außerdem gibt es in der Natur auch Gegenstände, die gar keiner Arbeit mehr bedürfen, um brauchbar zu werden, sondern die man unmittelbar sich aneignen und gegen andere Dinge umtauschen kann: so Steinöl, wilde Früchte u. dgl.[1]

[1] Ueber die Marx'sche Werththeorie siehe v. Hammerstein S. J., Stimmen aus Maria-Laach X, 426; Hitze, Kapital und Arbeit. Paderborn 1880. S. 9 ff. Daß der hl. Thomas weit davon entfernt ist, den Tauschwerth nur als aufgewendete Arbeit anzusehen, geht aus sehr vielen Stellen unzweideutig hervor. So behauptet er an einer Stelle, der Preis der Waaren bestimme sich nicht nach dem Grade (Vollkommenheit) der Natur, da zuweilen ein Pferd theurer verkauft werde als ein Sklave, sondern nach

3. Ist also dasjenige, was den Besitzgütern ihren Tauschwerth verleiht, nicht allein die Arbeit, sondern vor allem die Nützlichkeit und Brauchbarkeit für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, so werden alle Folgerungen hinfällig, die Marx gegen das heutige Privatkapital aus seiner Behauptung zieht. Darin geben wir zwar Marx Recht, daß „der Arbeitslohn nicht das ist, was er (vielen) zu sein scheint, nämlich der Werth resp. Preis der Arbeit, sondern nur der Werth resp. Preis der Arbeitskraft". Denn der Vertrag zwischen dem Arbeitgeber und dem Arbeiter ist für gewöhnlich nur ein Miethsvertrag. Der Arbeiter verdingt seine Arbeitskraft und erhält dafür den Miethslohn oder den Preis für die vermiethete Arbeitskraft. Aber es ist nur eine unrichtige Folgerung aus seiner Werththeorie, wenn Marx behauptet, der Tauschwerth (bezw. der Miethswerth) der menschlichen Arbeitskraft werde durch die Productionskosten derselben bestimmt. Denn auch vorausgesetzt, zwei Arbeiter brauchten gleich viel zum Unterhalt für sich und ihre Familien, so können doch ihre Arbeitskräfte einen ganz verschiedenen Tauschwerth haben, wenn der eine erfahrener, talentvoller, geschickter und zuverlässiger ist als der andere. Was den Tauschwerth bestimmt, ist, wie bei allen Besitzgütern, so auch bei der Arbeitskraft an erster Stelle ihre Brauchbarkeit und Nützlichkeit. Gerade das Beispiel der Werthverschiedenheit der Arbeitskräfte je nach ihrer Brauchbarkeit stößt die Marx'sche Werththeorie über den Haufen.

Um noch einer möglichen Schwierigkeit zu begegnen, bemerken wir, daß auch im Socialistenstaat der Tauschwerth bestehen bliebe und sich nicht allein durch die aufgewandten Productionskosten bestimmen ließe. Nicht nur im Verkehr (Handel) mit auswärtigen Völkern, sondern auch bei der Vertheilung der Producte müßte der Tauschwerth berücksichtigt werden, und zwar so, daß derselbe vor allem durch den

---

der Brauchbarkeit für den Menschen. Summa theol. 2. 2. q. 77 a. 2 ad 3um: Sicut Augustinus dicit 11. de Civit. Dei c. 16, pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus, sed *secundum quod res in usum hominis veniunt.* Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditae qualitates, sed *illas solum, per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis et bene currat,* et similiter in ceteris. Schon vorher (corp. art.) hatte er erklärt: wenn einer ein krankes Thier für ein gesundes verkaufe, so verletze er die Gerechtigkeit und sei zum Schadenersatz verpflichtet. Ueberhaupt wären die Untersuchungen des hl. Thomas und der Theologen, ob und wie weit man beim Verkaufe einer Sache die Fehler derselben offenbaren müsse, geradezu sinnlos, wenn der Preis der Sache nicht wesentlich von der Brauchbarkeit oder Nützlichkeit derselben, sondern bloß von der aufgewendeten Arbeit abhinge. Wollte man einwenden, der hl. Thomas rede nicht vom Werth, sondern vom Preis, so ist darauf zu erwiedern, daß Werth und Preis nothwendig zusammenhangen. Der Preis ist nichts als der an einer Einheit (Geld) gemessene und ausgedrückte Werth. Hören wir noch einen Schüler des hl. Thomas, Dom. Soto O. Pr. (De iustit. et iure l. 6 q. 2 a. 3): Pretia rerum non secundum ipsarum naturam aestimanda sunt. sed *quatenus in usus veniunt humanos.* Conclusionis huius ratio naturalis est, quod cum mundus et quae eo continentur, propter hominem facta sint, *tantum* civili aestimatione res *valent, quantum hominibus inserviunt.* Quapropter Aristot. 5 Ethic. c. 5, ait *indigentiam causam mensuramque* esse humanarum commutationum. . . Ubi autem indigentiam nominamus, ornatum etiam reipublicae intelligimus: ut cuncta complectamur, quae hominibus praeter vitae necessitatem etiam ad suam voluptatem et splendorem *usui esse possunt.*

Gebrauchswerth bestimmt wird. Wenn zwei Arbeiter gleich viel gearbeitet haben so kann man nicht, unter dem Vorgeben, die Productionskosten seien dieselben gewesen den einen mit einem bestimmten Maß Johannisberger oder Rüdesheimer, den andern mit demselben Quantum geringen Moselweines oder Apfelmostes besolden. Auch im Socialistenstaat wird man mit einem Hektoliter guten Weizens mehr Arbeit bezahlen können als mit demselben Maß schlechten Weizens, selbst wenn die Arbeitskosten bei beiden Arten dieselben waren. Das Gleiche gilt in Bezug auf alle anderen Bedarfsgegenstände.

II. Das eherne Lohngesetz.

1. Das „eherne Lohngesetz" war die Hauptwaffe, deren sich Lassalle gegen den bestehenden Kapitalismus bediente. Auch hierin hatten die liberalen Wirthschaftslehrer, wie Adam Smith, Ricardo[1], J. B. Say und andere, dem Socialismus vorgearbeitet. Mit sichtlichem Behagen beruft sich Lassalle[2] zu Gunsten seines Gesetzes auf diese gewichtigen Autoritäten.

Marx selbst hat das „eherne Lohngesetz" nie anerkannt, und die deutsche Socialdemokratie hat es jetzt aus ihrem officiellen Programm gestrichen. Weil aber Lassalle auch heute noch Anhänger unter den deutschen Socialisten zählt und man eben seine Schriften zum Zweck der Propaganda von neuem herausgibt; weil ferner auf dem Erfurter Parteitag mehrere Genossen für das „eherne Lohngesetz" sprachen, so lassen wir unsere Widerlegung des „ehernen Lohngesetzes" hier stehen. Was wir unter diesem Gesetze zu verstehen haben, soll uns Lassalle selbst erklären.

„Das eherne ökonomische Gesetz, welches unter den heutigen Verhältnissen, unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage nach Arbeit, den Arbeitslohn bestimmt, ist dieses: daß der durchschnittliche Arbeitslohn immer auf den nothwendigen Lebensunterhalt reducirt bleibt, der in einem Volke gewohnheitsmäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung erforderlich ist. Dies ist der Punkt, um welchen der wirkliche Tagelohn in Pendelschwingungen jederzeit herumgravitirt, ohne sich jemals lange weder über denselben erheben noch unter denselben hinunterfallen zu können. Er kann sich nicht dauernd über diesen Durchschnitt erheben; denn sonst entstände durch die leichtere, bessere Lage der Arbeiter eine Vermehrung der Arbeiterbevölkerung und somit des Angebotes von Händen, welche den Arbeitslohn wieder auf und unter seinen frühern Stand herabdrücken würde.

„Der Arbeitslohn kann auch nicht dauernd tief unter diesen nothwendigen Lebensunterhalt fallen; denn dann entstände Auswanderung, Eheloſigkeit, Enthaltung von

---

[1] Nach der Lehre Ricardo's fällt auf die Dauer der durchschnittliche Lohn der Arbeit mit den Productionskosten derselben zusammen. Er unterscheidet den natürlichen Preis der Arbeit und den Marktpreis derselben. Der natürliche Preis ist derjenige, der nöthig ist, um die Arbeiter allgemein in Stand zu setzen, zu bestehen und sich fortzupflanzen. Der Marktpreis dagegen ist derjenige, der unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage wirklich bezahlt wird. Dieser kann sich zeitweilig über den natürlichen Preis erheben und zeitweilig unter ihn herabsinken, fällt aber immer in denselben zurück. Man kann zugeben, daß Lassalle diese Lehre in etwas gehässigere Ausdrücke gehüllt hat, aber im wesentlichen scheint zwischen Ricardo und Lassalle kein Unterschied zu bestehen.

[2] Besonders in seinem „Arbeiter-Lesebuch" und „Offenen Antwortschreiben". In letzterem heißt es in Bezug auf das Lohngesetz: „Adam Smith wie Say, Ricardo wie Malthus, Bastiat wie John Stuart Mill sind einstimmig darin, es anzuerkennen."

Kindererzeugung und endlich eine durch Elend erzeugte Verminderung der Arbeiterzahl, welche das Angebot von Arbeiterhänden verringert und somit den Arbeitslohn wieder zu seinem frühern, höhern Stand zurückbringt. Der wirkliche durchschnittliche Arbeitslohn besteht somit in der Bewegung, beständig um jenen seinen Schwerpunkt, in den er fortwährend zurücksinken muß, herumzukreisen, bald etwas über demselben, bald etwas unter ihm zu stehen."[1]

„Dies also, daß Arbeiter und Arbeitslohn immer herumtanzen um den äußersten Rand dessen, was nach dem Bedürfniß jederzeit zu dem nothwendigsten Lebensunterhalt gehört . . ., das ändert sich nie."[2] Lassalle gibt zwar zu, daß dieses gewohnheitsmäßig Nothwendige heute höher steht als früher; aber dabei bleibt, daß der Arbeiterstand beständig auf das in den gegebenen Gesellschaftsverhältnissen zur Fristung seines Daseins und zur Fortpflanzung Unentbehrliche reducirt ist, also nach Lassalle keine Aussicht auf eine Besserung seiner Lage hat[3].

2. Dieses ist das schreckliche Gesetz, dessen sich viele Socialisten bis in die neueste Zeit bedienten, um das Privateigenthum in Frage zu stellen[4]. Ganz mit Unrecht; denn selbst wenn das Gesetz als vollständig richtig zugegeben würde, so ließe sich daraus nichts gegen das Privateigenthum folgern. Es hat die unumschränkte Concurrenz auf wirthschaftlichem Gebiete oder die zügellose Herrschaft von Angebot und Nachfrage zur Voraussetzung. Dieser Herrschaft lassen sich aber Schranken ziehen, ohne das Privateigenthum anzutasten. Thatsächlich haben bis in die neueste Zeit fast überall sociale Schranken bestanden, welche den Schwächeren Schutz gegen ungerechte Bedrückung und Ausbeutung gewährten. Es ist Aufgabe der Socialpolitik, zu sehen, wie sich durch Zusammenwirken der staatlichen Gesetzgebung von oben und persönlicher Initiative von unten eine den modernen Productionsverhältnissen angepaßte Organisation herbeiführen läßt, die den Schwächeren Sicherheit gegen ungerechte Uebervortheilung bietet. Geschieht dies, so wird auch das „Lohngesetz" in der von Lassalle angegebenen Fassung in Wegfall kommen.

Die Socialdemokraten sind in ihren Angriffen gegen die heutige Ordnung schlau, aber nicht immer redlich. „Seht da das furchtbare eherne Lohngesetz, das euch an Noth und Elend schmiedet; nur die Socialdemokratie kann euch helfen!" so riefen sie bis in die jüngste Zeit den Arbeitermassen in ihren Versammlungen zu. Gleich als ob jeder, der die unumschränkte Concurrenz mißbilligt, mit Sack und Pack ins socialistische Lager hinüberziehen müßte. Die berufensten Socialisten wissen sehr wohl, daß das nicht wahr ist. Auch wir Katholiken — und ich denke, die gläubigen Protestanten stimmen darin mit

[1] Offenes Antwortschreiben S. 10 und Arbeiter-Lesebuch S. 5.
[2] Offenes Antwortschreiben S. 12. [3] Arbeiter-Lesebuch S. 27.
[4] Man vgl. das Gothaer Programm. Wir haben schon bemerkt, daß das eherne Lohngesetz jetzt aus dem Parteiprogramm gestrichen wurde. Ja Liebknecht und andere Socialisten behaupten jetzt, sie hätten das eherne Lohngesetz von jeher verworfen. Und doch traten sie volle 15 Jahre für das Gothaer Programm ein, in welchem dasselbe an hervorragender Stelle prangt. Also seit zwei Jahrzehnten wurde von den Socialisten auf Grund des ehernen Lohngesetzes den Arbeitern die absolute Hoffnungslosigkeit einer Verbesserung ihrer Lage durch eigene Anstrengung vorgepredigt — und jetzt kommen die Führer der Partei und behaupten, mit dem ehernen Lohngesetz sei es ihnen eigentlich nie Ernst gewesen! Ist ein solches Verfahren nicht der Gipfel der Frivolität?

uns überein — wollen, daß die arbeitende Klasse und der Bauernstand gegen die Uebermacht des Kapitals gesetzlich geschützt werde; auch wir wollen nach Kräften dazu beitragen, daß dem letzten Arbeiter ein glückliches Familienleben ermöglicht werde. Was dazu nothwendig sei, wird im Staatsrecht zur Sprache kommen. Wir behaupten hier nur: der Socialismus ist nicht das richtige Heilmittel gegen die heutigen gesellschaftlichen Schäden. Allerdings beseitigt er die freie Concurrenz, aber nur durch die Vernichtung jeder freien Bewegung und durch Einzwängung aller Staatsangehörigen in die Zwangsjacke staatlicher Productionsorganisation.

3. Wir könnten uns mit der angedeuteten Antwort zur Sicherstellung des Privateigenthums zufrieden geben. Weil aber das eherne Lohngesetz bis heute in der socialistischen Literatur eine große Rolle spielte, wollen wir dasselbe hier etwas eingehender prüfen.

a) Wollte Lassalle mit dem ehernen Lohngesetz nichts sagen, als daß unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage eine gewisse Neigung vorhanden sei, den Arbeitslohn auf das zum Lebensunterhalt durchschnittlich Nöthige herabzudrücken, so könnte das wohl zugegeben werden. Denn das ergibt sich fast nothwendig aus dem Eigennutz der Reicheren, welche die Mächtigeren sind. Jeder Mensch ist durchschnittlich bestrebt, wohlfeil zu kaufen und theuer zu verkaufen. Will der Arbeiter seine Arbeitskraft um einen möglichst hohen Preis vermiethen, so will sie der Arbeitgeber zu einem möglichst geringen Preis miethen. Der Reichere ist aber durchschnittlich der Stärkere, und es wird deshalb der Arbeitslohn viel eher und häufiger unter das gebührende Maß herabsinken als bei demselben bleiben oder gar über dasselbe hinausgehen. Allein diese allgemeine, aus dem menschlichen Eigennutz folgende Neigung ist noch kein ökonomisches Gesetz. Sonst könnte man es ebenfalls ein volkswirthschaftliches Gesetz nennen, daß die Verkäufer so häufig die Lebensmittel fälschen und viele durch Nichtsthun reich werden.

b) Als ein eigentliches ökonomisches Gesetz aber kann der von Lassalle aufgestellte Grundsatz nicht angesehen werden; wenigstens ist das gänzlich unbewiesen[1].

Damit man von einem eigentlichen volkswirthschaftlichen Gesetz reden könne, muß eine Erscheinung auf Grund bestimmter Ursachen nothwendig und überall eintreten. Das ist aber beim Lassalle'schen vermeintlichen Gesetz nicht der Fall oder wenigstens gänzlich unerwiesen. Sehen wir uns nur die Beweise an, die Lassalle nach dem Vorgange Ricardo's vorbringt.

Der Lohn „kann sich nicht dauernd über diesen Durchschnitt (der gewohnheitsmäßigen Lebensnothdurft) erheben; denn sonst entstände eine Vermehrung der Arbeiterbevölkerung und somit des Angebotes von Händen, welche den Arbeitslohn wieder auf seinen frühern Stand herabdrücken würden". Aber ist es denn wahr, daß sich die Arbeiterbevölkerung in dem Maße durch Fortpflanzung vermehre, als ihre Lebenslage besser wird? Das ist eine vollständig unbewiesene Behauptung; die Erfahrung spricht eher gegen als für sie. Wer in England die zahlreichsten Familien finden will, der darf nicht in die Wohnung

[1] Vgl. v. Hammerstein, Stimmen aus Maria-Laach X, 442, und Mithoff in Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie I, 638 ff.

der besser gestellten Arbeiter oder Bürger gehen, sondern muß die allerärmsten irischen Stadtviertel aufsuchen. Es gibt kaum ein Land, dessen Bevölkerung im Durchschnitt besser gestellt wäre als die französische, und doch ist in keinem Land die Bevölkerungszunahme so schwach wie in Frankreich. Der Grund ist auch leicht einzusehen, selbst wenn wir von religiösen Ursachen ganz absehen wollen. Je besser gestellt eine Arbeiterfamilie ist, um so mehr ist sie durchschnittlich bedacht, sich ihren Rang zu wahren und höher emporzusteigen. Leichtsinnige Ehen werden in solchen Kreisen viel seltener geschlossen als in den allerniedrigsten Schichten der Gesellschaft. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß es in den ersteren mit der Sittlichkeit besser aussehe.

Hierzu kommt noch ein anderer Gesichtspunkt, den Lassalle übersieht. Selbst zugegeben, bessere Lebenslage habe eine größere Vermehrung zur Folge, so wäre damit noch nicht bewiesen, daß die Concurrenz unter den Arbeitern sogleich zunehme. Denn bis diese Wirkung sich fühlbar machen kann, muß wenigstens ein Zeitraum von 16—20 Jahren verstreichen. Die Kinder sind nicht vom ersten Tag ihrer Geburt an concurrenzfähig. Es könnte also selbst nach der Lassalle'schen Voraussetzung größerer Vermehrung ein Arbeiter nahezu ein Lebensalter hindurch mehr Lohn beziehen, als zur „gewohnheitsmäßigen Fristung des Daseins und zur Fortpflanzung" erforderlich ist.

Endlich kann es geschehen, daß trotz des vermehrten Angebotes von „Händen" der Arbeitspreis doch nicht sinkt, weil zugleich mit dem Angebot auch die *Nachfrage* wächst. Wird die Nachfrage nach Arbeit in demselben Maße stärker, als das Angebot zunimmt, so bleibt der Arbeitslohn der gleiche. Nun kann es aber geschehen, daß an manchen Orten wegen neu entstehender Unternehmungen die Nachfrage auf Jahrzehnte hinaus beständig wächst, so daß der Zuzug neuer Arbeiter den Lohn nicht nothwendig herabdrückt.

Es ist also unerwiesen, daß der Lohn sich nicht für längere Dauer *über* den nöthigen Unterhalt erheben *könne*. Ebenso wenig aber hat Lassalle bewiesen, daß der Lohn nicht dauernd *unter* dieses Maß herunterfinken könne. „Dann entstände", meint er, „Auswanderung, Ehelosigkeit, Enthaltung von Kindererzeugung und endlich eine durch Elend erzeugte Verminderung der Arbeiterzahl, welche somit das Angebot von Arbeiterhänden verringert und somit den Arbeitslohn wieder zu seinem frühern, höhern Stand zurückbringt."

Aber das Elend hindert, wie wir schon oben bemerkten, die Kindererzeugung nicht, es sei denn, daß der Arbeiter verhungere. Es kann sehr wohl geschehen und ist leider schon oft genug geschehen, daß in manchen Gegenden lange Zeit die Arbeiter ein wirklich elendes Dasein im Sinne Lassalle's führten, ohne daß man deshalb eine geringere Zunahme der Arbeiterbevölkerung hätte wahrnehmen können. Elend verhindert die Ehen der Armen nicht und auch nicht die Kindererzeugung. Die armen Leute sind in dieser Beziehung oft viel gewissenhafter als andere, die sich vorzugsweise die „Gebildeten" nennen. Uebrigens wenn selbst die Kindererzeugung infolge des Elendes abnähme, so könnte doch diese Wirkung erst nach Jahrzehnten auf dem Arbeitermarkt zu Gunsten des Arbeitslohnes sich fühlbar machen. Inzwischen aber können die entstandenen Lücken durch Zuzug neuer Arbeiter aus umliegenden Landstrichen ausgefüllt sein. Marx hat aus den Untersuchungen englischer Aerzte und Fabrikinspectoren

bewiesen, daß in manchen Fabrikorten die Arbeiter Jahrzehnte hindurch in wahrhaft erschreckendem Elend lebten, ohne daß sich der Lohn irgendwie gebessert hätte[1].

Das Lassalle'sche „Gesetz" ist also, sowohl wo es zu Gunsten als wo es zu Ungunsten der Arbeiter lautet, unbewiesen.

Es ist aber auch unrichtig. Der oberste Prüfstein solcher Gesetze sind die Thatsachen. Was sagen nun die Thatsachen zu dem Lassalle'schen Gesetze? Wäre die Begründung Lassalle's wahr, so müßten die Löhne bloß von Generation zu Generation schwanken. Derartige Schwankungen treten aber viel häufiger ein. Ist es sodann wirklich wahr, daß die gewöhnlichen Arbeiter ganz allgemein, immer und überall nur den zum Unterhalt und zur Fortpflanzung streng nothwendigen Lohn erhalten oder um den äußersten Rand des Nothwendigen sich herumbewegen? In dieser Fassung sieht doch jeder das Uebertriebene der Lassalle'schen Behauptung. Gewiß, oft erhalten die Arbeiter recht armselige Löhne, wahre Hungerlöhne. Aber es gibt doch auch ganz erhebliche Ausnahmen. Wir kennen manchen Fabrikherrn, der seinen Arbeitern einen ausreichenden Lohn bezahlt, einen Lohn, bei dem sich recht anständig leben ließe, wenn etwas mehr Ordnung, Mäßigkeit und Sparsamkeit herrschte. Wenn jeden Sonntag Kirmeß sein soll, so werden die Löhne nie ausreichen. Dabei wollen wir noch ganz davon absehen, daß es in jedem Industriezweig zahlreiche höhere, besser besoldete Arbeiter gibt, auf welche das Lassalle'sche Gesetz ganz und gar keine Anwendung findet. Und doch müßte es auch in Bezug auf diese gelten, wenn von einem allgemeinen ökonomischen Gesetz die Rede sein sollte.

Man kann also das Lassalle'sche Gesetz, das unbewiesen, ja unrichtig ist, nicht als Waffe gegen die heutige Gesellschaftsordnung verwerthen oder gar daraus Folgerungen zu Gunsten des Socialismus ziehen. Will man aber aus den traurigen Erscheinungen, welche Lassalle zur Begründung seines „ehernen Gesetzes" zu verwerthen suchte und deren Vorhandensein wir zum Theil zugegeben haben, den Schluß ziehen, die schrankenlose Concurrenz sei vom Uebel, so sind wir damit vollständig einverstanden.

III. Die industrielle Reserve-Armee.

K. Marx hat das Lassalle'sche „eherne Lohngesetz" von jeher verworfen. Ja in seiner „Kritik des socialdemokratischen Programms" nennt er die Aufnahme dieses Gesetzes in das officielle Programm einen „empörenden Rückschritt". Und von seinem Standpunkt ganz mit Recht. Nach Lassalle besteht die Ungerechtigkeit des Lohnsystems bloß darin, daß der Lohn des Arbeiters ein niedriges Maximum nie übersteigen kann und somit der Arbeiter an ein armseliges Dasein gekettet ist. Nach Marx dagegen ist das Lohnsystem in der kapitalistischen Ordnung durch und durch ungerecht und verwerflich, weil es den Arbeiter zum Sklaven des Kapitalisten macht und ihm nur so weit für seinen eigenen Unterhalt zu arbeiten gestattet, als er eine gewisse Zeit umsonst (gratis) für den Kapitalisten schanzen und ihm „Mehrwerthe" schaffen will.

[1] Das Kapital S. 613 ff.

Der Mehrwerth wird ja immer auf Kosten des Arbeiters gebildet, und da der Kapitalist sich nur dann zur Production versteht, wenn ihm sein Geld einen „Mehrwerth" verspricht, so ist das Kapital von Haus aus und wesentlich auf Ausbeutung angelegt; es ist ein gefühlloses Raubthier. Von diesem Standpunkt mußte natürlich die Aufnahme des Lassalle'schen Gesetzes in das Parteiprogramm als ein Rückschritt erscheinen. Ja diese Aufnahme war im Grunde ein Widerspruch gegen die Marx'sche Lehre vom Mehrwerth und ein Aufgeben derselben. Man begreift deshalb, warum Marx so sehr in Harnisch gerieth, als ihm der Programmentwurf mit dem „ehernen Lohngesetz" vorgelegt wurde.

An die Stelle des ehernen Lohngesetzes setzt Marx seine Theorie von der „industriellen Reserve-Armee", von der schon oben (130) die Rede war. Die „immanenten" Gesetze der kapitalistischen Productionsweise mit ihrer unbeschränkten Concurrenz bewirken, daß zuerst die kleinen Handwerker und Gewerbtreibenden durch die großen Unternehmer aus ihrer Stellung verdrängt werden und zu Proletariern herabsinken. Dann kommt die Reihe an die Kapitalisten selbst, die Schwächeren werden von den Stärkeren „todtgeschlagen" und treten ebenfalls in die Reihen der Proletarier. Hand in Hand mit diesem Zersetzungsproceß geht ein anderer Proceß, der darauf hinzielt, den Arbeiter möglichst überflüssig zu machen. Die Concurrenz zwingt den Arbeitgeber, immer wohlfeiler zu produciren. Er muß deshalb nicht bloß den Arbeiter möglichst lang über die nothwendige Arbeitszeit hinaus schanzen lassen und die theurere Arbeit der Männer durch die wohlfeilere der Frauen und Kinder zu ersetzen suchen, sondern er muß auch durch technische Vorrichtungen die Arbeit möglichst productiv, ja die Arbeiter durch Maschinen möglichst überflüssig zu machen trachten. Während also einerseits die kapitalistische Production die Reihen der Proletarier immer vermehrt, macht sie dieselben zugleich immer überflüssiger. Zu Zeiten, wo die Industrie mit Hochdruck arbeitet, werden die dem Kapital zur Verfügung stehenden „Proletarier" herangezogen, bei der nachfolgenden Krise werden sie wieder beschäftigungslos „auf das Pflaster geworfen". Wachsende Zahl der Proletarier, wachsendes Elend!

Daß viele der von Marx angegebenen Erscheinungen nicht das Product einer erhitzten Phantasie sind, läßt sich leider nicht läugnen. Zum Ueberfluß hat der Vater der Internationale durch seine statistischen Angaben uns einen erschreckenden Blick in das unbeschreibliche Elend des fortgeschrittensten Culturlandes der Gegenwart (England) thun lassen. Was wir aber mit allem Nachdruck bestreiten, ist, daß die von ihm gegebene Erklärung die richtige sei. Dieselbe beruht ganz auf seiner Lehre vom „Mehrwerth", und diese ist eine Folgerung aus seiner Werththeorie, die wir schon oben als unhaltbar nachgewiesen haben. Ist die Grundlage falsch, so werden auch die daraus gezogenen Consequenzen hinfällig. Außerdem setzt die gegebene Darlegung die Marx'sche „materialistische Geschichtsauffassung" mit ihren „immanenten Entwicklungsgesetzen" voraus.

Die von Marx angeführten Thatsachen lassen sich, soweit sie auf Wahrheit beruhen, auch ohne seine Lehre vom „Mehrwerth" erklären. Sie sind die ganz naturnothwendige Folge des liberalen Wirthschaftssystems. Nachdem man

die Gesellschaft durch Zertrümmerung der früheren Stände und Corporationen atomisirt und durch Einführung der absoluten Gewerbefreiheit tabula rasa geschaffen hatte, trat der wüste und wilde Concurrenzkampf ein, in welchem allein die Ueberlegenheit an List und Macht die Entscheidung gab. Dieser Concurrenzkampf im Bunde mit den modernen technischen Erfindungen, die fast nur den reichen Kapitalbesitzern zu gute kamen, mußte nothwendig die Mittelstände tief schädigen und das städtische Proletariat großziehen. Hierzu nehme man noch die Ueberhandnahme des heidnisch-materialistischen, selbstsüchtigen Geistes, der keine Gesetze der Gerechtigkeit und Liebe kennt, der alles rücksichtslos dem eigenen Interesse dienstbar zu machen sucht, und man wird begreifen, daß ohne „immanente" Entwicklungsgesetze sich Zustände herausbilden konnten, wie sie uns Marx schildert, und wie sie theilweise noch heute in industriellen Ländern anzutreffen sind.

Gleichwie diese Zustände nicht infolge immanenter Entwicklungsgesetze, sondern infolge verkehrter gesellschaftlicher Maßregeln entstanden, so lassen sie sich durch entgegengesetzte Maßregeln, namentlich durch gesetzlichen Schutz der Schwächeren, durch Anbahnung und Beförderung corporativer Organisationen der unteren Stände und ganz besonders durch Neubelebung des christlichen Geistes wieder beseitigen.

§ 3.

Die Wurzeln und Quellen des Socialismus. Verhältniß des Socialismus zum Liberalismus[1].

Wie sich schon aus unserer bisherigen Darlegung zur Genüge ergibt, hieße es ganz auf der Oberfläche bleiben, wollte man den Socialismus für die Erfindung eines schlauen Kopfes oder für das künstliche Erzeugniß einiger ruinirten Existenzen oder politischen Abenteurer halten. Wir haben schon wiederholt auf die tiefer liegenden Ursachen und Wurzeln des Socialismus hingewiesen. Doch lohnt es sich der Mühe, hier die thatsächlichen Quellen und Ursachen des Socialismus übersichtlich zusammenzustellen. Wir unterziehen uns dieser Aufgabe um so lieber, als sie nicht nur die wahre Bedeutung des Socialismus, sondern auch seine Wahlverwandtschaft mit dem Liberalismus in helleres Licht zu setzen geeignet ist.

Manche Socialisten behaupten bekanntlich, nur die Folgerungen aus den schon von den Liberalen aufgestellten Grundsätzen zu ziehen, und auch katholischerseits ist der Liberalismus vielfach der Vaterschaft des Socialismus beschuldigt worden. Die Liberalen dagegen weisen diese Verwandtschaft mit Abscheu und Entrüstung zurück. Der Liberalismus will ja, sagen seine Anhänger, das Eigenthum nicht aufheben; er will auch nichts weniger als eine sklavische Organisation der Production, sondern nur unbeschränkte Freiheit für alle.

Trotzdem glauben wir, daß man mit vollem Recht den Socialismus den legitimen Sohn des Liberalismus nennen kann und muß, auch wenn

[1] Siehe hierüber auch Pachtler, Die Ziele der Socialdemokratie und des Liberalismus. Freiburg 1892.

sich dieser noch so sehr dieser Vaterschaft schämt. Die Frage ist ja nur, ob die von den Liberalen aufgestellten Principien folgerichtig zum Socialismus führen oder nicht; und diese Frage glauben wir unbedingt bejahen zu müssen.

1. Die tiefste Wurzel des Socialismus ist die atheistisch-materialistische Weltauffassung.

Nimmt man einmal an, mit diesem Leben sei alles aus, dem Menschen sei kein anderes Loos beschieden als jedem andern Säugethier, das im Schlamm herumwühlt: wer will dann von den Armen und Bedrückten, deren Leben ein beständiger Kampf ums Dasein ist, verlangen, daß sie mit Geduld und Ergebung ihr hartes Loos tragen und ruhig zusehen, wie sich andere in Seide und Purpur kleiden und täglich reichliche Mahlzeit halten? Hat nicht auch der Arbeiter den unzerstörbaren Trieb nach vollkommenem Glück in seinem Herzen? Wenn man ihm jede Hoffnung auf ein besseres Jenseits geraubt, mit welchem Recht will man ihn dann hindern, sein Glück nach Möglichkeit auf Erden zu suchen und deshalb gebieterisch seinen Antheil an den Erdengütern zu verlangen[1]. Ist er nicht ebenso gut Mensch als der Arbeitgeber, der sich mit seinem Schweiße zu bereichern sucht? Warum sollen die einen in Noth und Armuth ihr Leben fristen, während die anderen im Ueberfluß schwelgen, da doch alle dieselbe Natur haben und sich von ihrem Standpunkte kein Grund angeben läßt, warum die Güter dieser Erde mehr den einen als den anderen angehören sollten? Ganz gewiß, ist der atheistisch-materialistische Standpunkt berechtigt, dann ist auch die Forderung des Socialismus begründet, daß die Güter und Freuden dieser Erde allen möglichst gleichmäßig zu theil werden sollen; daß es verwerflich ist, wenn die einen in herrlichen Palästen wohnen und mühelos sich allen Genüssen hingeben können, während die anderen in armseligen Kellerlöchern und Dachstübchen leben und trotz der angestrengtesten Arbeit oft kaum das nöthige tägliche Brod erwerben.

Wer ist es nun, der den Atheismus in allen Formen geprebigt und großgezogen? Wer hat das Christenthum mit allen Mitteln bekämpft, seinen Einfluß auf das gesammte öffentliche Leben in jeglicher Weise zu hemmen gesucht? Wer ist es, der den extremsten Darwinismus zum Dogma erhoben und selbst dem ungebildeten Volke mundgerecht gemacht hat? Wer predigt noch heute in Wort und Schrift, auf dem Katheder und in den öffentlichen Versammlungen den krassesten Atheismus? Die Anhänger des Liberalismus sind es, angefangen von den Encyklopädisten bis herab zu unseren heutigen „Vertretern der Wissenschaft", die den Glauben an Gott und den Erlöser Jesus Christus als Köhlerglauben bekämpfen und verhöhnen[2]. Insbesondere sind Hegel und

---

[1] „Meine Herren," sagte Bebel im Reichstag am 23. Februar 1890, „Sie wissen so gut wie wir, daß, je mehr der Glaube an das jenseitige Leben bei den Massen schwindet, die Massen um so nachdrücklicher verlangen, daß sie ihren Himmel auf Erden finden."

[2] Es ist für manche Kreise nur zu wahr, was Marx in seinem „Kapital" (Vorrede S. IX) sarkastisch schreibt, daß ihnen der Atheismus selbst als eine culpa levis erscheint, verglichen mit der Kritik überlieferter Eigenthumsverhältnisse. Noch unlängst behauptete Dr. Virchow, eine Leuchte des Liberalismus, im Landtage (Sitzung vom 8. Mai 1891)

Feuerbach die Väter des socialistischen Dioskurenpaares Marx und Engels[1]. Worin jemand gesündigt, darin wird er auch bestraft.

Ganz besonders hat der Liberalismus durch die Schule dem Unglauben in die weitesten Volkskreise Eingang verschafft. Die Universitäten sind seit einem Jahrhundert förmliche Brutstätten des Unglaubens geworden. Die offenen Anhänger des Christenthums bilden unter unseren Universitätsprofessoren eine verschwindende Minorität. Die große Masse derselben steht dem Christenthum gleichgiltig, wenn nicht gar feindselig gegenüber oder bekennt sich höchstens zu einem völlig verwässerten Christenthum.

Von den Universitäten bringt der Unglaube immer mehr in alle Volkskreise hinab. Der Liberalismus sucht ja in allen Ländern, wo er offen aufzutreten wagt, die Volksschule immer mehr jedem religiösen Einfluß zu entziehen oder sie zu laicisiren, wie man es nennt. Und das verlangt auch die Consequenz der „liberalen" Grundsätze.

2. Die zweite Grundlage der großen Umsturzpartei ist der Gleichheitsfanatismus. Auch hier steht der Socialismus ganz auf dem Boden des Liberalismus und zieht die Folgerungen aus den Principien des letztern. Wer hat den Wahlspruch: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit! ausgegeben und damit die französische Revolution als ein Recht, ja als Pflicht verherrlicht? Es waren die Anhänger des Liberalismus. Die Revolutionsmänner, Jakobiner wie Girondisten, diese echten Vorfahren der modernen Liberalen, die sich in ihren Halbheiten gefallen, führten die Freiheit und Gleichheit immer im Munde. Mit Berufung auf diese Freiheit und Gleichheit wurde die alte Ordnung umgestoßen, wurden die Privilegien des Adels und Clerus zertrümmert, die Erinnerung an die alte Einrichtung durch eine neue Eintheilung verwischt, das Volk für souverän erklärt und schließlich der „Bürger Capet" auf das Schafott gebracht. Freilich, als nun die liberale Bourgeoisie die Zügel in Händen hatte, da wollte sie den weiteren Folgerungen aus ihren Grundsätzen Halt gebieten. Nachdem man die Kirche verfolgt und nach Möglichkeit vernichtet hatte, wollte man — Robespierre an der Spitze — den Cult eines „höchsten Wesens" einführen, um die Massen im Zaume zu halten. Nachdem man sich an den Gütern der Kirche und des Adels vergriffen und mit dem Vermögen der Nation bereichert hatte, da bestimmte man in der Verfassung: „Das Privateigenthum ist heilig und unverletzlich." Nachdem man die Aristokratie der Geburt und der Religion beseitigt, wollte man eine Aristokratie des Geistes und des Reichthums anerkannt wissen. War das etwa folgerichtig? Hatte man das Recht, vom „Volke" zu verlangen, daß es sich mit dieser Gleichheit begnüge, die ihm zwar die formelle Freiheit, aber auch gänzliche

---

öffentlich, „er verstehe nicht, wie ein vernünftiger Mensch behaupten könne, daß die Menschen dazu da seien, sich auf den Himmel vorzubereiten" (siehe Berliner „Germania" 1891, Nr. 103, 2. Blatt).

[1] „Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen classischen Philosophie", sagt Engels (Ludwig Feuerbach S. 68). „Unsere Socialdemokratie", behauptet Dietzgen (Religion der Socialdemokratie S. 38), „ist die nothwendige Consequenz einer religionslosen, nüchternen Denkungsweise. . . Die Philosophie hat . . . endlich das unvergängliche System der Wissenschaft, das System des demokratischen Materialismus, gewonnen."

Schutzlosigkeit brachte und es schließlich als Arbeitermasse in die Hände der Kapitalisten lieferte? Hatte es nicht vielmehr das Recht, zu verlangen, daß man mit der gerühmten Gleichheit endlich vollen Ernst mache? Wir glauben, es gehört kein großes Maß folgerichtigen Denkens dazu, um die richtige Antwort zu finden.

3. Am klarsten liegt die Abstammung des Socialismus vom Liberalismus zu Tage, wenn man an die Werththeorie denkt. Wer die socialistische Werththeorie, die Theorie, daß aller Tauschwerth nur das Product der Arbeit oder aufgehäufte Arbeit sei, annimmt, der kann die heutigen Einkommensverhältnisse, bei denen die Arbeiter fast leer ausgehen, unmöglich gerecht finden, der muß sich schließlich dem vollen Socialismus in die Arme werfen. Wer hat nun die socialistische Werththeorie zuerst aufgestellt? Ist sie etwa eine eigene Erfindung des Socialismus? Keineswegs, sondern ein Erbstück aus dem Liberalismus. Ad. Smith, D. Ricardo, J. B. Say, und wie die classischen Nationalökonomen heißen, die alle dem Liberalismus angehörten, sie haben fast ausnahmslos dem Grundsatz gehuldigt, daß aller Werth nur auf Rechnung der Arbeit zu setzen sei. Lassalle konnte sich, wie wir schon oben gezeigt, zu Gunsten seiner Werththeorie auf eine stattliche Reihe liberaler Volkswirthschaftslehrer berufen. In neuerer Zeit ist diese Theorie liberalerseits entweder ganz aufgegeben oder wesentlich umgestaltet worden. Man hatte eingesehen, welch gefährliche Waffe dieselbe in den Händen des Socialismus geworden sei. Aber es war zu spät. Die Thatsache läßt sich nicht mehr aus der Welt schaffen, daß der Liberalismus die gefährlichste Waffe geschmiedet hat, deren sich der Socialismus zum Umsturz der bestehenden Ordnung bedient.

4. Aber nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch hat der Liberalismus dem Socialismus vorgearbeitet, ihm den Boden geebnet, und zwar durch seine rücksichtslose Durchführung der unbeschränkten wirthschaftlichen Concurrenz mit all den Freiheiten, die dazu als Anhängsel gehören: Freizügigkeit, Gewerbefreiheit u. s. w. Alle schützenden Organisationen, welche im Laufe der Zeit nicht auf dem Wege der Theorie, sondern des praktischen Bedürfnisses entstanden waren, wurden im Namen der Freiheit mit Gewalt zertrümmert. Selbst die Wucherverbote wurden im Interesse der Freiheit aufgehoben. So wurde die Gesellschaft individualisirt oder atomisirt, wurden die wirthschaftlich Schwächeren isolirt und der Uebermacht des Kapitals auf dem Boden der unumschränkten Concurrenz preisgegeben. Da außerdem die neuen technischen Erfindungen fast nur den Kapitalisten zu gute kamen, so wurden die soliden Mittelstände, welche den besten Halt der bestehenden Ordnung bilden, immer mehr aufgelöst und die Gesellschaft in zwei feindliche Klassen getheilt: einerseits die reiche Bourgeoisie mit ihrem alten Haß gegen Kirche und Adel, mit ihrer maßlosen Habgier, ihrer rücksichtslosen Ausbeutung der Arbeiter als einer minderwerthigen Rasse; andererseits die riesigen Massen von Unbemittelten, besonders Fabrikarbeitern, mit ihrem Haß und Ingrimm gegen die kapitalistischen Ausbeuter. Damit war der günstige Boden für die Socialdemokratie gewonnen. Es bedurfte nur noch der Agitatoren, welche „die Enterbten" mit den Errungenschaften der ungläubigen Wissenschaft bekannt machten und die Brandfackel der Empörung gegen die Kapitalisten in die Arbeitermassen hineinwarfen, und die Socialdemokratie war da.

5. Auf politischem Gebiete hat endlich der Liberalismus durch sein Bestreben, alle Gebiete des öffentlichen Lebens in den Händen der Staatsgewalt zu centralisiren, dem Socialismus Vorschub geleistet.

Der Socialismus zielt seinem ganzen Wesen nach auf die größte staatliche Centralisation. Productionsmittel, Organisation der Arbeit, Vertheilung der Producte, Erziehung, Unterricht, alles soll verstaatlicht werden. Der Staat übernimmt die Aufgaben der Familie, der Gemeinde und der Einzelnen.

Hieraus folgt unläugbar, was Schäffle behauptet: „Alle Centralisation des liberalen Staates leistet dem Socialismus Vorschub und ist ihm congenial."[1]

Wer hat nun mit allen Kräften das ganze Schul- und Kirchenwesen, die Ehe, die Armenpflege centralisirt, wer die Unabhängigkeit der Gemeinden, der Kirche, der Orden zerstört und alles dem Staate überliefert? Es ist der Liberalismus. Der Socialismus ist nichts anderes als die folgerichtige Weiterentwicklung des liberalen Staatsbegriffs. Der Staat ist die Quelle alles Rechts, sagt der Liberalismus. Auf dieses Princip kann sich der Socialismus dem Liberalismus gegenüber mit vollem Recht zu Gunsten seiner Pläne berufen.

So ist es unzweifelhaft: Liberalismus und Socialismus sind trotz des scheinbaren Gegensatzes innig verwandt, und deshalb kann von einer nachhaltigen Bekämpfung des Socialismus durch den Liberalismus keine Rede sein. Dieser hat nur eine Waffe gegen den Socialismus: die Polizei; sobald er mit anderen Waffen kämpfen will, tritt seine Unfolgerichtigkeit und Halbheit gegenüber dem Socialismus offen zu Tage.

Dritter Artikel.

Unmöglichkeit des Socialismus.

§ 1.

Nähere Bestimmung der Streitfrage.

Bevor wir an die Widerlegung der positiven Forderungen oder Reformvorschläge des Socialismus herantreten, müssen wir genauer bezeichnen, was wir beweisen wollen.

1. Wenn wir die socialistischen Forderungen aussichtslos oder unmöglich nennen, so beschränken wir unsere Behauptung auf den modernen demokratischen Socialismus. Wir behaupten also nicht, eine wirthschaftliche Ordnung, wie sie von den Socialisten geplant wird, enthalte begrifflich einen Widerspruch oder sei absolut in jeder Voraussetzung undurchführbar. Wären die Menschen durchschnittlich völlig selbstlos, arbeitsliebend, gehorsam, voll Hingabe für das Gemeinwohl, stets bereit, jedem andern den Vorzug zu geben und sich selbst an den letzten und beschwerlichsten Posten zu stellen — kurz, wären die Menschen nicht, was sie sind, sondern lauter Engel, so wäre allenfalls eine Wirthschaftsordnung nach socialistischem Muster nicht unmöglich. Aber eine solche Voraussetzung kann für den heutigen Socialismus nicht in Betracht kommen.

[1] Quintessenz des Socialismus S. 29.

2. Wir gehen noch weiter und lassen es dahingestellt sein, ob eine staatliche Organisation der gesammten Production und Vertheilung der Güter auf streng absolutistischer Grundlage durchführbar sei oder nicht. Wenn wir uns eine unmündige Bevölkerung denken, die einem despotischen Monarchen willenlos gehorcht, so lassen sich vielleicht die meisten der socialistischen Forderungen durchführen. Im alten Inkareiche waren manche von den socialistischen Träumen verwirklicht. Aber der Inka genoß als Sohn der Sonne göttliche Ehre und herrschte mit unumschränkter Gewalt; um davon zu schweigen, daß die Culturzustände des alten Inkareiches mit den heutigen nicht in Vergleich kommen können.

Auf demokratischer Grundlage[1] aber und unter Voraussetzung der Gleichheit aller ist die Verwirklichung der socialistischen Pläne wenigstens in ihrer Gesammtheit ein Ding der Unmöglichkeit. Wir sagen: in ihrer Gesammtheit, oder insofern sie ein zusammenhängendes System bilden. Denn ob die eine oder die andere Forderung, für sich allein genommen, sich durchführen ließe, brauchen wir gar nicht zu untersuchen: das ist nicht der Socialismus. Uebrigens hangen mehrere der socialistischen Forderungen wesentlich zusammen, so daß die eine mit der andern steht oder fällt; so z. B. die Vergesellschaftung aller Productionsmittel, die einheitliche Organisation der Production und die Vertheilung der hergestellten Güter nach einem bestimmten allgemeinen Maßstab.

3. Es ist auch nicht unsere Absicht, zu behaupten, der Socialismus lasse sich selbst nicht vorübergehend mit Gewalt verwirklichen. Was ein gewaltsamer Umsturz, der wie ein Sturm daherbraust, auf kurze Zeit unter dem Einfluß einer Schreckensherrschaft zu bewerkstelligen vermag, das entzieht sich jeder Berechnung. Auch das Unglaublichste ist in der Weltgeschichte schon einmal dagewesen. Man denke nur an die englische Revolution im 17. und an die französische im 18. Jahrhundert. Aber auf die Dauer ist die socialistische Gesellschaftsordnung unmöglich, weil sie im Widerspruche steht mit den unzerstörbarsten Neigungen und Trieben der menschlichen Natur.

4. Wir halten uns in der folgenden Widerlegung an den Socialismus, wie ihn die heutigen Socialdemokraten oder Collectivisten — beide Ausdrücke nehmen wir für gleichbedeutend — verstehen. Diese Form des Socialismus hat heute die meisten und einflußreichsten Vertreter unter den Gegnern der bestehenden Gesellschaftsordnung, und sie hat auch am meisten Aussicht auf Verwirklichung, weil sie die vernünftigste Fassung des socialistischen Gedankens bietet. Ist sie widerlegt, so können um so mehr alle übrigen socialistischen Systeme als unhaltbar angesehen werden.

Wir betrachten jedoch bloß die wirthschaftlichen Ziele und die damit nothwendig zusammenhangenden Folgerungen. Denn diese bilden den

---

[1] Daß der moderne Socialismus nicht bloß zufällig, sondern seinem Wesen nach extrem demokratisch ist, geht nicht nur aus seinem Grundprincip der Gleichberechtigung aller, sondern auch daraus hervor, daß er alle Productionsmittel zum Gemeineigenthum machen will. Alle Arbeitsmittel verstaatlichen und dann doch die Leitung des Gemeinwesens einer Partei vorbehalten hieße die anderen zu völliger Knechtschaft verurtheilen.

eigentlichen Kern des Socialismus und charakterisiren ihn im Unterschied zu anderen Systemen. Das Erfurter Programm selbst trennt die wirthschaftlichen Ziele von den politischen und bezeichnet die letzteren als solche, die sich innerhalb der heutigen Gesellschaftsordnung erreichen lassen. Von den im socialdemokratischen Programm aufgeführten politischen Forderungen sind manche, wenigstens theilweise, schon in einzelnen Staaten eingeführt, so z. B. das Referendum in der Schweiz. Die Forderung der „Schlichtung aller internationalen Streitigkeiten auf schiedsgerichtlichem Wege" und mehrere ähnliche könnten auch in einem nichtsocialistischen Programme stehen.

5. Obwohl wir den Socialismus, den wir zu widerlegen gedenken, schon oben (130 ff.) dargelegt, so müssen wir doch noch auf einen Punkt aufmerksam machen, der für unsere folgenden Untersuchungen grundlegend ist: wir meinen die Verstaatlichung aller Productionsmittel. Es ist eine ganz unrichtige Darstellung des Socialismus, wenn man behauptet, das Eigenthum der Arbeitsmittel und die Organisation der Arbeit könne den einzelnen Gemeinden oder Arbeitergruppen überlassen bleiben. Das ist der Anarchismus oder Communismus, aber nicht der Socialismus. Der letztere will die heutige Productionsanarchie, in der er die Quelle aller gesellschaftlichen Schäden erblickt, beseitigen und durch eine planmäßig geleitete Production ersetzen. Dieser Zweck kann aber nur dadurch erreicht werden, daß der ganze Staat Besitzer der Arbeitsmittel und Vertheiler der Arbeit und des Ertrages wird. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß sich die socialistische Organisation an die heute bestehende Ordnung von Berufsverbänden, Gemeinden, Bezirken u. s. w. anschließe und so hierarchisch gliedere. Aber in jedem Fall muß eine strenge Unterordnung dieser Glieder unter eine oberste staatliche Behörde bestehen. Wollte man das Eigenthum der Arbeitsmittel und folglich auch den Ertrag derselben und ebenso die Organisation der Arbeit den Gemeinden überlassen, so daß sie produciren könnten, was und wie viel sie wollten, so wäre die heutige Concurrenz nur verschoben; anstatt der Privatkapitalisten hätten wir die Gemeinden als Concurrenten. Die Productionsanarchie bliebe in voller Blüte, und ein Mißgriff in der Production würde viel verhängnißvoller wirken, weil er nicht einige Privatpersonen, sondern ganze Gemeinden träfe. Eine Gemeinde könnte durch Fleiß oder andere günstige Umstände übermäßig reich werden, während eine andere in völliges Elend geriethe. Und wenn jede Gemeinde wirthschaftlich unabhängig ist und Gemeindeeigenthum besteht, soll es allen Angehörigen freistehen, die Gemeinde zu verlassen und sich einer andern anzuschließen, oder nicht? Und ist diese andere verpflichtet, den Zuzug fremder zu dulden, oder nicht? Wenn nicht, so tritt an Stelle der heutigen Freiheit förmliche Sklaverei; wenn ja, so ist in der Gemeinde die planmäßige Regelung der Arbeit unmöglich, weil man nicht weiß, wie viel Arbeitskräfte bleibend zur Verfügung stehen. Gutgestellte Gemeinden würden überschwemmt, andere entvölkert.

Hierzu kommt noch, daß die einzelnen Gemeinden unmöglich ihren gesammten Bedarf selbst produciren können, also auf Handel mit den Nachbargemeinden und mit dem Auslande angewiesen sind. Würde das nicht zu den schlimmsten Streitigkeiten zwischen den Gemeinden führen und einen Zustand

allgemeinen Faustrechtes heraufbeschwören? Würden nicht die wirthschaftlich mächtigeren und reicheren Gemeinden bald auch das politische Uebergewicht an sich reißen und die Demokratie durch eine Aristokratie ersetzen? Man spricht zwar socialistischerseits zuweilen von einem Bunde, einer Föderation der Gemeinden. Aber wenn die einzelnen Gemeinden wirthschaftlich unabhängig sind und Privateigenthum besitzen, wird sich ein solcher Bund nicht lange halten. Wie in Altgriechenland werden die Gemeinden mit Erbitterung um die Hegemonie ringen und schließlich die stärkeren die schwächeren unterjochen. Und wer soll das Eigenthum unter die verschiedenen Gemeinden vertheilen? Wird eine solche Vertheilung sich zur Zufriedenheit aller vornehmen lassen?[1]

Wir glauben deshalb, daß eine Organisation, bei der die einzelnen Gemeinden wirthschaftlich unabhängig wären und Privateigenthum besäßen, gar nicht ernstlich in Betracht kommen kann. Thatsächlich denken auch die hervorragendsten Socialisten nicht an eine solche Zersplitterung des nationalen Wirthschaftslebens. Nach ihrer Ansicht tritt der socialistische Staat an die Stelle der heutigen Staaten, und an die Stelle der heutigen Monarchen und Staatsminister der vom Volke gewählte Centralausschuß, der die Leitung des gesammten Wirthschaftslebens übernimmt[2]. Allerdings wollen Engels, Bebel und andere Socialisten nicht, daß man diese Volksbehörde „Regierung" nenne oder daß man überhaupt noch von einem „Staate" rede. Im Erfurter Programm wurde der Name „Staat" sorgfältig vermieden. Man glaubt, der Centralausschuß brauche bloß den Productionsplan zu entwerfen und den Anstoß zu geben, und die ganze weitverzweigte Productionsmaschine werde sich wie von selbst in der schönsten Ordnung voranbewegen. Doch selbst die Möglichkeit dieser unmöglichen Annahme zugegeben, immerhin bleibt wahr, daß die zielbewußten Socialisten eine centralisirte wirthschaftliche Organisation, ein einheitliches, geordnetes, selbständiges Gemeinwesen, etwa im Umfange der heutigen Staaten, erstreben, und ein solches Gemeinwesen ist ein Staat. Selbst Liebknecht meinte in seiner Erfurter Programmrede: die Frage, ob man die zukünftige Gesellschaft Staat nenne oder anderswie, sei ein bloßer Wortstreit[3]. Deshalb scheint uns Schäffle das Richtige zu treffen, wenn er behauptet: „Der allein denkbare Socialismus ist und bleibt bis auf weiteres die centralistisch organisirte, allgemeine und ausschließliche Collectivproduction der Socialdemokratie."[4] „Die socialistische Pro-

---

[1] Eine Darstellung und Kritik des Anarchismus vom socialistischen Standpunkte gibt Bernstein in „Die Neue Zeit" 10. Jahrgang, II: Die sociale Doctrin des Anarchismus.

[2] Marx selbst beleuchtet den Zukunftsstaat an dem Beispiel eines Vereins von freien Menschen, „die mit gemeinschaftlichen Productionsmitteln arbeiten und ihre vielen und individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben". Die „gesellschaftlich planmäßige Vertheilung" der Arbeit . . . „regelt die richtige Proportion der verschiedenen Functionen zu den verschiedenen Bedürfnissen". Kapital S. 45. Man sehe auch seine „Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms" a. a. O. S. 566.

[3] Fr. Engels (Entwicklung des Socialismus S. 43) versteht unter Staat „eine besondere Repressionsgewalt" zu Gunsten einer herrschenden Klasse. Als ob Staat und Staatsgewalt dasselbe wären und man nicht auch in einer vollkommenen Demokratie von Staatsgewalt reden könne.

[4] Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie S. 5. Aehnlich Kleinwächter in Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie I, 259. Leroy-Beaulieu, Le collectivisme. Paris 1885. p. 338.

ductionsweise ist, halten wir dies fest, mit grundsätzlicher Nothwendigkeit eine einheitlich geschlossene. Wie die Form dieser Einheit beschaffen wäre, central oder föderal, absolut oder demokratisch . . .. mag dahingestellt bleiben. . . . Doch an der Nothwendigkeit der gesellschaftlichen, also einheitlichen Form, an der bewußten Zusammenfassung des Productionsprocesses selbst muß ein Socialist grundsätzlich festhalten. Die ‚Anarchie' individualistischer Concurrenz ist ja nach seiner Prämisse die Quelle alles Uebels, alles Schwindels, aller Desorganisation, aller Unstetigkeit, aller Ausbeutung, aller Ungerechtigkeit der heutigen Volkswirthschaft. Der Socialistenstaat ist erst verwirklicht, wenn es an den Mitteln der Socialproduction nur noch collectives (Kapital-) Eigenthum gibt."[1]

Ganz in demselben Sinne drücken sich Fr. Hitze[2], Ad. Wagner[3] und andere aus.

6. Weil wir im folgenden wiederholt Consequenzen aus den socialistischen Forderungen ziehen, so machen wir, um dem Vorwurf willkürlicher Consequenzmacherei zu entgehen, darauf aufmerksam, daß wir nur die ganz nothwendigen Folgerungen aus den genannten Forderungen ziehen und dadurch deren praktische Unmöglichkeit nachweisen. Denn an ihren nothwendigen Folgerungen erkennt man am sichersten die Richtigkeit oder Unrichtigkeit allgemeiner Grundsätze und Forderungen[4].

In der That, in allen socialistischen Schriften kehren folgende Grundforderungen wieder, die auch im Gothaer und im Erfurter Programm stehen: 1. Vergesellschaftung (Verstaatlichung) aller Productionsmittel; 2. gesellschaftliche (planmäßige) Regelung der gesammten Güterproduction an Stelle der heutigen Productionsanarchie, und zwar 3. auf möglichst gleichheitlich demokratischer Grundlage, so daß wenigstens jede Klassenherrschaft und jedes Klassenprivilegium dauernd beseitigt wird. Mit diesen Kernforderungen hängt nothwendig zusammen 4. die Vertheilung des Gesammtproductes nach irgend einem einheitlichen Maßstab. Denn das Gesammtproduct gehört der Gesellschaft und muß erst an die einzelnen Genossen nach irgend einem Maßstabe vertheilt werden. Mit der gesellschaftlichen Regelung der Production steht ferner in nothwendigem Zusammenhang die Vertheilung der Arbeit und Arbeitskräfte. Auch ist es unmöglich, daß diese Verwandlung der ganzen Gesellschaft in eine große Productionsgenossenschaft nicht völlig umgestaltend in alle Lebensverhältnisse, besonders in das Familienleben, die Erziehung der Kinder u. s. w. eingreife.

Wir werden der Reihe nach diese Grundforderungen an ihren nothwendigen Consequenzen prüfen und dadurch deren Unhaltbarkeit für jeden Denkenden nachweisen.

---

[1] Quintessenz des Socialismus S. 33.

[2] Kapital und Arbeit (1880) S. 266.

[3] Grundlegung S. 614, Anm. Man sehe auch die Schilderung des socialistischen Zukunftsstaates durch einen Socialisten im „Vorwärts", mitgetheilt bei Todt, Der radikale deutsche Socialismus (1878) S. 218; Stern, Thesen S. 8.

[4] In einer Recension der 4. Auflage unseres „Socialismus" („Die Neue Zeit", 9. Jahrg. II, 638) meinte K. Kautsky: „Ueber die Consequenzen mit ihnen (den Gegnern des Socialismus) zu streiten, welche die Verwirklichung unserer Forderungen nach sich ziehen könnte, möchte, dürfte, erscheint uns höchst überflüssig." Höchst überflüssig! das ist eine sehr bequeme Art, sich an unliebsamen Erörterungen vorbeizudrücken. Als ob wir willkürlich und aufs Gerathewohl Consequenzen gezogen hätten!

§ 2.

Die Organisation der Production.

I. Vergesellschaftung des Productiveigenthums.

Die Socialisten wollen alle Arbeitsmittel, oder wie Marx sich ausdrückt, alle „Lebensquellen", nicht nur Grund und Boden, sondern auch Fabriken, Maschinen, Rohstoffe, Werkzeug, zum ausschließlichen Eigenthum der Gesammtheit machen[1]. Nur Genußmittel sollen als Entgelt für geleistete Arbeit Privateigenthum werden dürfen. Da stehen wir aber schon vor einem nicht unerheblichen Bedenken. Was gehört zu den Productivgütern und was zu den Genußgütern? Begrifflich lassen sich beide Güterarten leicht unterscheiden; aber sobald man im einzelnen fragt, ob dieses oder jenes Besitzgut zu den Productiv- oder zu den Genußgütern gehöre, so ist man in Verlegenheit. Die allermeisten Dinge lassen sich bald zu den Productiv-, bald zu den Genußgütern rechnen, je nach dem Zwecke, zu dem der Besitzer sie gebraucht. Ein Garten ist gewiß ein Genußgut; er gibt dem Besitzer seine Früchte, bietet ihm die Möglichkeit, sich in ihm zu ergehen und an den Blumen und Bäumen zu erfreuen: aber die Früchte und Gemüse, die er hervorbringt, lassen sich auch verkaufen, sei es nun in ihrer ursprünglichen Gestalt, oder indem man sie zuvor zu Genußmitteln von höherem Werthe umarbeitet. Aehnliches läßt sich von einem Hause, einem Pferde, einem Wagen, ja sogar von fast jedem Hausgeräthe sagen. Nadel und Faden sind gewiß unmittelbare Gebrauchsgüter in der Familie; aber man kann sie auch verwerthen, um damit sich und anderen Kleider zu verfertigen oder auszubessern[2].

Sollen nun alle diese Gebrauchsgegenstände Gemeineigenthum werden? Das hieße jeden selbst in den kleinsten Dingen von der Gesammtheit abhängig machen. Ein Familienleben mit gegenseitigen Dienstleistungen wäre unmöglich. Man könnte also höchstens den Ausweg wählen, daß man zwar solche Gebrauchswerthe, die auch zur Production dienen können, den Einzelnen überläßt, aber ihnen gesetzlich jede productive Verwerthung untersagt[3] und nur den

---

[1] „Verwandlung des kapitalistischen Privateigenthums an Productionsmitteln — Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Verkehrsmittel — in gesellschaftliches Eigenthum" fordert das Erfurter Programm (siehe oben S. 133). Marx verlangt „Gemeineigenthum an der Erde und den durch die Arbeit selbst producirten Productionsmitteln". Aehnlich Engels, Bebel, Stern u. s. w.

[2] Sehr nachdrücklich betont die hier berührte Schwierigkeit Leroy-Beaulieu in seinem lesenswerthen Buche „Le collectivisme" p. 13 ss.

[3] Paulsen (System der Ethik S. 716) meint zwar, nicht nur Möbel, Kunst- und Schmuckgegenstände und Bücher, sondern auch Wohnhäuser und Gärten könnten Privateigenthum bleiben, „und zwar mit allen Folgen, welche das Eigenthum gegenwärtig hat: mit dem Recht, diese Dinge zu vererben und zu verschenken, zu verzehren und aufzubewahren, zu verkaufen und zu verleihen". Das wäre aber ein gewaltiger Riß in das ganze System. Dieses Zugeständniß würde es ermöglichen, daß manche durch Kauf, Erbschaft oder Schenkung Häuser, Gärten und andere Renten abwerfende Dinge erwürben und schließlich von ihren Renten leben könnten, was nicht in das socialistische System paßt. — Ein Socialist wird vielleicht zu Gunsten Paulsens einwenden, man könne Häuser,

Selbstgebrauch zuläßt. Das würde aber eine sehr weit gehende polizeiliche Ueberwachung nothwendig machen und zu vielem Unterschleif Veranlassung geben. Denken wir uns beispielshalber, ein Obstgarten werde einem Familienvater unter der Bedingung überlassen, die Früchte desselben nur für sich selbst gebrauchen zu dürfen, alles übrige an die öffentlichen Vorrathskammern abzuliefern. Wie viel von diesen Früchten würde wohl abgeliefert werden? Würde der Besitzer wohl haushälterisch mit den Früchten umgehen? Würde er den Garten in gutem Stand zu halten oder gar zu verbessern suchen? Würde er nicht, was er selbst nicht benöthigt, heimlich verschenken oder verkaufen?

II. Bedarfsbestimmung.

Wir nehmen an, die Scheidung zwischen Productiv- und Genußgütern sei in ersprießlicher Weise geglückt, und alle Productionsmittel seien „vergesellschaftet" oder in den Besitz der Gesammtheit übergegangen. Nun soll die nationale Production planmäßig geordnet werden. „Umwandlung der Waarenproduction in socialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Production" heißt es im Erfurter Programm, ganz in Uebereinstimmung mit der Auffassung von K. Marx[1], Fr. Engels[2]. Eine solche Regelung läßt sich aber nur bewerkstelligen, wenn zuvor der ungefähre Bedarf der Gesammtheit feststeht. Denn dieser ist der Zweck und das Maß der ganzen Production. Er müßte also durch tägliche oder wöchentliche beziehungsweise monatliche, jährliche statistische Erhebungen festgesetzt werden.

Vielleicht könnte jemand meinen, solche Erhebungen seien überflüssig, man könne einfach die heutige Consumtion der socialistischen Production zu Grunde legen. Aber selbst angenommen, die heutige Consumtion sei bis ins einzelne genau statistisch ermittelt, was bei weitem nicht der Fall ist, so läßt sich doch dieselbe in keiner Weise der socialistischen Production zu Grunde legen, weil sie das Ergebniß der heutigen Vermögensverhältnisse und auch der heutigen Production ist. Sie setzt einerseits große Kapitaleinkünfte und andererseits ärmliches Arbeitseinkommen voraus; sie setzt besonders das Lohn- (Dienstboten-) Verhältniß voraus und ist innig mit der Privatproduction verknüpft[3].

Gärten u. dgl. ruhig in den Privatbesitz übergehen lassen, weil in einem System, wo alle tagtäglich an der Production sich betheiligen und so das Nöthige erwerben müssen, niemand an Renten etwas gelegen sein könne. Das ist aber unrichtig. Reichthum würde auch im Socialistenstaat Macht und Ansehen verleihen und also gewiß nicht verachtet werden. Und welchen Antrieb zur Arbeit könnte noch ein Mann haben, der genug besitzt, um von seinen Renten zu leben? Müßte man ihn nicht zur Arbeit zwingen? Wenn der Socialismus überhaupt Aussicht auf Verwirklichung haben soll, so darf er nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern muß folgerichtig durchgeführt werden.

[1] Sieh oben S. 130 ff.

[2] Nach Engels wird „eine gesellschaftliche Production nach vorher bestimmtem Plan" möglich, wenn einmal das Proletariat mittelst der öffentlichen Gewalt alle Productionsmittel in öffentliches Eigenthum verwandelt haben wird. „Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft" S. 48.

[3] Mit Recht sagt A. Wagner (Grundlegung S. 617, Anm.): Die bisherige Consumtion ist „das Product der gegenwärtigen Einkommens- und Vermögensvertheilung und eben des privaten Rentenbezugs aus Boden und Kapitalien. Statistische Aufnahmen aus der Wirklichkeit würden also nicht ausreichen".

Ebenso wenig läßt sich annehmen, daß die oberste Centralbehörde im socialistischen Staat einfachhin den Bedarf in Bezug auf Art und Masse der Producte durch einen Machtspruch festsetze und danach die Production regele. Denkbar ist ein solches Verfahren allerdings. Aber um davon zu schweigen, daß dasselbe mit der demokratischen Organisation im Sinne der Socialisten im Widerspruch steht, wäre es die vollendetste Knechtschaft. Die Freiheit beruht vor allem darauf, daß man selbst nach Gutdünken bestimmen kann, wie man sein Leben in Bezug auf Kost, Kleidung, Wohnung, Unterhaltung, Bildungsmittel u. s. w. einrichten will. Wer das nicht mehr kann und sich alles von einer Behörde vorschreiben lassen muß, ist ein Sklave, mag man ihn auch mit den Socialisten „freien Genossen" nennen. Die Freiheit der Bedarfsbestimmung ist auch die Grundlage jedes Culturfortschrittes [1].

Wir wollen also annehmen, es sei grundsätzlich jedem freigestellt, sich seinen Bedarf zu bestimmen. Wir sagen grundsätzlich; denn praktisch wird diese Freiheit schon durch den Mangel an reichlichem Einkommen eingeschränkt. Auch der heutige Fabrikarbeiter ist grundsätzlich frei in der Bestellung seines Bedarfs; aber praktisch ist diese Freiheit sehr gering wegen des Mangels an Einkommen. Dasselbe würde auch im Socialistenstaat der Fall sein. Jeder hat ja kein anderes Einkommen als den Ertrag seiner Tagesarbeit. Die Socialisten verfehlen zwar nicht, uns diesen Ertrag glänzend zu schildern und zu multipliciren [2]. Aber an dieses Wunder der Brodvermehrung glauben wir nicht. Doch ist dies ein Punkt, den wir weiter unten eingehend prüfen werden. Uebrigens scheinen die Hauptvertreter des Socialismus selbst Zweifel an diesem Wunder zu haben. Bebel wenigstens gesteht ganz offen: „Das Schwelgen wird aufhören; die Armuth und das Darben aber auch." [3] Wenn alle ungefähr das gleiche Einkommen haben sollen, so ist zu fürchten, daß die Portionen sehr schmal ausfallen würden. An einer andern Stelle meint Bebel, die Bedarfsbestimmung werde leicht sein, „da eigentliche Luxusartikel, die heute nur eine kleine Minorität kauft, verschwinden", und „inwiefern durch Producte neue Bedürfnisse zu befriedigen sind, darüber entscheidet die Gesammtheit" [4].

Durch diese letzten Worte wird offen gestanden, und zwar folgerichtig zu den socialistischen Grundsätzen, daß jeder nur die Bedarfsgüter erhält, welche die Gesammtheit hervorzubringen für gut findet. Die Production hängt ja

[1] Auch Schäffle (Quintessenz S. 23) gesteht: „Die Freiheit der Bedarfsbestimmung ist sicherlich die unterste Grundlage der Freiheit überhaupt. Würden die Lebens- und Bildungsmittel etwa von außen her und einem jeden nach einem Bedarfsschema zugemessen, so könnte niemand nach seiner Individualität leben und sich ausbilden; es wäre der ‚Brodkorb' der Freiheit beseitigt. Es fragt sich deshalb, ob der Socialismus die individuelle Freiheit der Bedarfsbestimmung aufhebt oder nicht. Hebt er sie auf, so ist er freiheitsfeindlich, aller Individualisation, daher aller Gesittung entgegen und ohne alle Aussicht, mit den unvertilgbarsten Trieben des Menschen jemals fertig zu werden."

[2] J. Stern (Thesen über den Socialismus S. 28) nennt jeden, der nicht an die Behauptung glaubt, der sociale Volksstaat gewähre allen den größten Comfort, einen „großen Philister". Nach ihm werden im Socialistenstaat „alle alles in Hülle und Fülle nach Herzenslust" haben.

[3] Unsere Ziele S. 30. [4] Ebend. S. 31.

in ihrer Ausgestaltung von den Bedarfsgütern ab. Neue Bedarfsgüter erfordern auch neue Productionsvorrichtungen. Soll es nun jedem überlassen bleiben, Gebrauchsgegenstände zu bestellen, welche neue Einrichtungen und mithin eine Vermehrung der Gesammtarbeit erheischen? Wenn aber die Gesammtheit oder ihre Vertreter erst entscheiden sollen, ob man den Wünschen der Gesellschaftsglieder nachkommen wolle oder nicht, so ist thatsächlich die Freiheit der Bedarfsbestimmung zum guten Theil beseitigt.

Schlimmer vielleicht als diese Freiheitsbeschränkung ist die jeder Familie — deren Dasein im Socialistenstaat wir inzwischen voraussetzen wollen — auferlegte Pflicht, alle ihre Bedürfnisse zum voraus bei den hierfür angestellten Beamten zur Anzeige zu bringen und einregistriren zu lassen. Damit man wisse, was und wie viel an Gebrauchsgütern hergestellt werden solle, und so den Plan der Nationalproduction entwerfen könne, muß feststehen, was jeder braucht oder haben will. Er oder sie oder alle beide müssen also bei dem Bedarfsbureau ihre großen und kleinen Anliegen zur Kenntniß der Beamten bringen, um dann zur bestimmten Zeit das Bestellte in den öffentlichen Vorrathskammern gegen Arbeitsscheine einzulösen.

Wir wollen ja, um den Socialisten nichts Lächerliches anzudichten, annehmen, daß von den gewöhnlichsten Gebrauchsgegenständen immer ein gewisser Vorrath vorhanden sei, so daß jeder ohne weiteres sie in öffentlichen Läden gegen Arbeitsscheine erhalten kann[1]. Aber das ließe sich doch nur in Bezug

[1] J. Stern, bei dem Naivetät und Keckheit im Behaupten um die Palme streiten, meint, einer Bedarfsbestimmung bedürfe es nicht, weil alles in Hülle und Fülle vorhanden sei. „Jedem, der sich ausweist, sein Arbeitsquantum verrichtet zu haben, steht das unbeschränkteste Recht auf jeden Consum in jedweder beliebigen Quantität zu. Er bezieht seine Kleidungsstücke aus den öffentlichen Magazinen, speist im Hotel, was ihm beliebt, oder wenn er es vorzieht, zu Hause in einer höchst comfortablen Privatwohnung, die mit den öffentlichen Hotels in Verbindung steht (Telephon, Rohrpost und wer weiß, was sonst noch erfunden wird), und woher er auf die bequemste Weise (durch die Rohrpost?) die Speisen bezieht, die er wünscht, oder er läßt sie sich zu Hause bereiten (von wem?) oder bereitet sie selbst" (Thesen über den Socialismus S. 12—13). Einem leichtgläubigen Socialisten mag allerdings beim Anblick dieses Bildes das Herz im Leibe lachen. Man denke sich doch, nach einer „minimalen" Arbeitszeit braucht er seinem Herzen nichts mehr zu versagen. Dicht vor ihm ganze Brunnen von Sect, Rüdesheimer, Münchener Hofbräu und Cognac, wo jeder nach Belieben, in „Hülle und Fülle" schöpfen kann. Daneben ganze Berge von Austern, Fasanen, Wildpret, die köstlichsten Südfrüchte. Mit Verachtung wird man auf die Zeit zurückschauen, wo man mit Schwarzbrod und Kartoffeln fürlieb nehmen mußte. Hat man sich satt gegessen, so geht man ins Theater oder ins Concert, macht eine Spazierfahrt u. s. f., bis man sich am Abend — der Erholung müde — auf das weiche Ruhebett schlafen legt! Stern hat nur eines vergessen zu sagen: wer denn alle diese schönen Dinge herbeischaffen und zubereiten, wer die socialistischen Herrschaften bedienen, ihnen die Theatervorstellung geben, das Pferd satteln und die comfortable Wohnung herrichten soll. Stern ist zwar ganz trunken von den Erfindungen der modernen Elektrotechnik Aber glaubt er denn wirklich, die Electricität werde schließlich den Socialisten die Speisen bereiten und serviren, die Wohnung herrichten oder gar Theatervorstellungen geben? Und dann: wo sollen all diese schönen Dinge in solcher Masse sich finden und herrichten lassen, daß jeder nach „minimaler" Arbeit seinen Wünschen freien Lauf gewähren kann? Man muß sich nur wundern, daß Stern all diese thörichten Träumereien noch mit solch überlegener Miene zu Markte bringt. Jeden, der ihm nicht

auf die gewöhnlichsten Gebrauchsgüter bewerkstelligen. Wenn nicht einmal die heutige Production, die den Bedürfnissen zuvorzukommen strebt, alle Bedarfsgegenstände allezeit und überall vorräthig zu halten vermag, so würde das in der socialistischen Gesellschaft noch viel weniger der Fall sein, oder sie müßte denn in den Fehler fallen, den ihre Anhänger der heutigen Gesellschaft vorwerfen, nämlich aufs Gerathewohl massenhaft alle Gebrauchswerthe herstellen und in den staatlichen oder communalen Vorrathskammern aufschichten lassen.

Es bleibt also dabei: jede Familie wird genöthigt sein, alle ihre großen und kleinen Bedarfsgegenstände — wenn wir allenfalls von den ganz allgemeinen und alltäglichen absehen — vor den Bedarfsbeamten zu Protokoll zu geben. Man glaube nicht, das sei eine geringe Last. Heute hat es jeder in seinem Belieben, alle seine Bedürfnisse entweder durch eigene Arbeit oder durch Kauf, bei wem, wann und wo er will, daheim oder draußen zu befriedigen. So ist ihm die Möglichkeit gegeben, das Innere seines Haushaltes neugierigen Blicken zu verbergen; denn auch die Kaufleute, Handwerker, Aerzte, Apotheker sind durch ihr Interesse zur Verschwiegenheit genöthigt. Im Socialistenstaat aber könnte jeder durch Einsicht in die Bedarfslisten jeder Familie in jeden Winkel, in den letzten Kochtopf hineinschauen. Denn einen eigenen, durch seine Interessen an Verschwiegenheit gebundenen Beamtenstand gibt es nicht mehr, und öffentliche Listen unterstehen der Aufsicht und Einsicht des souveränen Volkes.

Auch den Punkt dürfen wir nicht übersehen, welche riesige Schreiberarbeiten die Bedarfsbestimmung in einem ganzen umfangreichen Gemeinwesen erheischte. Die Socialisten berufen sich auf die heutigen Actiengesellschaften, Productivgenossenschaften, Staatsbetriebe, um darzuthun, wie leicht die Bedarfsbestimmung sei. Aber sie übersehen den ungeheuern Unterschied zwischen einer einzelnen, verhältnißmäßig kleinen und auf einen einheitlichen Zweck gerichteten Genossenschaft und einem ganzen öffentlichen Gemeinwesen von mehreren Millionen Angehöriger[1]. Wieviel Schreibereien nicht beispielsweise eine Volkszählung nöthig! Wieviel Arbeit kostet das jährliche Staatsbudget! Und doch, wie einfach liegen hier die Verhältnisse! Nun nehme man die tausend und abertausend großen und kleinen Gebrauchsgegenstände für das geistige und leibliche Leben: für Kleider, Nahrung, Wohnung, Unterhaltungs- und Bildungsmittel, Verkehrsmittel, nicht einer kleinen Genossenschaft, sondern eines nach Millionen zählenden Volkes. Denn niemand außer der Gesammtheit kann irgend etwas produciren und verkaufen. Wird das nicht erdrückende statistische Arbeiten erheischen mit einem Heer von statistischen Bureaubeamten? Werden sich nicht leicht die allergrößten Fehler einschleichen, welche vielleicht für die ganze Production und ein ganzes Volk verhängnißvoll sind? Und nun nehme man dazu, daß diese socialistischen Beamten durch kein Privatinteresse an die treue Verwaltung ihres Amtes gebunden sind: wird da ein statistisches Ergebniß zu stande kommen, das der Production zur sichern Grundlage dienen kann?

---

aufs Wort glaubt, nennt er einen bornirten Philister! Das ist jedenfalls die billigste Art der Beweisführung.

[1] Kautsky (Grundsätze und Forderungen der Socialdemokr. S. 26) bezeichnet als Ziel der Socialdemokratie „Vereinigung sämmtlicher Betriebe zu einem einzigen ungeheuern Staatsbetrieb".

III. Vertheilung der Arbeitskräfte.

Wir nehmen an, die Bedarfsbestimmung sei der Centralbehörde auf Grund der von allen Gemeinden oder Provinzen eingelaufenen Bedarfslisten gelungen. Nun handelt es sich darum, die Nationalarbeit zu organisiren oder die Production „für und durch die Gesellschaft" (Erfurter Programm), also planmäßig und einheitlich zu betreiben, oder wie Marx sich ausdrückt[1], die Arbeit „gesellschaftlich planmäßig zu vertheilen". Dazu ist vor allem die Vertheilung der Arbeitskräfte nöthig oder wenigstens die genaue Kenntniß der Zahl, Fähigkeit und Stärke der Arbeitskräfte, über die jede Gemeinde oder jeder Bezirk zu verfügen hat. Denn man kann unmöglich allen Provinzen oder Gemeinden dasselbe Arbeitspensum auferlegen ohne Rücksicht auf die verfügbaren Kräfte. Es ist allerdings nicht nothwendig, daß die Centralbehörde, der „Productionsrath", selbst die Arbeit an die Einzelnen vertheile. Das kann sie den Gemeinden überlassen. Wohl aber ist nothwendig, daß sie festsetze, was und wieviel die einzelnen Bezirke zu produciren und zu liefern haben, und das setzt die Kenntniß der vorhandenen Arbeitskräfte voraus. Wir wollen jedoch annehmen, zugleich mit den Bedarfslisten seien auch genaue statistische Angaben über die Zahl und Leistungsfähigkeit der Arbeitskräfte in den einzelnen Bezirken eingelaufen.

Da stehen wir aber schon wieder vor einer Schwierigkeit. Damit den Bezirken oder Gemeinden ihr Arbeitspensum zugetheilt werden könne, genügt nicht, daß die im Augenblick der Arbeitsvertheilung vorhandenen Kräfte bekannt seien, sondern es muß auch feststehen, daß sie wenigstens für einen bestimmten Zeitraum, etwa für ein Jahr, an Ort und Stelle bleiben. Es fragt sich also: soll die heutige Freizügigkeit bestehen bleiben oder nicht? Bebel[2] scheint zur erstern Annahme zu neigen. Allein wie kann denn bei einer beständig hin und her wogenden Bevölkerung von einer planmäßigen Organisation der Arbeit die Rede sein? Wie kann eine Gemeinde das bestimmte Maß von Erzeugnissen liefern, wenn vielleicht schon in Bälde ein großer Theil ihrer Arbeitskräfte in andere Gemeinden übersiedelt? Will man also eine planmäßige Güterhervorbringung, so muß man die Bevölkerung wenigstens zeitweilig an einen bestimmten Wohnsitz binden, so zwar, daß während dieser Zeit die Auswanderung in eine andere Gemeinde nur mit obrigkeitlicher Ermächtigung stattfinden darf.

Damit sind wir aber noch nicht am Ende der Schwierigkeit. Was wird geschehen, wenn der Zeitpunkt gekommen ist, wo die Uebersiedelung aus einer Gegend in eine andere gestattet wird? Denn wir wollen annehmen, daß man nicht gesetzlich oder von Obrigkeit wegen jedem seinen Aufenthaltsort anweist, sondern daß man hierin jedem freie Wahl läßt. Das ist ein wesentliches Erforderniß wahrer Freiheit.

Was würde also geschehen, wenn im Zukunftsstaat volle Freiheit der Wohnortsveränderung bestände? Wir fürchten, die Wander- und Vagabundirlust möchte eine Art epidemischer Krankheit werden. Heute werden wenigstens

---

[1] Sieh oben 131 Anm. und 174. [2] Die Frau S. 329—330.

die allermeisten nicht vollständig Besitzlosen durch ihr eigenstes Interesse für längere Zeit oder auch dauernd an einen bestimmten Wohnort gefesselt, und selbst der Besitzlose muß sich in der Wahl seines Aufenthaltsortes nach der Aussicht auf seinen Unterhalt richten. Diese Rücksichten fallen aber im Socialismus weg. Jeder Genosse weiß, daß er überall im weiten Vaterlande, im Norden wie im Süden, im Osten wie im Westen, gleichmäßig zu Hause ist, daß er überall allen anderen gleichberechtigt ist und Anspruch auf Anstellung und Unterhalt hat. Die Bauern in der Eifel oder auf der Rauhen Alp wissen, daß sie ebenso gut das Recht haben, am Rhein oder am Neckar zu wohnen. Warum soll der eine jahraus, jahrein auf der Lüneburger Heide oder auf dem Harz wohnen und arbeiten, während der andere an den reizenden Ufern des Rheins oder der Mosel sich aufhält? Warum soll der eine nicht ebenso gut als der andere ein „Städter" werden können und dem Stadtkinde die Freuden des Landlebens in der Eifel verschaffen?

Wird man vielleicht die Rücksicht auf Kinder oder Kranke anführen, um uns begreiflich zu machen, wie trotz allem die Seßhaftigkeit im Socialistenstaat bestehen könne? Allein die Sorge für Kinder und Kranke übernimmt ja überall der Staat, die kann also der Wanderlust kein Hemmniß bereiten. Oder wird man die Heimatsliebe der socialistischen Genossen betonen? Wir sagen Heimatsliebe; denn die Vaterlandsliebe im weitern Sinn, d. h. die Liebe zum weiten Vaterland, kann der Socialist überall gleichmäßig befriedigen. Sein Vaterland ist nicht die Gemeinde oder ein bestimmter Ort, sondern höchstens der ganze Staat. Jeder Socialist hat ja in jeder Gemeinde des großen Gemeinwesens dasselbe Recht, in der Geburtsgemeinde besitzt er nicht mehr Rechte als in jeder andern. Warum soll er also sich dauernd zu seinem Geburtsort hingezogen fühlen? Die Grundlage der Liebe zur heimischen Erde ist das Eigenthumsrecht. Bei einem besitzlosen Bettler ist die Liebe zum heimatlichen Boden nicht weit her, sie reicht nicht weiter als das Versorgungs- oder Unterstützungsrecht. Erst wenn eine Familie lange an demselben Orte gewohnt und gearbeitet hat, wenn sie dort ihre kleine Geschichte besitzt, wenn sich zahlreiche freundnachbarliche und verwandtschaftliche Beziehungen gebildet, entsteht die Liebe zur engern Heimat. Alles das setzt aber das Privateigenthum, und zwar durchschnittlich das Grundeigenthum, wenigstens den Besitz eines Hauses oder kleinen Anwesens, eines eigenen „Daches" voraus. Diese Grundlagen fehlen aber im Socialismus, wo jeder Fußbreit Erde allen Staatsangehörigen gleichmäßig angehört. Es befremdet uns deshalb gar nicht, daß socialistische Stimmen schon wiederholt die Vaterlandsliebe als „Vorurtheil", ja geradezu als „Unsinn" bezeichnet haben[1].

[1] „Verflucht sei das sogenannte Vaterland!" heißt es beispielsweise in einem socialistischen Manifest. S. R. Meyer, Der Emancipationskampf des vierten Standes II, 116. Marx und Engels schrieben schon im Jahre 1848 im „Manifest der communistischen Partei": „Den Communisten ist vorgeworfen worden, sie wollten das Vaterland, die Nationalität abschaffen. Die Arbeiter haben kein Vaterland. Man kann ihnen nicht nehmen, was sie nicht haben."

IV. Vertheilung der Arbeit; Berufswahl.

[illegible] ein Hauptprophet des Socialismus, nennt den Uebe[illegible] der kapitalistischen Production in die „planmäßige, be[illegible] Arbeiten im Communismus den „Sprung der Mensch[illegible] der Nothwendigkeit in das Reich der F[illegible] Sehen wir einmal zu, wie es mit diesem „Sprung in das [illegible] Freiheit" beschaffen sei.

[illegible] Gemeinde oder vielmehr den vom Volke gewählten Vorstehern [illegible] od. das von der Centralbehörde bestimmte Arbeitspensu[illegible] [illegible] Arbeiter oder Arbeiterinnen zu vertheilen. Sie hat festzus[illegible] [illegible] dem Landbau, der Industrie, dem Bergbau, der Vertheilung [illegible] der Besorgung der Verkehrsmittel u. s. w. zuwenden soll. [illegible] [illegible] die Gemeindebehörde unmittelbar selbst die Stellung beze[illegible] [illegible] oder Einzelne innerhalb eines Productionszweiges einnehmen soll, ob[illegible] [illegible] der Vertheilung den für diesen Productionszweig bestimmten Genossen [illegible] [illegible] will. Immerhin hat sie zu bestimmen, wer sich den verschiedenen [illegible] zuwenden soll. Hierbei wird selbstverständlich wieder vo[illegible] [illegible] daß die Productionsvorstände über eine seßhafte Bevölkerung zu [illegible] haben.

Aber läßt sich die Vertheilung der verschiedenartigen Arbeiten vielleicht a[illegible] [illegible] Neigungen? Nicht wenige socialistische Schwärmer wollen die Wahl de[illegible] [illegible] dem Belieben eines jeden anheimstellen. So früher Ch. Fou[illegible] und neuestens A. Bebel[2], Stern[3] und Köhler[4]. „Der Einzelne", [illegible] entscheidet selbst, in welcher Thätigkeit er sich beschäftigen will [illegible] Zahl der verschiedensten Arbeitsgebiete trägt den verschiedensten Wü[illegible] [illegible] . . . Die einzelnen Arbeitszweige und Abtheilungen wählen [illegible] welche die Leitung zu übernehmen haben. Das sind keine Zuchtme[illegible] [illegible] der heutigen Arbeitsinspectoren, Werkführer, sondern einfache [illegible] welche die ihnen übertragene verwaltende Function an Stelle [illegible] ausüben." Je nach Wunsch kann die socialistische Gesell[illegible] [illegible] eine Jahreszeit mehr sich auf ländliche, die andere mehr sich auf indust[illegible] [illegible] werfen"[5]. Nicht nur in Bezug auf gewerbliche, sondern auch [illegible] und künstlerische Ausbildung ist jedem Gelegenheit zu pass[illegible] [illegible] gegeben[6].

Eine Gegenfrage sei uns erlaubt. Wie kann noch von einer „einh[illegible] [illegible] planmäßigen Regelung der Arbeit" die Rede sein, [illegible] [illegible] thun kann, was er will? Da kommen die Socialisten und kl[illegible] [illegible] die „Productionsanarchie" und wollen doch schließlich diese Anarchie [illegible] erheben!

[1] Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft S. 76. [2] Kautsky (Karl Marx' ökonomische Lehren. Stuttgart 1890. S. 259) hat sich [illegible] angeeignet.
[3] Die Frau S. 288 und 279. [3] Thesen über den Socialismus S. 37 ff.
[4] Der socialdemokratische Staat. Nürnberg 1891. S. 61.
[5] Die Frau S. 330. [6] A. a. O. S. 280.

Oder glauben sie im Ernst, es genüge, einen Productionsplan zu entwerfen und bekannt zu machen, und dann würden ohne weiteres die nach Tausenden, ja Millionen zählenden Genossen sich aus eigenen Stücken so nach Ort, Zeit und Beschäftigungsart vertheilen, wie es der Productionsplan fordert? Das sind unmögliche Träumereien! Ueberläßt man die Wahl den Einzelnen, so wird alles den leichteren, angenehmeren, ehrenvolleren Beschäftigungen zuströmen. Die Gewerbthätigkeiten sind nun einmal sehr ungleich, und auch der Socialismus kann an dieser Ungleichheit nichts ändern. „Ordner" zu sein oder Mitglied des Productionsrathes ist eine leichtere Sache als die eines Maschinenheizers oder Hauers in einem Bergwerk oder als Arbeiter in einer chemischen Fabrik in glühend heißer Temperatur und in einer mit schädlichen Stoffen geschwängerten Luft und noch angenehmer als die widerlichen Arbeiten der Straßen- und Cloakenreinigung. Die Socialisten mögen noch so viel Druckerschwärze verbrauchen, die Thatsache werden sie nicht aus der Welt schaffen, daß viele Beschäftigungen lästig, beschwerlich und gefahrvoll sind und den Menschen Ueberwindung kosten. Wenn man die Wahl den Einzelnen überläßt, so werden sich ohne Zweifel für derartige Arbeiten nicht ausreichende Kräfte finden [1].

Um Ausflüchte ist Bebel nicht verlegen. Er meint, Straßenreinigen, Waschen und andere unangenehme Arbeiten könnten in der socialistischen Gesellschaft durch rein mechanische Vorrichtungen besorgt werden, so daß sie aufhören würden, widerwärtig zu sein [2]. Allein wenn wir auch in dieser Beziehung die allergrößten Zugeständnisse machen wollten: zu glauben, alles Unangenehme werde sich durch Maschinen besorgen lassen, ist kindlich naiv. Es wird immer sehr viele unangenehme Arbeiten geben, die nur durch persönliche Leistung sich erledigen lassen. Außerdem müssen die Maschinen besorgt und geleitet werden. Oder glaubt Bebel wirklich, die Socialisten würden es einst in der technischen Vervollkommnung so weit bringen, daß man die Maschinen bloß in die Schächte hineinzujagen braucht, um sie bald mit Kohlen beladen wiederkommen zu sehen? Die bisherige Erfahrung lehrt, daß mit dem Fortschritt des Wirthschaftslebens die widrigen Beschäftigungen eher zu- als abnehmen. Lassen sich heute einige unangenehme Arbeiten durch Maschinen besorgen, so sind dafür andere noch unangenehmere aufgekommen. Man denke nur an so viele chemische Fabriken, die zuweilen eine ganze Gegend verpesten [3].

---

[1] Marx, der sich in Bezug auf seine Zukunftspläne nur selten aus dem Halbdunkel verschwommener Redensarten herauswagt, behauptet, in der „höhern Phase" des Communismus werde die Gesellschaft auf die Fahne schreiben: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!" „Jeder nach seinen Fähigkeiten" soll wohl heißen, jeder werde seinen Fähigkeiten entsprechend der Gesammtheit dienen. Aber wer entscheidet über die Fähigkeiten eines jeden? Soll man das Urtheil über seine Befähigung und die Wahl der Beschäftigung dem Einzelnen überlassen? Dann wird die Anarchie herrschen. Soll darüber eine Commission oder sonst jemand entscheiden? Dann haben wir die schlimmste Sklaverei. Aus diesem Entweder — Oder kommt der Socialismus nicht heraus.

[2] Aehnlich Stern, Thesen S. 38.

[3] Merkwürdig ist, daß Bebel zur selben Zeit, wo er uns das Verschwinden der unangenehmen Arbeiten verheißt, ausführlich schildert, mit welch gewissenhafter Sorgfalt man in der socialistischen Gesellschaft alle Arten von Auswürfen verwerthen werde!

Wer also nicht annehmen will, im Zukunftsstaat werde Selbstlosigkeit, Selbstverläugnung, Liebe zur Zurücksetzung und Beschwerde allgemein werden, dem wird nichts übrig bleiben als zuzugeben, daß schließlich obrigkeitliches Commando oder der unabänderliche Beschluß der Volksmehrheit für Besetzung der unangenehmen und niedrigen Stellen sorgen muß. Damit ist aber die Freiheit der Berufswahl beseitigt und der Unzufriedenheit und Klage eine reiche Quelle geöffnet. Wir dürfen nicht vergessen, daß „alle Klassenunterschiede abgeschafft werden", daß volle „Gleichberechtigung" und „Gleichheit der Existenzbedingungen" herrschen soll. Ist es mit dieser Gleichheit verträglich, daß man durch Mehrheitsbeschluß die einen zu niedrigeren und beschwerlicheren Arbeiten zwinge als die anderen?

V. Einige unmögliche Auswege.

Die Freiheit in der Berufswahl ist ein so wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Freiheit, daß ohne sie das Leben zur Sklaverei wird. Begreiflich deshalb, daß die Socialisten und ihre Gönner sich um Mittel umgesehen haben, um ihr trotz aller planmäßigen Regelung der nationalen Arbeit ein Plätzchen im socialistischen System zu verschaffen.

Schäffle glaubt, durch ein „Regulirungssystem" ließe sich die Freiheit der Berufswahl mit der öffentlichen Organisation der Arbeit vereinigen. Eigens zu diesem Zweck eingesetzte Berufsämter könnten durch Herabsetzung der Besoldung den übermäßigen Zubrang zu gewissen Berufen hemmen und durch entsprechende Gehaltserhöhung auf solche Berufszweige ablenken, bei denen Arbeitermangel herrscht. Der Vorschlag paßt jedoch nicht in das socialistische System; denn er setzt voraus, „Berufsämter" könnten nach Gutdünken die Besoldung der Arbeit hinauf- oder herabsetzen, soweit dies der Organisation der Arbeit diene. Damit wäre aber die socialistische „Werththeorie" über den Haufen gestoßen; denn der Werth der Producte hinge nicht mehr von der nöthigen Arbeitszeit ab, sondern von äußeren Umständen: von der größern Nachfrage oder dem größern gesellschaftlichen Bedürfniß. Werden es sich sodann die Arbeiter gutmüthig gefallen lassen, daß man ihnen plötzlich den Sold verringere, etwa weil in einem andern Berufszweige Mangel an Arbeitskräften eingetreten ist? Dieses Auskunftsmittel hätte endlich zur Folge, daß die niedrigeren und unangenehmeren Beschäftigungen, bei denen meistens am wenigsten geistige Arbeit erforderlich ist, die bestbesoldeten wären und die Besoldung in dem Maße abnähme, als die Arbeit an Ansehnlichkeit und Geistigkeit zunimmt; denn naturgemäß wird der Zubrang zu den höheren und angenehmeren Arbeiten immer stärker bleiben. Ein solches Verfahren wäre aber nicht nur an sich unbillig, sondern würde auch jeden Trieb nach höherer Bildung, nach Emporsteigen in der Gesellschaft im Keime ersticken.

Der Amerikaner E. Bellamy, der es unternommen hat, in einem Roman[1] den socialistischen Zukunftsstaat auszumalen und als möglich hinzustellen, will der Schwierigkeit der richtigen Berufsvertheilung durch eine Regulirung der

[1] Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf 1887; herausgegeben von G. v. Gizycki. Leipzig, Reclam.

Arbeitszeit begegnen. Ist die Zahl der Bewerber für einen Beruf zu groß, für einen andern zu gering, so wird die Arbeitszeit von der „Regierung" für den erstern verlängert und für den letztern verkürzt. „Thatsächlich reicht natürlich eine mäßige Herabsetzung der Arbeitszeit oder die Gewährung anderer Vorzüge hin, die nöthigen Freiwilligen für irgend eine der Menschheit nothwendige Verrichtung zu sichern." Sollten sich trotzdem keine Bewerber finden, so braucht die Verwaltung nur zu erklären, dieselbe sei ein „besonderes Wagniß, und diejenigen, welche sie übernähmen, seien der Dankbarkeit der Nation besonders würdig, um von Freiwilligen überlaufen zu werden (!). Unsere jungen Leute sind sehr ehrgeizig und lassen sich eine solche Gelegenheit nicht leicht entgehen". Wird der Zudrang zu einem Gewerbe zu groß, so sollen diejenigen unter den Bewerbern ausgewählt werden, welche sich die meisten Kenntnisse darin erworben haben [1].

Wir geben diese Stelle, weil sie charakteristisch ist für die Behandlungsweise Bellamy's. Er träumt sich Menschen zusammen, die fast allen Leidenschaften und Armseligkeiten der heutigen Adamskinder entrückt sind und von Eifer und Hingebung für das Gemeinwohl brennen. Sind das etwa die wirklichen Menschen, die wir vor uns sehen? Bellamy selbst widerlegt diese Ansicht, indem er in grellen Farben die gemeine, rücksichtslose Selbstsucht der heutigen Menschheit schildert. Man muß mit den Menschen rechnen, wie sie nun einmal sind und bleiben werden, und für diese ist das Regulirungssystem Bellamy's unbrauchbar. Oder glaubt Bellamy wirklich, die in einem Berufe seit längerer Zeit Beschäftigten würden es sich ruhig gefallen lassen, daß man die Arbeitszeit immer mehr verlängerte, weil sich zu viele Bewerber für denselben melden? Wird sich eine solche für verschiedene Gewerbe verschiedene Arbeitszeit zur Zufriedenheit aller von der Regierung festsetzen lassen? Der Zudrang zu den Gewerben ist nicht etwas Unveränderliches, sondern ändert sich je nach der wankelmüthigen Neigung der Menschen oder nach Zeit und Umständen. Für ein ganzes Reich immer durch Bestimmung der Arbeitszeit die Zahl der Bewerber dem Bedürfniß entsprechend reguliren, ohne schwere Mißgriffe zu thun und Unzufriedenheit zu wecken, ist nicht möglich. Diese Maßregel hätte auch zur nothwendigen Folge, daß man die Zahl der in den niedrigsten und beschwerlichsten Arbeiten Beschäftigten vervielfältigen müßte.

Nehmen wir nur die Sache concret. Bergwerksarbeit ist viel lästiger, unangenehmer und gefährlicher als etwa die Beschäftigung eines Kunstgärtners, eines Aufsehers, Künstlers u. s. w. Um genügende Bewerber zu finden, müßte man also die Arbeitszeit für die Bergleute recht gering ansetzen. Was folgt daraus? Daß man auch die Zahl der Bergleute bedeutend vermehren muß, wenn man die nöthigen Rohstoffe, z. B. Steinkohlen, zu Tage fördern will. Das von den Bergwerksarbeitern Gesagte gilt in gleicher Weise von allen niedrigen und unangenehmen Arbeiten, z. B. den Verrichtungen des Straßenreinigens, der Stallknechte, Steinklopfer, Kaminfeger u. dgl. Für alle diese niedrigsten Gewerbe müßte man die Zahl der Angestellten bedeutend vermehren, um den Ausfall an Arbeitszeit durch die Zahl der Arbeiter zu decken. So

[1] Ein Rückblick ꝛc. S. 55.

würden also die Arbeitskräfte den höheren und geistigeren Beschäftigungen entzogen, und die ganze Gesellschaft erhielte einen beständigen Druck nach unten. Je niedriger und unangenehmer ein Gewerbe wäre, um so mehr Arbeitskräfte würde es beschäftigen. Hierzu kommt noch, daß nach Bellamy alle den gleichen Antheil am Nationalproduct haben sollen; ein Pferdeknecht z. B. erhält bei geringer Arbeitszeit gerade soviel als ein Künstler oder Gelehrter oder Arzt, der vielleicht doppelt so lang arbeiten muß!

Bebel glaubt einen andern Ausweg gefunden zu haben. Er hofft zwar zunächst das allermeiste von dem Gemeinsinn der Arbeiter, die sofort freiwillig in die etwa entstehenden Lücken eintreten werden, sobald sie die Ordner dahin „dirigiren". Reicht dieses Mittel nicht aus, so müssen alle der Reihe nach die unangenehmen Arbeiten übernehmen: „Da gibt es keine falsche Scham und keine blödsinnige Verachtung nützlicher Arbeit." [1] Ja noch mehr: er meint, die hohe Ausbildung in der Zukunftsgesellschaft werde es ermöglichen, daß schließlich jeder Arbeiter der Reihe nach alle Functionen übernehmen könne. „Es ist also nicht ausgeschlossen, daß bei vorgeschrittenerer Organisation und bei höherer Durchbildung aller Glieder diese Functionen einfachhin alternirende werden, die in gewissen Zwischenräumen nach einem bestimmten Turnus alle Betheiligten ohne Unterschied des Geschlechts übernehmen." [2] Bebel behauptet dies zunächst nur von den Functionen innerhalb eines Productionszweiges. Allein später gibt er dieser Behauptung eine viel weitere Ausdehnung. In der socialistischen Gesellschaft wird man dem Abwechselungsbedürfniß die größte Rechnung tragen können, weil jeder Gelegenheit hat, sich in allen Gewerben auszubilden. „Für größere Handfertigkeiten und kunstgewerbliche Uebungen bleibt Zeit in Menge. Große, mit allem Comfort, technisch aufs vollendetste eingerichtete Lehrwerkstätten erleichtern Jungen und Alten die Erlernung jeder Thätigkeit, führen sie spielend in dieselbe ein. Chemische, physikalische Laboratorien, entsprechend allen Anforderungen an den Stand dieser Wissenschaften, sind vorhanden, nicht minder Lehrkräfte in Hülle und Fülle. Jetzt erst wird man gewahr werden, welch eine Welt von Trieben und Fähigkeiten das kapitalistische Productionssystem unterdrückte oder nur verunstaltet zur Entwicklung kommen ließ." [3]

Diese Ausführungen sind ganz folgerichtig, aber sie zeigen auch das Unvernünftige des Socialismus. Also für alle unangenehmen Beschäftigungen, für die sich nicht freiwillig Arbeiter melden, wird einfach der Reihe nach jeder Genosse sich hergeben müssen! Jeder muß, wenn die Reihe an ihn kommt, Straßenreiniger, Kaminfeger, Stallknecht u. s. w. werden.

Denken wir uns die Herren Bebel und Liebknecht, die „ohne falsche Scham" der Reihe nach alle unangenehmen Beschäftigungen übernehmen müssen, für die sich keine freiwilligen Bewerber finden. Kann man in einem solchen Zwangssystem noch von Freiheit reden?

Wenn nun gar Bebel der Ansicht ist, in der zukünftigen Gesellschaft werde die Erziehung und technische Ausbildung jeden zu allen Functionen und Gewerben befähigen, so verdient das gar keine ernstliche Widerlegung. Man vergegenwärtige sich nur, was das heißen will: jeder übernimmt der Reihe nach

[1] Die Frau S. 288. [2] A. a. O. S. 269. [3] Ebend. S. 280.

alle gesellschaftlichen Functionen, z. B. in einer Fabrik: Director, Werkführer, Maschinenheizer, Buchführer, einfacher Arbeiter oder Handlanger; dann wendet er sich einem andern Gewerbe zu, wird Redacteur, Setzer, Telegraphist, Maler, Architekt, Schauspieler, Landwirth, Kunstgärtner, Astronom, Professor, Chemiker, Apotheker u. s. w. Kann da etwas Gründliches herauskommen?

So absurd die Annahme ist, es werde einst gelingen, die Arbeiter durch allseitige Entwicklung zu allen gesellschaftlichen Verrichtungen zu befähigen, so hat sie auch an Marx einen Vertreter gefunden. Er meint, „in einer höhern Phase der communistischen Gesellschaft" werde „die knechtende Unterjochung der Individuen unter die Theilung der Arbeit und damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit" verschwinden[1]. Damit kann nicht gemeint sein, daß die körperlichen und geistigen Arbeiten in sich gleich würden, was doch gar zu widersinnig wäre. Der Sinn der Behauptung ist vielmehr, die communistische Entwicklung werde immer mehr jeden Arbeiter sowohl zu allen geistigen als körperlichen Verrichtungen befähigen und so den Unterschied zwischen Hand- und Kopfarbeitern beseitigen. Auch im „Kapital"[2] sucht Marx darzuthun, daß die moderne Entwicklung immer mehr das „Theilindividuum" durch das „total entwickelte Individuum" zu ersetzen und dem Arbeiter „absolute Disponibilität", d. h. Verwendbarkeit zu allen Verrichtungen zu verleihen strebe.

Wenn Marx nichts behaupten wollte, als daß es gelingen möge, einen Arbeiter zu sehr verschiedenen, rein mechanischen Verrichtungen zu befähigen, so wollen wir das allenfalls zugeben; aber behaupten, einst werde jeder auch in höheren, vorzugsweise geistigen Kenntnissen und Fertigkeiten ein „total entwickeltes Individuum" sein oder „absolute Disponibilität" haben — gehört in das Kapitel der Münchhausiaden. Marx beruft sich zwar auf die gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze und ist so vorsichtig, diese allseitige Ausbildung des Individuums erst für eine „höhere Phase der communistischen Gesellschaft" in Aussicht zu stellen. Aber dieses In-die-Ferne-rücken hilft hier nichts. Man mag sich den Menschen noch so entwickelt denken, er ist und bleibt ein sehr beschränktes Wesen, und je mehr sich der Kreis der menschlichen Fertigkeiten und Kenntnisse erweitert, um so weniger vermag ein Einzelner sich in allem auszubilden. Gerade darauf beruht das Gesetz, daß die Arbeitstheilung um so größer wird, je mehr die Gesellschaft in der Cultur voranschreitet. Es gab eine Zeit, wo einer in fast allen bekannten Wissenschaften wohl bewandert sein konnte; heute ist so etwas eine Unmöglichkeit. Diese Unmöglichkeit wird mit dem Culturfortschritt immer größer. Wenn die Entwicklung bisher in dieser Richtung vor sich ging: wie sollen wir da erwarten, im socialistischen Zukunftsstaat werde dieselbe die gerade entgegengesetzte Richtung einschlagen? Also behaupten, man werde einst alle in allem ausbilden können, ist — man verzeihe uns den Ausdruck — eine socialistische Windbeutelei.

Selbst dem Prof. Paulsen, der dem Socialismus großes Wohlwollen entgegenbringt, wird diese Gleichheitsmacherei im Zukunftsstaat doch gar zu arg. Er schreibt[3]:

---

[1] Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms a. a. O. S. 567.
[2] S. 453 (4. Aufl.). [3] System der Ethik S. 738.

„Also in Zukunft wird ein und derselbe Mann heute Briefe und Pakete austragen, morgen die Bureaugeschäfte eines Postamtes führen, übermorgen als Generalpostmeister — doch wozu Titel? —, also schlechtweg die Geschäfte übernehmen, die heutzutage der Leiter des Reichspostamts in der Hand hat, Vorlagen für Weltpostcongresse vorbereiten u. s. w., um endlich am vierten Tage zum Schalter zurückzukehren und am fünften wieder Briefe auszutragen, diesmal aber nicht in Berlin, sondern in Stallupönen; denn es ist doch billig, daß auch die Annehmlichkeiten der Hauptstadt jedem der Reihe nach zu gute kommen. Und ebenso wäre es im Eisenbahnwesen, ebenso im Berg- und Hüttenwesen oder in einer Maschinenfabrik zu halten; einen Tag über oder unter der Erde Kohlen schippen, Eisen hämmern, Billets coupiren, den andern die Feder führen, Rechnungen machen, chemische Versuche anstellen, Zeichnungen zu Maschinen machen, allgemeine Anordnungen über Umfang und Art des Betriebs erlassen u. s. f. Und nicht anders wäre es auf einem Schiffe zu halten: der Posten des Kapitäns käme der Reihe nach an alle, ebenso der des Steuermanns, des Maschinenmeisters, des Kochs u. s. w. Und nicht minder gingen natürlich die staatlichen Functionen in der Reihe um: jeder würde nach der Ordnung Gesetzgeber und Richter und Feldherr und Polizeihauptmann — doch ich vergesse, wo wir uns befinden: im Zukunftsstaat, wo es keine Kriege mehr geben wird und keine Diebe und keine Fälscher und keine Faulenzer und Landstreicher, wo also auch keine Richter und keine Soldaten mehr nöthig sein werden und keine Gesetze und kein Staat überhaupt, im Lande Utopien, wo die Wölfe auf der Weide mit den Lämmern spielen und Gras fressen, wo der Ocean mit Limonade gefüllt ist und treue Walfische die Schiffe ziehen, wo Neid, Haß, Herrschsucht, Ehrgeiz, Trägheit, Thorheit, Eitelkeit nicht mehr sein wird, wo es nur noch Weise und Gute gibt, im tausendjährigen Reich, für das ausführliche Ordnungen und Gesetze zu entwerfen denn in der That nicht eben nothwendig scheint. Und so löst sich auch hier alles in Wohlgefallen auf. Oder verdient etwa der Gedanke, daß die ‚Ordner' der gemeinschaftlichen Thätigkeit durch Wahl, ‚wie es das Bedürfniß und die Stimmung der Wählenden mit sich bringt', ernannt und entlassen werden sollen, ernst genommen zu werden? Es mag ein jeder die Folgen sich selber ausmalen, die entstehen würden, wenn dies Princip in der ganzen Gesellschaft durchgeführt würde: die Parteiungen, die Kämpfe, die Ränke, die Listen, die Beredsamkeit, welche in jedem kleinsten Kreis selbst dann entstehen würden, wenn es gar keine Verschiedenheit der materiellen Interessen und keinen bösen Willen gäbe, aus der bloßen Verschiedenheit der Ansichten über das Zweckmäßige, Nützliche und Mögliche."

VI. Widerlegung einer Einwendung.

Wenn man den Socialisten vorwirft, daß sie schließlich die Einzelnen kraft obrigkeitlichen Commandos dorthin werden „dirigiren" müssen, wo das Gemeinwohl Arbeitskräfte erheischt, und dadurch die Berufsfreiheit aufheben, so sind sie gleich mit dem Einwurf zur Hand, auch heute herrsche ja keine Freiheit in der Berufswahl; die meisten seien durch die Noth gezwungen, den ersten besten Beruf zu ergreifen, der sich ihnen darbietet. Doch diese Einwendung ist einseitig und übertrieben. Daß die „meisten" nicht frei seien in der Berufswahl, ist unwahr. Die große Masse der Bevölkerung hat unstreitig einen großen Spielraum in der Berufswahl. Es gibt verhältnißmäßig wenige, die nicht beim Verlassen der Volksschulen eine ganze Reihe von Berufen vor sich offen sehen. Eine völlig unumschränkte Freiheit wird es nie geben und hat es auch nie gegeben. Sie liegt auch gar nicht im Interesse der Gesellschaft,

zu deren Vortheil es eher gereicht, wenn die Berufsstände eine gewisse Dauer und Festigkeit besitzen und sich aus den eigenen Reihen fortwährend ergänzen. Eine Familie, in der ein Beruf schon seit Geschlechtern überliefert ist, hat durchschnittlich in sittlicher und technischer Beziehung große Vorzüge vor einer andern, die in demselben Berufe ein Neuling ist.

Daß es daneben heute auch manche Fälle gibt, wo infolge übergroßer Armuth die Berufswahl nahezu illusorisch wird, geben wir gerne zu. Das rührt aber von der heutigen unumschränkten Concurrenz und der damit zusammenhängenden Desorganisation der unteren Stände her, die wir in keiner Weise vertheidigen. Daraus läßt sich also kein Kapital schlagen zu Gunsten des Socialismus.

Endlich — und das ist der entscheidendste Punkt — ist der Zwang in der heutigen Gesellschaft ein bloß moralischer, von der Willkür anderer unabhängiger, während er im Socialismus die Gestalt eines obrigkeitlichen Commandos annimmt. Heute ist es das allereigenste Interesse, das jeden nöthigt, einen Beruf zu ergreifen und sich dafür auszubilden. Auf Grund dieses moralischen Zwanges vollzieht sich die Vertheilung der Berufe ohne Befehl und Gesetz. Selbst die niedrigsten und abstoßendsten Beschäftigungen finden durchschnittlich genügende Bewerber, und nach getroffener Wahl gibt sich im allgemeinen jeder zufrieden, solange er in seinem Beruf ein genügendes und sicheres Auskommen findet. Die heute in den Arbeiterkreisen vielfach herrschende Unzufriedenheit gilt nicht dem Berufe selbst, sondern der ungenügenden Belohnung, der übermäßigen Anstrengung. Man suche ihre Lage zu bessern, und die Zufriedenheit mit ihrem Berufe wird bald wiederkehren, soweit nicht doctrinäre socialistische Verhetzungen sie daran hindern. Allerdings, wenn man den Arbeitern die Idee beigebracht hat, daß alle Menschen die gleichen Rechte und die gleichen Existenzbedingungen haben sollen, dann wird es unmöglich, sie mit ihrem Stande auszusöhnen; aber gerade an diesem Gleichheitsfanatismus muß auch der Socialismus zu Grunde gehen, weil er etwas vollständig Unmögliches verspricht.

VII. Unmöglichkeit der staatlichen Organisation aller Arbeiten.

Ein weiterer Fehler im socialistischen System ist die stillschweigende Voraussetzung, alle gesellschaftlichen Dienste und Leistungen ließen sich als Theile einem öffentlich geregelten Arbeitssystem einfügen. Diese Voraussetzung ist irrig. Es wird immer eine große Zahl von persönlichen Dienstleistungen geben, die sich ihrer Natur nach nicht staatlich centralisiren lassen, wenn man nicht ein förmliches Kasernenregiment einführen will, so z. B. alle Dienste, welche die unmittelbare Pflege des Leibes betreffen in Bezug auf Kost, Kleidung, Reinlichkeit, Küchen- und Hausdienst, Wäsche, Ausbesserungsarbeiten u. dgl. Soll jeder seinen Rock zu einem „öffentlichen" Schneider bringen? Soll jeder sich bei staatlich angestellten Barbieren und Friseuren zur Toilette melden? Sollen öffentliche Waschstuben und Bügelanstalten eingerichtet werden? Denn wir dürfen nicht vergessen, daß das Dienstbotenverhältniß, wie überhaupt das ganze Lohnsystem, vom Socialismus grundsätzlich verurtheilt wird. Und wenn nun gar in einer Familie die Frau krank oder sonst arbeitsunfähig geworden oder

gestorben ist? Oder meinen die Socialisten, derartige persönliche Dienstleistungen ließen sich im Zukunftsstaat durch Automaten besorgen?

Gegen diese Einwendung hat man schon auf die heutigen Gasthöfe und Wirthschaften hingewiesen, wo alle zu jeder Zeit nach Wunsch bedient werden und ihrem Herzen nichts zu versagen brauchen. Warum ließe sich nicht auch in der socialistischen Gesellschaft durch öffentliche Küchen- und Speiseanstalten, durch öffentliche Wäschereien und Werkstätten in großem Stile für alle derartigen persönlichen Bedürfnisse sorgen? Allein um von den auflösenden Wirkungen zu schweigen, welche solche öffentliche Mahlzeiten und Aehnliches auf das Familienleben ausüben würden: wäre das nicht eine wahre Knechtschaft, alle in Bezug auf die Befriedigung ihrer persönlichen Bedürfnisse von öffentlichen Anstalten abhängig zu machen? Dann möchten wir auch sehr bezweifeln, daß derartige öffentliche Speise- und Waschanstalten zur allgemeinen Zufriedenheit ausfielen. Die heutigen Anstalten dieser Art beruhen auf einem ganz andern Princip. Es sind Privatunternehmungen, bei denen der Eigenthümer oder Unternehmer das größte Interesse daran hat, seine Gäste anzulocken und nach Möglichkeit in jeder Weise zufriedenzustellen. Denn sind diese unzufrieden mit der Gattung und dem Preise des Gelieferten, so verliert er seine Kunden. Er hat eben Mitbewerber, die auch ihrerseits alles aufbieten, um Kunden anzulocken.

Die socialistischen Speiseanstalten dagegen wären öffentliche Einrichtungen, die von Beamten besorgt würden, ihren Bedarf nur aus den öffentlichen Vorrathskammern beziehen könnten und keine Mitbewerber zu fürchten hätten. Würden diese vom Gemeinwesen bestellten Köche, Kellermeister, Kellner und wie sie alle heißen, so unermüdlich beflissen sein, ihre Gäste zufriedenzustellen, wie dies in den heutigen Privatanstalten der Fall ist? Das möchten wir sehr bezweifeln. Der „Genosse" Koch oder Kellner steht seinen Gästen ebenbürtig gegenüber, und wenn sie mit seinen Leistungen nicht zufrieden sind, so hat er dabei gar nichts zu verlieren. Diese socialistischen Anstalten würden, fürchten wir, noch weit, weit hinter unseren Militärküchen zurückbleiben. Und nun denke man sich gar, daß alle Angestellten der Reihe nach ihre Functionen wechseln und keine ordentlich verstehen: derselbe, der heute Koch ist, soll morgen Kellner, übermorgen Wasserträger, einen Tag später „Waschfrau", dann Kellermeister sein, endlich wieder für einen Tag lang Koch werden, solange ihn überhaupt die eigene Lust oder die öffentliche Leitung in dieser Anstalt festhält! Doch genug der Tollheiten.

Dem Scharfsinn Schäffle's ist die obige Schwierigkeit nicht entgangen. Indessen meint er, die Socialisten könnten derartige persönliche Dienstleistungen Privatunternehmern überlassen. Doch das wäre wieder eine Bresche in die Grundsätze des Socialismus. Dieser will das Lohnverhältniß in jeder Form beseitigen. Wenn man aber persönliche Dienstleistungen Privatunternehmern überläßt, muß man z. B. das Dienstbotenverhältniß gestatten. Es würden ferner nicht wenige Kräfte der eigentlichen nationalen Production entzogen. Denn man könnte doch von denen, welche sich derartigen Privatunternehmungen widmeten, nicht verlangen, sich zugleich an der öffentlichen Production zu betheiligen. Auch die Gleichheit der Existenzbedingungen käme in Gefahr, wenn man einmal Privatunternehmungen zuläßt. Es

könnte jemand durch Geschicklichkeit, günstige Umstände oder eine Erfindung sich ein riesiges Einkommen verschaffen, während ein anderer Privatunternehmer gänzlich verarmte, wenn er nicht vorzöge, wieder in die Reihen der öffentlichen Arbeiter einzutreten. In anderen Stellen sagt übrigens Schäffle selbst, Privatunternehmungen seien im Socialismus ausgeschlossen [1], und diejenigen, welche nicht unmittelbar productiv thätig wären, wie Künstler, würden öffentliche Besoldung erhalten. Man kann freilich zugeben, daß derartige Einkommen aus persönlichen Dienstleistungen nie den Umfang der heutigen Kapitaleinkommen erreichen würden, aber immerhin wäre der allgemeine Grundsatz, daß es nur öffentlich besoldete Arbeiter geben solle, durchbrochen.

§ 3.

Ertragshöhe und Fortschritt im Socialismus.

I. Socialistische Träume.

Die Wortführer der Socialisten versprechen ihren Anhängern goldene Berge. Wenig Arbeit und viel Genuß, das ist die wahre Quintessenz des Socialismus. Das beweist z. B. das Bebel'sche Buch „Die Frau" [2].

Wenn wir diesem Volkstribun glauben wollen, so wird die Arbeit im Socialismus vermöge der Abwechselung und der vorzüglichen mechanischen Einrichtungen fast zur Erholung: „spielend" gehen die meisten Verrichtungen vor sich. Dabei wird die Arbeit infolge der einheitlichen Regelung und der weisen Benutzung der Arbeitsmittel so productiv sein, daß zwei bis drei Stunden täglicher Arbeit ausreichen, um allen Bedürfnissen vollkommen zu genügen. Egoismus und allgemeines Wohl stehen im Socialismus in Harmonie, ja sie „decken sich" [3]. Faulenzer gibt es nicht. Die ganze moralische Atmosphäre regt jeden an, „es dem andern zuvorzuthun" [4]. Auch der Unterschied „zwischen Intelligenten und Dummen" verschwindet [5]. Eine ungeahnte „Welt von Trieben und Fähigkeiten", welche das kapitalistische Productionssystem unterdrückte, wird entstehen [6]. „Man kennt weder politische Verbrechen und Vergehen mehr, noch gemeine." [7] Die Kasernen und sonstigen Militärbauten, Justiz- und Verwaltungspaläste, Gefängnisse harren einer bessern Bestimmung. Die Nationen werden sich nicht mehr als Feinde behandeln, sondern sich „verbrüdern". Die Zeit des „ewigen Friedens" ist gekommen. Die letzten Waffen werden in die Antiquitätensammlungen wandern. Im Frieden werden dann die Völker von Cultur zu Cultur emporsteigen.

Ganz besonders wird der Ackerbau das ganze Land durch Canalisirung, Austrocknung der Sümpfe und Moräste und die trefflichsten Verkehrsmittel in einen großen Garten verwandeln und das Volk aus den Städten auf das Land locken. Wie in den Städten, so wird man auf dem Lande Museen, Theater, Concertsäle, Spiel- und Speisesäle, Lesezimmer, Bibliotheken, Geschäftslokale, Bildungsanstalten [8], Parks und Promenaden, öffentliche Bäder, Laboratorien, Spitäler u. s. w. besitzen.

Im Socialismus wird auch für eine harmonische Ausbildung des Menschen gesorgt werden. Es wird „Gelehrte und Künstler jeder Art in ungezählter Menge" [9]

---

[1] Quintessenz S. 3.

[2] Schon der sonst behutsamere Marx hat in dieser Richtung den Ton angegeben. Er läßt in der höhern Phase der communistischen Gesellschaft, nachdem sich das Individuum „allseitig" entwickelt hat, „alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichthums voller fließen".

[3] Die Frau S. 272. [4] A. a. Ort S. 285. [5] Ebend. S. 285.

[6] Ebend. S. 280. [7] Ebend. S. 312. [8] Ebend. S. 308. [9] Ebend. 281.

geben. Tausende glänzender Talente kommen zur Entfaltung: Musiker, Schauspieler, Künstler und Gelehrte, nicht von Profession — denn alle müssen ja an der Productionsarbeit theilnehmen —, aber aus Begeisterung, durch Talent und Genie. „Wir werden also eine Aera für Künste und Wissenschaften entstehen sehen, wie sie die Welt noch nie gesehen, nie erlebte, und dementsprechend werden die Schöpfungen sein, die sie erzeugt.“[1] Jedem ist auch Gelegenheit gegeben, seinen Veränderungstrieb zu befriedigen. Er kann seine „Ferienreise“ machen, er kann fremde Länder und Erdtheile besuchen, Expeditionen und Colonisationen aller Art, die es in Menge geben wird, sich anschließen, wenn er Entsprechendes der Gesellschaft leistet[2]. Kurz: Herz, was willst du mehr? Das goldene Zeitalter des Saturnus wird wiederkehren und alle Menschen beglücken.

II. Arbeitsamkeit und Wirthschaftlichkeit im Socialismus.

Schade, daß vom Traum zur Wirklichkeit keine Brücke führt! Es ist kein Zweifel, daß in einem stark bevölkerten und civilisirten Lande die Erde nur um den Preis angestrengter Arbeit und großen Sparsamkeit im Verbrauch der Arbeitsmittel ihre Bewohner ernährt. Am Antrieb hierzu fehlt es, wie der Augenschein lehrt, in der heutigen Gesellschaftsordnung nicht. Das eigene Interesse, ja die Nothwendigkeit der Selbsterhaltung und des Emporkommens zwingen die allermeisten zu rastlosem, energischem Schaffen. Am Rennen und Jagen nach Erwerb haben wir deshalb eher Ueberfluß als Mangel; ebenso wenig gebricht es an sparsamer Verwerthung der Arbeitsmittel: der Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Fabriken, Verkehrsmittel u. s. f. Davon hängt eben in den meisten Fällen der Erfolg einer Unternehmung ab. Die Losung der Privatunternehmer ist, mit möglichst wenig Aufwand von Arbeit, Stoff und Zeit möglichst viel, wohlfeil und gut zu produciren. Es werden freilich immer dazwischen Pfuscher und Schwindler ihr Unwesen treiben, aber auf die Dauer können sie sich doch nicht halten. Der Schwindel wird in 99 von 100 Fällen bald ans Tageslicht kommen, und wenn er zuweilen glückt, so geschieht dies meist nicht ohne Mitschuld der leichtgläubigen und gierigen Käufer und meistens auch der Gesetzgebung und Regierung, welche zur Verhinderung der Schwindelunternehmungen nicht das Ihrige thun.

Wie stände es nun mit dieser ausdauernden Arbeitsamkeit und der Sparsamkeit in Bezug auf die Productionsmittel im socialistischen Staat?

Mit der gewöhnlichen Miene wissenschaftlicher Ueberlegenheit, die er so gut aufzusetzen versteht, versichert Marx: „In einer höhern Phase der communistischen Entwicklung“ werde „die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfniß“ sein[3], d. h. ihr werdet sein wie die Götter. Bebel sucht seinen Meister mit großen Verheißungen noch zu überbieten. Ihm „leuchtet“ es ein, „daß eine solche auf voller Freiheit und Gleichheit organisirte Arbeit, wo einer für alle, alle für einen stehen, das höchste Gefühl der Solidarität erweckt, einen Geist freudiger Schaffenslust und einen Wetteifer erzeugt, wie er in dem heutigen

[1] Die Frau S. 326.

[2] A. a. O. S. 330. Aehnlich wie Bebel weidet auch J. Stern (Thesen über den Socialismus S. 25 und 34) seine Phantasie am socialistischen Zukunftsparadiese. Dieses Vergnügen ist bei lebhafter Einbildungskraft billig zu haben.

[3] Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms a. a. O. S. 567.

Wirthschaftssystem nie und nirgends zu finden ist. . . . Und dieser Geist wirkt auch wieder auf die Productivität der Arbeit und die Vervollkommnung des Products“ [1]. ‚Weiter hat jeder einzelne und haben alle miteinander das Interesse, da sie gegenseitig füreinander arbeiten, daß alles möglichst gut und vollkommen und auch möglichst rasch geliefert wird, entweder um Arbeitszeit zu sparen oder um Zeit für Erzeugung neuer Producte zur Befriedigung höherer Ansprüche zu erlangen.“ [2]

Doch das sind leere Worte. Was für ein Interesse hat denn im Socialismus der Arbeiter daran, sich Tag für Tag redlich abzumühen und haushälterisch mit den Arbeitsmitteln umzugehen? Die Frucht seines Fleißes kommt ja ihm nur zum allergeringsten Theil zu gute. Wenn wir uns eine Million „Genossen“ in einem socialistischen Gemeinwesen denken, so erhält jeder nur ein Millionstel von dem Ertrag seiner Arbeit. Und wenn er träge ist, was liegt ihm daran, es geht ihm bloß ein Millionstel von dem verloren, was er durch seinen Fleiß herstellen würde [3].

Selbst Schäffle, der doch große Sympathien für den Socialismus hegt, meint: ‚Es genügt bei einer Productionsgemeinschaft von Millionen allein noch nicht, daß Producent A weiß: mein ‚sociales Arbeitseinkommen‘ ist davon bedingt, daß auch die 999 999 anderen ‚Cooperations‘-Genossen fleißig sind wie ich. Das erweckt noch nicht die nöthige Controle, erstickt wenigstens nicht den Trieb der Faulheit, der Unredlichkeit, hindert nicht die Unterschlagung von Arbeitszeit gegenüber dem Ganzen, vereitelt nicht schon eine verschmitzte oder factiöse Durchsetzung unrichtiger Taxationen der Einzelleistungen. Der Socialismus müßte jeden einzelnen mindestens so stark mit seinem Privatinteresse für die Gesammtleistung interessiren, als es bei der liberalen Productionsweise geschieht, — er müßte jede Einzelabtheilung für außerordentliche Collectivleistung zu prämiiren, für wirthschaftliche Nachlässigkeit büßen zu lassen wissen; er müßte ebenfalls und noch besser besondern technischen Fortschritt materiell auszeichnen, individuelles Verdienst ums Ganze gerecht belohnen; auch er müßte die zahllosen Arbeitskräfte je an die Stelle ihrer productivsten Verwendung nicht durch obrigkeitliches Commando, sondern durch die Macht des Individualinteresses zu dirigiren verstehen.“ [4]

An dieser Macht des Privatinteresses fehlt es aber im Socialismus. Wollte man sich im Sinne Schäffle's auf Auszeichnungen und Prämiirungen

[1] Die Frau S. 269. [2] A. a. O. S. 269.

[3] Eine treffliche Illustration zu dem Fleiß, der im Zukunftsstaat voraussichtlich herrschen würde, hat nach dem Berichte von Berliner Blättern die Buchdruckerei Werners, des bekannten Wortführers der Berliner „Jungen“, geliefert. Weil die Socialdemokraten allgemein die Accordarbeit als Mittel zur Ausbeutung verabscheuen, stellte Werner seine Schriftsetzergehilfen mit einem festen wöchentlichen Lohn von ca. 30 Mark an. Allein die letzteren lieferten, wie Werner in einer öffentlichen Versammlung darlegte, manchmal nur Arbeit zu einem Werthe von 1,50 Mark. Alle Ermahnungen zur Besserung blieben fruchtlos. Als ein Compagnon Werners die Gehilfen um größere Ruhe bat, da er bei dem fortwährenden Lärm und Streit nicht arbeiten könne, „brüllten“, wie Werner sich ausdrückte, dieselben die Marseillaise unter besonderer Betonung des Rufes „Nieder mit der Tyrannei“. Werner sah sich genöthigt, wieder Accordarbeit einzuführen und zwei Hauptruhestörer zu entlassen. Das ist ein kleines Genrebild aus dem Zukunftsparadies der Socialdemokraten. — Noch heiterer sind die Resultate der „rothen Bäckerei“, welche die Socialdemokraten in Berlin gegründet hatten und in der die Genossen bald in solchen Zwiespalt geriethen, daß sie sich gegenseitig die gröbsten Vorwürfe machten und die Genossenschaft aufgelöst werden mußte. Siehe „Germania“ 1892, Nr. 153, 1. Blatt, Leitartikel.

[4] Quinteſſenz des Socialismus S. 31.

einlassen, die mächtig genug wären, um zu jahrelangem rastlosem Schaffen anzutreiben, so würden bald große Ungleichheiten in den Existenzbedingungen eintreten und damit Neid, Eifersucht und Unzufriedenheit Platz greifen. Solche Auszeichnungen passen auch nicht zur socialistischen Werththeorie.

Wir glauben deshalb, daß der Socialismus, anstatt mit kurzer Arbeit Ueberfluß hervorzubringen, sehr bald gezwungen wäre, die heutige Arbeitszeit noch zu verlängern, um der Noth zu steuern. Nach Engel[1] gab es im Jahre 1881 in Preußen bei einer Gesammtbevölkerung von 26 716 701 Personen ein Gesammteinkommen von 9 530 706 362 Mark. In dieser Berechnung wurden alle Einkommen um ein Viertel erhöht, da das eingeschätzte Einkommen 7 889 547 862 Mark betrug. Das gibt also, wenn man es auf alle Einwohner gleichmäßig vertheilen wollte, pro Kopf ein Einkommen von ungefähr 357 Mark[2]; rechnet man die Familie zu vier Gliedern, so ergäbe das für jede Familie ein Einkommen von 1428 Mark. Dieser Betrag ist aber in Wirklichkeit noch zu hoch gegriffen. Denn da es in der Zukunftsrepublik keine Steuern gibt, so muß aus dem Gesammtertrag, ehe er zur Vertheilung kommt, alles vorweggenommen werden, was zur weitern Production und zum Unterhalt der öffentlichen Anstalten nothwendig ist. Wenn also heute die Anstrengung aller Kräfte in der Production ein so kleines Durchschnittseinkommen erzielt, so wäre sicher zu erwarten, daß im Socialistenstaat dieses Einkommen noch bedenklich zusammenschmelzen würde. Und nun denke man sich gar eine Arbeit von nur zwei bis drei Stunden täglich!

Noch einen Punkt dürfen wir nicht übergehen, der das Vertrauen auf die verheißenen fetten Jahre des Zukunftsstaates stark zu erschüttern im Stande ist. Die Arbeitszeit soll für alle eine sehr geringe werden, so verheißen die Socialisten ihren Anhängern. Nach Bebel soll die Arbeitszeit zwei bis drei Stunden betragen. Sie dürfen auch mit dergleichen Verheißungen nicht sparsam sein, wenn sie bei der Arbeiterwelt Gehör finden wollen. Denn wenn diese schließlich im Socialistenstaat ebenso viel arbeiten muß wie heute, was nützt ihr dann die ganze Emancipationsbewegung mit ihren großsprecherischen Verheißungen?

Setzen wir also den Fall, die Arbeitszeit der Bergleute werde von acht auf vier Stunden täglich verkürzt. Was ist nun die Folge davon? Daß fortan die Zahl der Arbeiter verdoppelt werden muß. Wenn vorher 100 000 Arbeiter in einem Kohlenrevier beschäftigt waren, so muß die Zahl derselben auf 200 000 vermehrt werden. Und was von den Bergwerksarbeitern gesagt wurde, gilt von den Hütten- und Fabrikarbeitern, von den Bauern und Feldarbeitern, von den Schriftsetzern, Schneidern, Schustern,

---

[1] Der Werth des Menschen, 1883.

[2] Nach einer Berechnung E. Richters (Die Irrlehren der Socialdemokratie S. 16) wäre das Einkommen pro Person noch viel geringer. Er berechnet das Gesammteinkommen aller Privaten in Preußen für das Jahr 1889—1890 auf 8424 Millionen Mark bei einer Bevölkerung von 28 704 639 Köpfen. Das gibt für alle Haushaltungen und jetzigen Empfänger eines Einkommens, deren man 10 Millionen zählte, ein jährliches Einkommen von 842 Mark, oder wenn man es auf den Kopf berechnet, nicht einmal 300 Mark.

Bäckern, von den Angestellten bei Eisenbahnen, Dampfschiffen und anderen Verkehrsmitteln. Wo wird der Socialismus alle die nöthigen Arbeitskräfte auftreiben? Wird man überhaupt nur so viel Arbeitskräfte haben als zur Erzielung der nothwendigsten Unterhaltsmittel erforderlich sind?

Freilich rühmen sich die Socialisten, daß die heutigen Müßiggänger alle im Zukunftsstaat an der Production theilnehmen müssen. Damit ist aber nur zugestanden, daß die Freiheit der Berufswahl im Collectivismus unmöglich ist, nicht aber bewiesen, daß das Arbeitspensum des Einzelnen sich vermindert.

Uebrigens ist die Zahl der Müßiggänger keineswegs eine so große, als uns die Socialisten wollen glauben machen. Die socialistischen Agitatoren widersprechen sich in diesem Punkte. Wo sie von der Vertheilung des Eigenthums reden, schrumpft unter ihrer Feder die Zahl der Besitzenden auf das allergeringste Maß zusammen („die oberen Zehntausend"). Da nun die Müßiggänger doch nur unter den Besitzenden zu suchen sind, so kann nach dieser Schilderung die Zahl der Nichtsthuer nur sehr gering sein. Wie stimmt es nun damit, daß dieselben Agitatoren an anderen Stellen die Zahl der heutigen Müßiggänger ins Ungeheure anwachsen lassen?

Hier ließe sich zu Gunsten der Socialisten einwenden, daß nach ihnen viele heutige Berufe überflüssig werden, so z. B. die Zwischenhändler, die Banquiers u. s. w. Das ist bis zu einem gewissen Grade richtig. Aber man übersehe nicht, daß manche von den Arbeiten dieser Berufe auch im Socialismus besorgt werden müssen. Außerdem schafft der Socialismus eine große Zahl Berufe, die heute nicht vorhanden sind. Man denke nur an das über die Bedarfsbestimmung, die Organisation der Arbeit Gesagte. Eine große Zahl Beamte erheischte auch die Ausfertigung der Arbeitsscheine, der Transport und die Vertheilung der Arbeitsproducte. Ueberhaupt ist es bald gesagt: alles soll „planmäßig" geordnet werden, aber eine solche Organisation verlangt eine viel größere Zahl von Kräften, als man glaubt, namentlich, wenn die angestellten Beamten nur eine sehr kurze Zeit arbeiten sollen, wie es die Socialisten verheißen.

Nicht wenige Socialisten, und mit ihnen auch Schäffle, setzen große Hoffnungen auf die gegenseitige Ueberwachung und Controle. Aber diese Ueberwachung ist in vielen Fällen unmöglich, namentlich wenn mehrere in der Trägheit gemeinschaftliche Sache machen. Wo sie aber wirksam wäre, wie etwa in geschlossenen Werkstätten, würde sie zu einem förmlichen System kleinlicher Ueberwachung und Auskundschaftung führen. Classische Illustrationen zu dieser Behauptung liefern die nach dem Vorschlag L. Blancs im Jahre 1848 mit Staatsunterstützung gegründeten Nationalwerkstätten. So hatte man in einer Schneiderwerkstätte anstatt der Stückarbeit Tagesarbeit eingeführt, weil man hoffte, die gegenseitige Ueberwachung würde den Eifer der Genossen rege erhalten. Bald aber artete diese gegenseitige Ueberwachung in eine solche eifersüchtige und kleinliche Auskundschaftung aus und hatte so viele bittere gegenseitige Vorwürfe und Streitigkeiten zur Folge, daß man wieder zur Stückarbeit zurückkehren mußte, um Eintracht und Frieden herzustellen [1].

III. Fortschritt im Socialistenstaat.

Ist auf der heutigen Culturstufe schon die genügende Production im Socialismus unmöglich, so noch viel mehr ein Fortschritt in der Produc-

[1] Leroy-Beaulieu, Le collectivisme p. 354.

tion. Daß Privatwirthschaft auf Grund des Sondereigenthums den Fortschritt mächtig fördert, ist eine Thatsache, die sich heute mit Händen greifen läßt. Welch ein ungeheurer Fortschritt in wenigen Jahrzehnten! Man denke nur an die Dampfschiffe, Eisenbahnen, Telegraphen, Telephone, Phonographen, an die neuesten Errungenschaften auf dem Gebiete der Elektrotechnik. Fast jeder Tag bringt uns neue, ungeahnte Einrichtungen. Jeder ist eben durch sein allereigenstes Interesse gehalten, sich andern nützlich zu machen, ja seine Mitbewerber zu überflügeln. Deshalb ist jeder darauf bedacht, bequemere, nützlichere und wohlfeilere Einrichtungen zu erfinden. Wer das Beste und Nützlichste am wohlfeilsten anbietet, läuft schließlich allen Mitbewerbern den Vorrang ab.

Was würde aus diesem Fortschritt im Socialismus werden? Bebel steht zwar nicht an, mit seiner gewöhnlichen Keckheit im Behaupten zu verkünden: im Socialistenstaat würden alle „auf Verbesserung, Vereinfachung, Beschleunigung sinnen. Der Ehrgeiz, zu erfinden, zu entdecken, wird in höchstem Grade angeregt; einer wird an Vorschlägen und Ideen den andern zu überflügeln suchen“ [1]. Solche Auslassungen verrathen nur den Volksagitator. Alle sollen beständig auf Verbesserungen und Entdeckungen sinnen? Aber selbst wenn wir zugeben wollten, die socialistische, für alle nahezu gleiche Bildungshöhe [2] befähige die Arbeiter, Entdeckungen zu machen, was wir sehr bezweifeln: wo ist denn das Interesse, das zu Entdeckungen und Verbesserungen antreiben soll? Und selbst wenn es an diesem Interesse nicht fehlen sollte: wo findet der Arbeiter Mittel, um in der Gütererzeugung Entdeckungen zu machen?

Entdeckungen und Erfindungen setzen voraus, wenigstens auf wirthschaftlichem Gebiete, daß man selbst Productivgüter besitze, dieselben nach Wunsch verarbeiten, mit ihnen experimentiren könne. Sie setzen ferner voraus, daß jemand sich gründlich in einem Zweige ausbilde und aus demselben seine Lebensaufgabe mache, daß er mithin nicht nach Belieben eines Ordners oder eines Productionsrathes oder eines Mehrheitsbeschlusses oder nach dem „Turnus“ von einem Zweig in den andern „dirigirt“ und so in allem bloß ein Halbwisser werden könne. Schäffle spricht von zünftigen „Forschern, Künstlern, Gelehrten“, die der Socialismus anstellen könnte [3]. Aber Bebel, der früher dasselbe behauptet hatte [4], bestreitet jetzt das Vorhandensein solcher Existenzen. Alle sollen sich an der Production „physisch“ betheiligen, nur die übrig bleibende freie Zeit hindurch darf jeder seinen „Lieblingsstudien“ obliegen [5]. Wir möchten stark bezweifeln, daß nach den allgemeinen Productionsarbeiten noch viel Lust zu wissenschaftlicher und künstlerischer Thätigkeit übrig bleibe, und noch mehr, daß die „Genossen“ diese Zeit ernsten, nachhaltigen Studien und nicht vielmehr dem Müßiggang und Genuß widmen werden.

Doch sei es. Nehmen wir an, ein Socialist habe eine wichtige neue Entdeckung gemacht. Nun handelt es sich darum, dieselbe praktisch zu verwerthen. Unter Voraussetzung des Privateigenthums geht dies sehr leicht von statten. Hat der Erfinder Kapital, oder gelingt es ihm, einen einzigen Kapitalbesitzer

[1] Die Frau S. 269. [2] A. a. O. S. 285—286. 323.
[3] Quintessenz S. 5. [4] Unsere Ziele S. 32. [5] Die Frau S. 281.

zu gewinnen, so wird die Entdeckung bald ihren Weg durch die Welt machen, wofern sie sich bewährt. Anders im Socialismus. Hier muß jeder Entdecker sich entweder an die oberste Leitung der Production oder aber direct an das Volk wenden und die Mehrheit der Abstimmenden für sich zu gewinnen suchen. Das dürfte aber keine geringe Schwierigkeit bieten. Nur schwer sind ganze Körperschaften für Neuerungen zu gewinnen, namentlich wenn die Mitglieder kein Privatinteresse daran haben und zur Uebernahme neuer Arbeiten gezwungen werden. Handelt es sich z. B. um neue Maschinen, Heizungs- oder Beleuchtungsapparate, Bauten, Fahrstraßen, Kanäle, Tunnels u. dgl., so kostet die Neuerung vorderhand eine große Vermehrung des nationalen Arbeitspensums. Wird einmal eine Neuerung beschlossen, so muß sie auch in der ganzen socialistischen Gesellschaft durchgeführt werden, damit die Arbeits- und Existenzbedingungen aller gleich bleiben. Wird man sich nun zu solchen Neuerungen verstehen? Wir fürchten, selbst Einrichtungen, die schon von vornherein ganz zweifellos große Vortheile versprechen, würden nicht eingeführt werden, um wie viel weniger jene viel zahlreicheren, bei denen erst wiederholte Versuche nothwendig sind, um sich von ihrer Vortrefflichkeit zu überzeugen [1].

Nicht zu übersehen ist auch der Umstand, daß heute mehrere Erfindungen oder Verbesserungen derselben Art gleichzeitig praktisch eingeführt und verwerthet werden können, so daß eine allseitige Erprobung derselben möglich ist und schließlich diejenige die Oberhand behält, die sich nicht bloß nach dem Urtheil einiger Theoretiker, sondern praktisch bewährt hat. So besitzt man eine Bürgschaft, daß immer die besten und brauchbarsten Einrichtungen endlich obsiegen. Eine solche gleichzeitige Erprobung wäre aber im Zukunftsstaat nicht zu erwarten, weil dieselbe eine beträchtliche Vermehrung der Arbeit erheischt, von der es zweifelhaft ist, ob sie sich in der Zukunft lohnen wird, und von deren Nützlichkeit das Volk sich nur schwer würde überzeugen lassen.

IV. Kunst und Wissenschaft im Socialismus.

Wenn es zur Verwirklichung einer Sache genügte, sie kühn zu behaupten, so wäre „der Socialismus nicht Gegner, sondern Förderer der Künste" [2]. Allein, ist schon der Fortschritt auf volkswirthschaftlichem Gebiete in der socialistischen Ge-

[1] Mit Recht sagt Kleinwächter (Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie I, 260): „Im Socialstaat, in welchem die gesammte Güterproduction eine gemeinsame und einheitlich geregelte wäre, müßte selbstverständlich das jährliche Arbeitspensum des Volkes von der Regierung festgesetzt und unter die Bürger vertheilt werden. Wenn nun die Regierung daselbst die Herstellung irgend welcher neuen und vollkommeneren Productionsanlagen als wünschenswerth erkennen würde und demgemäß das nationale Arbeitspensum vergrößern wollte, und wenn das Volk — weil es die Vortheile der geplanten Anlagen nicht sofort zu ermessen vermag — die Herstellung derselben als überflüssig ansehen und sich weigern würde, jene vermehrte Arbeitslast auf sich zu nehmen, so hätte die Regierung gar kein Mittel in der Hand, ihren Willen gegenüber dem der Majorität der Bevölkerung durchzusetzen, und der Fortschritt müßte unterbleiben. Mit einem Worte: im Socialstaat wäre ein wirthschaftlicher Fortschritt immer nur dann möglich, wenn die Majorität der Bevölkerung sich für denselben entscheiden würde, und das ist bekanntlich ein sehr langwieriger Weg."

[2] Stern, Thesen über den Socialismus S. 34.

sellschaft in Fesseln geschlagen, so gilt dies noch mehr von dem Fortschritt auf dem Gebiete der Künste und Wissenschaften. Nach Bebels Ansicht sollen im Socialismus sich alle ohne Ausnahme unmittelbar („physisch") an der Production betheiligen, es soll mithin keine Gelehrten und Künstler von Profession geben. Das ist folgerichtig gedacht, zeigt aber das Widersinnige des socialistischen Systems. Denn daß unter dieser Voraussetzung von einem nennenswerthen Fortschritt nicht die Rede sein könne, liegt auf der Hand.

Wer Gründliches und Großes in den Wissenschaften und Künsten leisten will, darf dieselben nicht bloß nebenher in den Mußestunden aus Liebhaberei betreiben, sondern muß sich denselben von Jugend auf vollständig widmen können. Nun denke man sich aber: der Socialismus will in der Jugend alle Genossen möglichst in alle Productionszweige einführen, da ja die Production die eigentliche oder besser die einzige öffentliche Aufgabe im Socialistenstaat ist; er will ferner die unangenehmen Arbeiten, wenn sich keine Freiwilligen melden, der Reihe nach allen aufbürden; er will endlich alle das ganze Leben hindurch an die Production ketten. Wird da noch von einem höhern, wissenschaftlichen und künstlerischen Streben und Schaffen die Rede sein können? Wird neben den physischen Arbeiten noch wahre Lust und Begeisterung für einen Wissenszweig übrig bleiben? In der heutigen Gesellschaftsordnung ist es das Interesse oder das Bedürfniß, das von Jugend auf zu ernster Arbeit antreibt. Davon hängt die eigene Existenz, davon das Emporkommen und die Stellung in der Gesellschaft ab. Von einem Einfluß der wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen auf die gesellschaftliche Stellung kann im Socialismus keine Rede sein. Die Besoldung richtet sich nach der geleisteten Productionsarbeit, nicht aber nach den Beschäftigungen, die jemand in den Mußestunden aus Liebhaberei treiben mag.

Es kommt heute freilich zuweilen vor, daß manche auch ohne Rücksicht auf äußere Vortheile, aus reiner Liebhaberei gründlich gewissen Studien oder Künsten obliegen. Aber das sind doch verschwindende Ausnahmen, und selbst diese erhielten meistens den ersten energischen Antrieb zu solchen Studien durch die Noth oder andere äußere Interessen. Sie setzen bloß die einmal liebgewonnene Beschäftigung aus Liebhaberei fort. Im socialistischen Staat fehlt es aber an derartigen Antrieben in der Jugend, da er in allen Berufen jedem die gleichen Existenzbedingungen verheißt.

Wir wollen jedoch annehmen, die Forderung Bebels, daß sich alle „physisch" an der Production betheiligen, werde als unsinnig von den Socialisten fallen gelassen, man ziehe es vor, eigentliche Gelehrte, Künstler und Forscher von Profession anzustellen. Allein damit entgeht man nur der Scylla, um in die Charybdis zu gerathen. Man gibt damit die socialistische Werththeorie auf, derzufolge der Werth aller Gebrauchsgegenstände sich bemißt nach dem zu ihrer Herstellung erforderlichen Arbeitsquantum. Unter dieser Arbeit kann nur mittelbar oder unmittelbar productive Arbeit verstanden werden. Nun gibt es aber manche Wissenschaften und Künste, die für die Güterproduction gar keinen oder wenigstens einen höchst geringen Werth haben. Was nützt die Dicht- und Tonkunst der Güterproduction, was die Astronomie, die Philosophie, die vergleichende Sprachwissenschaft, die Geschichtsforschung, die Geologie u. s. w.?

Wenn man aber dennoch solche Arbeiten besolden will, wonach soll sich die Höhe des Soldes bemessen? Doch hierauf werden wir gleich bei der Vertheilung der Producte zurückkommen müssen. Würde ferner die ungleiche Behandlung, die darin liegt, daß man die einen als Gelehrte, Künstler, Forscher, Professoren verwendet, während die anderen rauhe und unangenehme Arbeiten in Bergwerken und Fabriken zu leisten haben, nicht die „gleichen Existenzbedingungen" beseitigen und zu Eifersucht und Klagen Veranlassung geben? Wenn die Socialisten heute über „unproductive Existenzen" und „Drohnen" zetern, was würde erst im Zukunftsstaat geschehen, wo alle sich gleichberechtigt wissen und die Entscheidung über alle Angelegenheiten in Händen haben?

Schon früher haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß der Socialismus die Freiheit der Berufswahl aufheben müßte. Wollte man Gelehrte und Forscher und Künstler anstellen, so würde das erst recht der Fall sein. Denn entweder setzt man voraus, die Künstler und Gelehrten seien so gestellt, daß sie Achtung und Ehre und zeitliche Vortheile genießen — und dann werden sich alle zu diesen Stellen herandrängen; oder man nimmt an, sie hätten nichts vor den übrigen voraus, sie genössen nicht mehr Auszeichnung als jeder Schuster und Schneider — und dann dürfte es wohl wenige geben, die es nach solchen Stellen gelüstete. In jedem Fall müßte die oberste Verwaltung die Entscheidung darüber in Händen haben, wer sich dem Gelehrten- oder Künstlerberufe zuwenden dürfe und wer nicht.

V. Preßfreiheit im Socialismus.

Eine besondere Besprechung verdient noch die Preßfreiheit im Socialismus. Wir halten zwar eine unumschränkte Preßfreiheit, welche alle Angriffe auf die guten Sitten, auf die Religion, die rechtmäßige Obrigkeit, die Ehe und das Eigenthum u. s. w. ungestraft durchgehen läßt, für verwerflich. Aber ebenso unzulässig ist heute, wo die verschiedensten Religionsgesellschaften thatsächlich nebeneinander in Geltung sind, eine staatliche Censur, die nur das drucken läßt, was den angestellten Censoren beliebt. Eine solche Censur müßte aber der Socialismus einführen.

Alle Arbeitsmittel sind ausschließliches Eigenthum der Gesammtheit, also sind auch die Druckereien öffentliche Anstalten. Die Gesammtheit muß das Material und das Arbeitspersonal stellen; ihr liegt es auch ob, zu entscheiden, was gedruckt werden und was in den Papierkorb wandern soll. Da hängt es also vollständig von der Mehrheit eines dafür angestellten Ausschusses oder des ganzen Volkes selbst ab, ob eine schriftstellerische Arbeit, ob groß, ob klein, das Licht der Welt erblicken soll oder nicht. Die Socialisten rühmen sich zwar dessen; namentlich Bebel meint, viel „Schund" würde dann nicht gedruckt werden, der heute den Büchermarkt überschwemme. In ähnlicher Weise könnte sich auch der Zerstörer einer jungen Saat rühmen, das Unkraut werde nicht aufkommen. Allerdings würde manches nicht gedruckt werden, darunter vielleicht auch mancher Schund, aber wahrscheinlich auch vieles, was diesen Namen nicht verdient.

Uebrigens ist es nicht so zweifellos, ob nicht doch manches gedruckt würde, was dieses Namens vollständig würdig wäre. Denn es fragt sich, was man

unter „Schund" zu verstehen habe. Die eine Partei sieht manchmal etwas als werthlos an, was eine andere sehr schätzbar findet und eine dritte vielleicht sogar bewundert, und umgekehrt. Oft würden wahrscheinlich die allergelehrtesten, wissenschaftlichsten Werke als Schund bezeichnet, während leichtfertiges und seichtes Zeug zum Druck gelangte. Setzen wir den Fall, ein Bürger des Zukunftsstaates habe sich überzeugt, die socialistische Gesellschaftsordnung sei nicht nur höchst ungerecht, sondern geradezu unsinnig, und er habe seine Gedanken in einem wissenschaftlichen Werke und in mehreren volksthümlichen Schriften niedergelegt; oder nehmen wir an, ein anderer habe in einer Flugschrift bewiesen, daß im Socialistenstaat zu viel Personencult getrieben werde, daß mehrere Genossen nach der Dictatur streben: was werden die socialistischen Censoren dazu sagen? Was in wissenschaftlicher und socialer Beziehung gesagt ist, gilt noch mehr in Bezug auf religiöse Fragen. Im Socialismus hätte es eine Partei in ihrer Gewalt, jede religiöse Ansicht, die ihr nicht behagt, einfach nicht mehr zum Ausdruck kommen zu lassen. Oder wird man sich auf die Freisinnigkeit und Duldsamkeit der Volksmehrheit berufen? Aber große Massen sind meistens viel unduldsamer als einzelne Personen; diese haben doch die öffentliche Meinung zu berücksichtigen, jene nicht.

Aehnlich wie die Presse wäre auch die Gründung und Unternehmung aller Arten von wissenschaftlichen und Kunst-Anstalten — Volks-, Mittel- und Hochschulen, gewerbliche Schulen, Kliniken, Bibliotheken, Museen u. s. w. — unter die öffentliche Leitung gestellt, so daß eine Neuerrichtung nur unter Voraussetzung eines Mehrheitsbeschlusses durchgesetzt werden könnte. Bei der Errichtung aller ähnlichen Anstalten handelt es sich zunächst für die Gesammtheit um eine Vermehrung der Nationalarbeit, die sich entweder gar nicht oder erst in weiter Zukunft productiv rentiren wird.

Die Sklaverei würde im Socialismus vielleicht noch weiter gehen. Alle Gebäude, und besonders die großen öffentlichen Räume, sind Eigenthum der Gesammtheit, die durch ihre Beamten über die Verwendung derselben verfügt. Es könnte also kein Gebäude zu größeren Versammlungen, zu gottesdienstlichen Zwecken, zu Vorträgen oder sonstwie benutzt werden, wenn die Mehrheit oder ihre Vertreter nicht ihre Ermächtigung dazu gäben.

Doch genug. So viel erhellt zur Genüge aus unseren Ausführungen, daß im Socialismus die Mehrheit es vollständig in ihrer Gewalt hätte, die Minderheit allseitig nach Belieben zu unterdrücken und zu knechten. Diese besäße keine andere Bürgschaft für ihre Freiheit als den guten Willen der Mehrheit oder allenfalls die Revolution, zu der sie dasselbe Recht hätte wie die heutigen Socialisten.

§ 4.

Die Vertheilung des Arbeitsproductes.

Jetzt kommen wir zu dem Punkt im socialistischen System, auf den seine Anhänger besonders pochen, und der ihm selbst unter den Nichtsocialisten manche Sympathien gewonnen. Ist es nicht unläugbar, so hört man klagen, daß die Production beständig zunimmt und trotzdem eine immer größere Zahl Menschen

der äußersten Armuth anheimfällt? Woher diese Erscheinung? Von der ungerechten Vertheilung der Producte.

Gern geben wir zu, daß in der heutigen Gütervertheilung manches Fehlerhafte ist und der Verbesserung bedarf. Es gibt nicht wenige Kapitalbesitzer, welche die Arbeiter in ungebührlicher Weise ausbeuten; nicht wenige, die durch unredliche Speculation fremde Producte an sich zu bringen wissen. Aber was wir entschieden bestreiten, ist, daß der Socialismus durch seine Vorschläge eine gerechtere und bessere Vertheilung herbeizuführen im Stande sei.

Wir wollen annehmen, der Productionsertrag sei im Socialistenstaat reichlich ausgefallen. Diese Voraussetzung ist nach den früheren Ausführungen mehr als zweifelhaft, aber wir wollen sie machen, um dem Socialismus die günstigsten Bedingungen zu gewähren. Nun handelt es sich zunächst darum, zu bestimmen, wie groß der Ertrag der Gesammtarbeit sei. Bevor man vertheilt, muß man genau wissen, wie viel überhaupt von dem zu Vertheilenden vorhanden ist. Wollte man aufs Gerathewohl oder jedem beliebig auf sein Verlangen Wein oder Milch oder Geflügel oder Wildpret verabfolgen, so könnte der Vorrath vielleicht nicht für alle langen. Man müßte also für alle Producte, wenigstens für die Naturproducte, die sich nicht in beliebiger Quantität herbeischaffen lassen, genau den verfügbaren Vorrath festsetzen. Dies ist aber auch nur für einen einzigen Artikel eine äußerst schwierige Aufgabe, die unzählige Schreibereien mit einem Heer von Beamten nöthig machen würde.

Man könnte freilich die Producte einer jeden Gattung an ein paar Centralstellen zusammenbringen lassen, um sie dann erst von dort aus zur Vertheilung gelangen zu lassen. Das würde die Uebersicht wesentlich erleichtern, aber auch eine riesige Verschwendung von Zeit und Arbeit zur Folge haben. Man müßte z. B. den Wein zuerst von allen Seiten an gewisse Centralstellen schaffen und dann von dort wieder theilweise zurück an den Ort, wo er gewachsen ist. Denken wir uns nur, um die Sache an einem Beispiel zu erläutern, es solle bestimmt werden, wieviel Milch in einem Staate zur Vertheilung gelangen könne, und wieviel man einem jeden davon geben könne, damit allen in gleicher Weise Genüge geschehe. Wer will das für einen ganzen Staat auch nur annähernd bestimmen, besonders da die Quantität von der Verschiedenheit der Jahreszeit, des Futters und anderen Umständen und Zufälligkeiten abhängt und sich von Tag zu Tag ändern kann? Und so müßte es mit all den tausend und tausend Natur- und Kunstproducten gehalten werden, deren ein großer Staat bedarf.

Kommt nun der Gesammtertrag vollständig zur Vertheilung? Keineswegs. Von demselben wird zunächst, wie Marx selbst ausdrücklich hervorhebt, der Theil ausgeschieden, der zur Fortsetzung der Production, Ausbesserung der Fabriken, Maschinen, Werkzeuge, Herstellung neuer Arbeitsmittel oder Gebäude, Beschaffung von Rohstoffen u. s. w. nöthig ist. Außerdem soll „ein Reserve- oder Assecuranzfonds gegen Mißfälle, Störungen durch Naturereignisse" angelegt werden. Endlich gehen von dem Gesammtertrag noch ab „erstens: die allgemeinen, nicht zur Production gehörigen Verwaltungskosten . . .; zweitens: was zur gemeinschaftlichen Befriedigung von gemeinschaftlichen Bedürfnissen bestimmt ist, wie Schulen, Gesundheitsvorrichtungen u. s. w. . . .; drittens:

Fonds für Arbeitsunfähige, kurz, was heute zu der sogenannten officiellen Armenpflege gehört“ [1]. Durch diese Vorwegnahme will der Socialismus alle Steuern überflüssig machen.

Erst der so zusammengeschmolzene Theil des Ertrages soll nun unter die Genossen vertheilt werden [2]. Dazu bedarf es offenbar eines klaren, bestimmten und leicht handlichen Maßstabes, und wir fragen nun, welches soll dieser Maßstab sein? Der Socialismus vermag keinen einzigen brauchbaren Maßstab anzugeben. Die Socialisten selbst sind in diesem Punkte, wie meistens in positiven Vorschlägen, zurückhaltend. Nach Marx findet in der ersten Phase der communistischen Gesellschaft die Vertheilung der Güter nach Maßgabe der Leistung statt; in einer höhern Phase wird die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: „Jedem nach seinen Bedürfnissen.“ Wir wollen der Reihe nach die möglichen Maßstäbe durchgehen und auf ihre Brauchbarkeit prüfen. Es lassen sich fünf Maßstäbe denken, die allenfalls der Gütervertheilung zu Grunde gelegt werden könnten: 1. die einfache Kopfzahl, 2. die Arbeitszeit, 3. die Leistung, 4. der Fleiß, 5. das Bedürfniß.

I. Die Kopfzahl.

Einfach die Kopfzahl als Maßstab für die Gütervertheilung zu nehmen, ist unseres Wissens noch keinem der Socialisten eingefallen. Mit gutem Recht. Jedem gleich viel zukommen lassen, ob er nun fleißig oder träge, geschickt oder ungeschickt, kräftig oder schwach sei, viel oder wenig Bedürfnisse habe, wäre offenbar im höchsten Grade unbillig. Das hieße auch eine Belohnung aussetzen auf die Trägheit und Dummheit und würde jeden Arbeitstrieb im Keim ersticken.

Die obigen Zeilen hatten wir geschrieben, bevor uns der schon oben (186) erwähnte Roman Bellamy's zu Gesichte kam. Der amerikanische Zukunftsdichter läßt in seinem Socialistenstaat die Producte in völlig gleicher Weise an alle vertheilen. Jeder erhält am Anfange des Jahres eine gleich große Anzahl von Creditscheinen, für die er sich jederzeit den gleichwerthigen Betrag an Genußgütern in den öffentlichen Vorrathskammern holen kann. In jeder Gemeinde ist nämlich ein solches Waarenlager (Bazar), wo jeder immer alles haben kann, was er will. Der Betrag der Creditscheine ist so reichlich für alle, daß wahrscheinlich die meisten ihn „bei weitem nicht“ ausgeben werden. Sollte das Maß in einem Ausnahmefall doch nicht reichen, so gibt man jedem schon im voraus einen Credit auf das folgende Jahr. „Die Nation ist reich, und sie wünscht nicht, das man sich irgend welches Gute versage.“ [1] Die Sparsamkeit „wird nicht mehr als eine Tugend angesehen“. „Niemand sorgt mehr für den kommenden Tag, weder für sich noch für seine Kinder; denn die Nation verbürgt die Ernährung, die Erziehung und den behaglichen Unterhalt jedes Bürgers, von der Wiege bis zum Grabe.“

---

[1] Marx, Zur Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms a. a. O. S. 565—566.

[2] Daß es geradezu unsinnig ist, jedem Socialisten erlauben zu wollen, in den öffentlichen Vorrathskammern sich nach Herzenslust zu holen, was und wie viel ihm beliebt, haben wir schon oben (S. 180 Anm.) gegen Stern bemerkt. Mögen sich die socialistischen Wortführer noch so sehr als wahre Hexenmeister aufspielen, nie werden sie es dahin bringen, daß die Erde „alles in Hülle und Fülle“ hervorbringt, am allerwenigsten, wenn die Arbeitszeit für alle eine „minimale“ sein soll. Es ist wahrhaft unverzeihlich, wenn durch solche falsche Vorspiegelungen das einfache Volk betrogen wird!

[1] Ein Rückblick S. 72.

Welch eine Genußsucht sich bei einer solchen Ordnung entwickeln müßte, wenn die Sparsamkeit nicht einmal mehr als Tugend gilt, mag sich jeder selbst ausmalen. Was sodann die Behauptung angeht, der socialistische Staat sei so reich, daß jeder nicht mehr zu sparen brauche und in jeder Gemeinde immer alles vorräthig sei, so ist das eine gar zu starke Zumuthung an die Leichtgläubigkeit der Leser. Wir verweisen auf das früher (194 ff.) Gesagte.

Aber wie will es Bellamy mit der Gerechtigkeit in Einklang bringen, daß man auf die Leistung, die Begabung, Erfahrung des Einzelnen bei der Vertheilung keinerlei Rücksicht nehme? daß man den Dümmsten und Schwächsten und Unerfahrensten gerade so entlohne wie den Gescheitesten, Stärksten und Erfahrensten? Bellamy läßt seinen Dr. Leete auf dieses Bedenken antworten, die Größe der Leistung habe mit der Frage der Vertheilung der Producte nichts zu thun. Denn diese Frage sei „eine Frage des Verdienstes. Verdienst ist ein moralischer Begriff, und die Größe des Arbeitsproductes ein materieller. Es würde eine sonderbare Logik sein, welche eine moralische Frage durch einen materiellen Maßstab zu entscheiden versuchte. Der Grad der Anstrengung allein kommt beim Verdienst in Betracht . . . Belohntet ihr wohl im 19. Jahrhundert ein Pferd, weil es eine schwerere Last zog als eine Ziege?"

Nun, wenn Bellamy den Menschen mit einem Pferde vergleichen will, so muß er sich consequent bleiben und dem Menschen überhaupt *jedes* Verdienst, auch in Bezug auf die *Anstrengung*, *absprechen*. Wir erkennen dem Pferde kein wahres Verdienst zu, mag es sich auch noch so angestrengt haben; wir geben ihm das nothwendige Futter nicht um des Verdienstes willen, sondern damit wir es auch in Zukunft noch gebrauchen können. So muß es Bellamy auch mit seinen Zukunftsmenschen halten, wenn er sich consequent bleiben will.

Aber das Verdienst ist doch ein moralischer Begriff, und die Größe des Arbeitsproductes ein materieller! Wir antworten zunächst: Bellamy widerspricht sich. Auch die *Anstrengung* des Arbeiters ist wenigstens der Hauptsache nach etwas Materielles oder Physisches, warum also gesteht er ihr ein Verdienst zu? Oder meint er vielleicht, die Anstrengung sei eine vernünftige, moralische Bethätigung, das Arbeitsproduct oder die Leistung aber nicht? Allein wenn wir der *Leistung* ein Verdienst zusprechen, so verstehen wir damit nicht das *Geleistete* (das Product selbst), sondern die *Leistung*, *insofern sie* eine Nutzwerthe schaffende *Bethätigung* ist. Wir belohnen nicht die Speise, welche uns der Koch bereitet, sondern die Arbeit des Kochens, deren Nützlichkeit wir allerdings an ihrem Producte messen.

Wenn sodann Bellamy meint, das Verdienst sei etwas Moralisches, so ist zu unterscheiden zwischen dem formellen Verdienst als solchem, insofern es ein *Anrecht* auf eine Belohnung bezeichnet, und dem Grund (Titel) des Verdienstes oder der verdienstlichen Handlung. Das erstere ist etwas rein Moralisches, das zweite aber nicht. Der Verdiensttitel ist immer eine einem andern nützliche That, und handelt es sich nicht um das *sittliche* Verdienst (vor Gott), sondern um das *nicht sittliche*, physische Verdienst vor den Menschen (I, 378), so richtet sich dasselbe nach der Nützlichkeit der Leistung für die Nebenmenschen oder für die Gesellschaft. Vorausgesetzt wird natürlich, daß der Mensch die Handlung frei und im Stande der Zurechnungsfähigkeit setze.

II. Die Arbeitszeit

allein kann ebenfalls nicht als Maßstab für die Vertheilung dienen.

Dieser Maßstab ist erstens *ungerecht*. Denn der geschicktere, geübtere, stärkere und fleißigere Arbeiter leistet in derselben Zeit mehr als derjenige, dem diese Eigenschaften fehlen. Denken wir uns zwei Schreiner, welche beide

zehn Stunden an einem Tage gearbeitet haben. Der eine ist stark, erfahren, geschickt und fleißig, der andere träge, stumpfsinnig und ungeschickt. Sollen sie am Abend die gleichen Arbeitsscheine und das gleiche Anrecht auf das Gesammtproduct erhalten? Das wäre ungerecht und demoralisirend.

Man kann dieser Schwierigkeit nicht entgehen, indem man statt „Arbeitszeit" einsetzt die „gesellschaftlich nothwendige Arbeitszeit", d. h. die Arbeitszeit, die erheischt wird, „um irgend einen Gebrauchswerth mit den vorhandenen gesellschaftlich normalen Arbeitsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen". Denn dieser Vertheilungsmaßstab könnte nur unter Voraussetzung der Marx'schen Werththeorie als gerecht angesehen werden. Besteht der Tauschwerth der Gebrauchsgüter nicht allein in der darin „krystallisirten" Arbeit, sondern vor allem in der Verschiedenheit des Gebrauchswerthes, so ist es von vornherein ungerecht, die Verschiedenheit der Arbeitskräfte nicht zu berücksichtigen, sondern alle nach derselben Schablone zu behandeln. Nehmen wir fünf Arbeiter, die nebeneinander in der Fabrik beschäftigt sind. Wie soll sich der Antheil berechnen, der jedem am Gesammtertrag zukommt? Nach dem „Durchschnitt der Geschicklichkeit und Intensität der Arbeit". Aber dieser Durchschnitt ist eine Abstraction. Thatsächlich haben denselben wenige oder vielleicht kein einziger. Die einen haben mehr, die anderen weniger. Zu glauben, alle hätten dieselbe Geschicklichkeit und arbeiteten mit derselben Intensität, ist thöricht. Die Menschen sind eben sehr ungleich. Warum will man beim Arbeiter, der größere Geschicklichkeit besitzt, nur die Durchschnittsgeschicklichkeit in Anschlag bringen, und denjenigen, der weniger hat, für die Durchschnittsgeschicklichkeit belohnen, die er nicht besitzt?

Die deutschen Socialdemokraten haben zwar die Behauptung aufgestellt, allgemein oder gesellschaftlich nutzbringende, oder genauer, Tauschwerthe hervorbringende Arbeit sei nur durch die Gesellschaft möglich. Allein selbst wenn man diese Behauptung zugäbe, so würde noch nicht folgen, daß thatsächlich alle gleich viel leisten und gleiches Anrecht auf Besoldung haben. Doch sie ist unrichtig und nur zu dem Zwecke aufgestellt, um das Individuum mit einem Schein von Berechtigung als Glied an die öffentliche Production schmieden zu können. Gebrauchsgüter können freilich nur Tauschwerth erlangen, wenn mehrere Menschen zusammenwohnen und die einen etwas besitzen, was den anderen abgeht. Aber diese Bedingung vorausgesetzt, hängt der Tauschwerth hauptsächlich vom Gebrauchswerthe ab, und um Gebrauchswerthe hervorzubringen, dazu genügt persönliches Geschick. Könnte Robinson nicht mancherlei Gebrauchsgegenstände für sich selbst verfertigen? Oder will man sich darauf berufen, daß auch die persönliche Arbeitskraft vielfach durch die Gesellschaft bedingt ist? Gut, dann muß man aber folgerichtig diese Arbeitskraft nicht mehr als Privateigenthum, sondern als Eigenthum der Gesammtheit betrachten und dieser das Recht zuerkennen, über dieselbe zu verfügen, wie es ihr beliebt, ohne für diese Verfügung dem Arbeiter etwas schuldig zu sein. Das ist aber eine niedrige Sklaverei, welche das socialistische Gerede von den „freien Genossen" merkwürdig illustrirt.

Der Vertheilungsmaßstab der Arbeitszeit ist also ungerecht. Er ist auch praktisch unbrauchbar. Bebel macht sich hier, wie gewöhnlich, keinerlei Sorgen und decretirt einfach: „Die Arbeitszeit, die durchschnittlich nöthig ist, um einen Gegenstand herzustellen, ist allein das Maß, an

dem er für den gesellschaftlichen Gebrauch gemessen wird. Zehn Minuten gesellschaftliche Arbeitszeit in einem Gegenstand sind gleich zehn Minuten gesellschaftlicher Arbeitszeit in einem andern Gegenstand, nicht mehr und nicht weniger." [1]

Sehen wir einmal zu. Wir wollen wissen, wieviel gesellschaftliche Arbeitszeit in einem Scheffel Weizen steckt. Um dies zu erfahren, genügt nicht, daß man berechne, wieviel Zeit ein Bauer thatsächlich auf das Düngen, Pflügen, Eggen, Ernten u. s. w. verwendet habe, und dann die aufgewendete Stundenzahl durch den Ertrag (die Zahl der Scheffel) dividire. Der eine Bauer ist fleißig und geschickt und bestellt seinen Acker in kürzerer Zeit und besser als ein anderer. Auch die Entfernung der Aecker von der Wohnung, die Verkehrswege, die Arbeitswerkzeuge sind verschieden. Was aber die Hauptsache ist, der Ertrag hängt sehr wesentlich von der Bodenbeschaffenheit, von der Art und Menge der Dungmittel, von den Witterungsverhältnissen u. s. w. ab. Derselbe Boden liefert in verschiedenen Jahren einen verschiedenen Ertrag. Wer will da bestimmen, wieviel gesellschaftliche Arbeitszeit in einem Scheffel Weizen stecke? Bei derselben Arbeit wird ein Acker in den fruchtbaren Ebenen am Rhein vielleicht doppelt und dreifach so gut den Sämann belohnen als ein Acker auf dem Harz oder in den holländischen Sandebenen. Man braucht sich nur diese Schwierigkeiten recht zu vergegenwärtigen, um einzusehen, daß die Berechnung der gesellschaftlich nothwendigen Arbeitszeit auch nur für eine einzige Waare ein Unding wäre.

Und doch ist dies nur der Anfang der Schwierigkeiten. Das vom Weizen Gesagte gilt in gleicher Weise von allen Getreide- und Gemüsearten, ja von allen Erzeugnissen der Landwirthschaft (Fleisch, Butter, Käse, Eier u. ä.); es gilt nicht weniger von dem Ertrag des Bergbaus, der Jagd, des Fischfangs. Wer möchte für alle diese Producte, die jährlich und noch öfter wechseln, die nöthige Arbeitszeit berechnen? Wieviel Arbeitszeit steckt z. B. in einem Pfund Häring oder Stockfisch oder in einem Liter Leberthran? Dabei wollen wir ganz davon absehen, wie unrichtig es ist, bei allen Erzeugnissen den Tauschwerth nur durch die Arbeitszeit bestimmen zu wollen [2].

Die Schwierigkeit wird noch größer, wenn man annimmt, daß es in der Zukunftsgesellschaft besoldete Richter, Aerzte, Chirurgen, Künstler, Gelehrte u. s. w. gebe. Schäffle schreibt: „Diejenigen, welche dem Ganzen als Richter, Verwaltungsbeamte, Lehrer, Künstler, Forscher gemeinnützige Dienste leisten, würden, statt Sachgüter zu erzeugen . . ., für ihren Bedarf nach Verhältniß ihrer der Gesellschaft geleisteten gemeinnützigen Arbeitszeit am Sachgüterproduct der Nationalarbeit betheiligt werden." [3].

Nach Verhältniß ihrer der Gesellschaft geleisteten gemeinnützigen Arbeitszeit? Ob sich Schäffle die ganze Schwierigkeit der Berechnung dieses Verhältnisses vergegenwärtigt hat? Wie soll sich denn die geleistete gemeinnützige Arbeitszeit zum Beispiel beim Forscher und Künstler oder Gelehrten berechnen? Sollen alle gleichmäßig behandelt werden, z. B. alle Aerzte dieselbe Besoldung

[1] Die Frau S. 282—283. [2] Siehe oben S. 156 ff.
[3] Quintessenz des Socialismus S. 5.

erhalten, ob sie geschickt oder ungeschickt, erfahren oder unerfahren? Sollen die Aerzte einen höhern Sold bekommen als die Gelehrten oder Künstler oder Lehrer? Wiederum: soll ein Volksschullehrer dieselbe Besoldung erhalten wie ein Professor an einer Mittel- oder Hochschule? Alle gleich zu behandeln wäre ungerecht und eine Benachtheiligung der Begabteren und Strebsameren; eine ungleiche Besoldung würde zu den socialistischen Grundgesetzen nicht passen und eine reiche Quelle der Eifersucht und Klagen werden.

Man könnte auch nicht die heutige Besoldungsscala beibehalten. Diese würde, wie Schäffle bemerkt, vom Socialdemokratismus am ersten Tage umgeworfen werden, und principiell mit Recht. Sie widerstrebt der Gleichberechtigung aller und würde nothwendig eine Aristokratie schaffen, mit welchem Namen man dieselbe auch bezeichnen möge.

III. Die Leistung

ist ein weiterer Maßstab, nach dem allenfalls die Gütervertheilung vor sich gehen könnte und auf den auch Bebel hinweist. „Die höhere Leistung", meint dieser, „wird höher entschädigt, aber nur für die Leistung entschädigt."[1] Soweit man die Leistung einfach nach der gesellschaftlich nothwendigen Arbeitszeit berechnen will, haben wir diesen Maßstab schon als unbrauchbar erkannt. Will man sich aber nicht mit dem Ansatz der bloßen Arbeitszeit begnügen, sondern die Leistung nach ihrem wahren Werth berechnen, so muß man außer der Zeit auch Geschicklichkeit, Stärke, Uebung und Fleiß in Betracht ziehen. Denn von allen diesen Elementen hängt die Leistung ab. Ganz besonders aber müssen die verschiedenen Arten von Beschäftigungen, in denen jemand der Gesellschaft dient, miteinander verglichen und nach ihrem relativen Werth abgeschätzt werden. Es ist nicht richtig, was die Socialisten meinen, alle Beschäftigungen hätten für die Gesellschaft denselben Werth und mithin dasselbe Recht auf Entschädigung. Wer wollte im Ernst der Arbeit eines Maschinenheizers oder Stallknechts denselben Werth beilegen, wie den Thätigkeiten eines Arztes oder eines Lehrers an einer Hochschule? Möchte sich nun jemand Scharfsinn und Weisheit genug zutrauen, um mit Berücksichtigung all der genannten Factoren den relativen Werth jeder Beschäftigung nach den Anforderungen der Gerechtigkeit zu bestimmen? Wie leicht werden sich hierüber ganz verschiedene Urtheile bilden! Der eine wird diese, der andere jene Beschäftigung für werthvoller ansehen. Hierin hängt eben sehr viel von subjectiver Anschauung ab. Wird sich ein so verwickelter, von subjectiver Meinung abhängiger Maßstab durchführen lassen, ohne zu beständiger Mißgunst und Zwietracht Veranlassung zu geben?

Die vorgebrachten Gründe sprechen auch gegen den von Marx vorgeschlagenen Vertheilungsmaßstab. Auf einer höhern Entwicklungsstufe des Communismus soll jedem nach seinen Bedürfnissen von dem Gesammtproduct mitgetheilt werden. Hierauf wollen wir weiter unten zurückkommen. Auf einer niedrigern Stufe aber, in der die communistische Gesellschaft eben erst aus der kapitalistischen hervorgeht, soll jeder Producent genau von der Gesellschaft zurückerhalten, was er ihr gibt. „Was er ihr gegeben hat, war sein individuelles Arbeitsquantum. Zum Beispiel der

[1] Unsere Ziele S. 30.

gesellschaftliche Arbeitstag besteht aus der Summe der individuellen Arbeitsstunden; die individuelle Arbeitszeit des einzelnen Producenten ist der von ihm gelieferte Theil des gesellschaftlichen Arbeitstages, sein Antheil daran. Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er so und so viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds), und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrath von Consumptionsmitteln so viel heraus, als gleich viel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in einer andern zurück." [1]

Dunkel fürwahr ist der Rede Sinn! „Er erhält einen Schein, daß er so und so viel Arbeit geliefert." Sollte damit gemeint sein, die bloße Arbeitszeit habe als Vertheilungsmaßstab zu dienen, so wurde die Ungerechtigkeit und Unbrauchbarkeit desselben schon nachgewiesen. Marx selbst gesteht, daß nicht alle Arbeiter dasselbe leisten. Will man aber, daß das Quantum oder die Masse der verausgabten Arbeit berechnet werde, so muß auch der Fleiß, das Geschick, die Intensität und die Kraft in Betracht gezogen werden. Diese lassen sich aber in unzähligen Fällen gar nicht bestimmen. Wer will bei einem Arzt oder einem Krankenwärter, bei einem Forscher oder Lehrer das Quantum der gelieferten Arbeit (Intensität, Geschick, Fleiß u. s. w.) berechnen? Wenn aber auch dieses Quantum feststünde, welches ist das Quantum Arbeit, das in einem Pfund Brod oder einem Liter Milch steckt? Endlich ist es, wie oben bemerkt, ungerecht, daß man bloß die Quantität und nicht auch die Qualität der Arbeit in Betracht ziehe. Nicht alle Arbeiten haben für die Gesellschaft denselben Werth.

IV. Der Fleiß.

Noch weniger als die Leistung kann der Fleiß allein zur Richtschnur der Vertheilung dienen. Es wäre ungerecht, bei der Vertheilung bloß den Fleiß zu berücksichtigen, weil das den geschickten und schnellen Arbeiter dem dummen und langsamen gleichstellen hieße. Wie könnte man ferner den Fleiß eines jeden genau bestimmen? Bellamy meint, jeder solle im Socialistenstaat das Gleiche erhalten, wenn er die gleiche Anstrengung mache oder das Beste leiste, dessen er fähig sei[2]. Das ist leicht gesagt; aber wer urtheilt darüber, ob jeder sein Bestes thue? Wie soll man sich darüber eine sichere Meinung bilden können? Höchstens durch ein sehr entwickeltes gegenseitiges Ueberwachungs- und Ausspähungssystem. Das wäre aber eine unerträgliche Fessel, welche das souveräne Volk schon am zweiten Tage mit Unwillen zer-

[1] Zur Kritik des socialdemokr. Parteiprogramms a. a. O. S. 566.

[2] Ein Rückblick S. 75 ff. Der amerikanische Romanschreiber behandelt in seinem Zukunftsstaat die Menschen wie Kinder. In den drei ersten Jahren, wo die jungen Leute in die „industrielle Armee" eintreten (vom 21. Lebensjahre an!), werden sie streng an Gehorsam und Hingabe gewöhnt. Ueber ihre Leistungen wird Buch geführt, die Tüchtigen werden belohnt, die Nachlässigen bestraft. Erst am Ende dieser Zeit dürfen sie einen besondern Beruf wählen und müssen nun eine Lehrzeit durchmachen, während welcher das Zeugnißbuch für einen jeden fortgeführt wird, worin seine Fähigkeit und sein Fleiß genau vermerkt und durch angemessene Belohnung ausgezeichnet wird. In allen Gewerben sind die Arbeiter in drei Grade eingetheilt, in Arbeiter ersten, zweiten und dritten Grades. Die Rangordnung wird periodisch neu festgestellt und in den Zeitungen bekannt gemacht. Die Arbeiter ersten Grades tragen eine goldene, die des zweiten eine silberne, und die des dritten Grades eine eiserne Medaille u. s. w. Solche Vorschläge passen höchstens für die Kinderstube!

reißen würde. Und selbst wenn eine solche Controle Dauer erlangte, wie leicht ist es, die Aufseher zu täuschen, besonders wenn viele Arbeiter gemeinsame Sache machen! Und welche Bürgschaft böte ein vom Volke gewählter und jeden Augenblick absetzbarer Aufseher? Wenn endlich ein Arbeiter sich Mangel an Fleiß hat zu Schulden kommen lassen, wie viel soll ihm von seiner Besoldung entzogen werden? Wem steht das Urtheil darüber zu? Uns dünkt, die von Bebel abgeschafften Gefängnisse müßten bald durch neue, zahlreichere ersetzt werden.

V. Das Bedürfniß.

Am allerwenigsten wäre es gerecht und durchführbar, den Arbeitsertrag nach dem Bedürfnisse eines jeden zu vertheilen. „Jedem nach seinen Bedürfnissen", sagt Marx. Auch nach den unvernünftigen? Marx setzt wahrscheinlich voraus, in der Zukunftsgesellschaft gebe es keine unvernünftigen Bedürfnisse mehr. Etwas behutsamer sagte das Gothaer Programm: „Jedem nach seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen." Welches sind die vernunftgemäßen Bedürfnisse? Nicht alle haben dieselben Bedürfnisse. Offenbar wäre es nicht rathsam, einem jeden selbst das Urtheil über seine Bedürfnisse zu überlassen. Niemand ist in eigenen Dingen ein unparteiischer Richter, und außerdem lehrt die Erfahrung, daß oft Bedürfniß und Bescheidenheit nicht im richtigen Verhältniß zu einander stehen.

Es bliebe also wohl nichts übrig, als in jeder Gemeinde eine „Bedürfnißcommission" einzusetzen, welche über die Bedürfnisse der Einzelnen zu entscheiden hätte, z. B. wie viel Seidel Bier der Mann benöthige. Und da diese Commission aus lauter Solons und Aristides besteht, welche nicht nach persönlichen Rücksichten, sondern nur nach Recht und Gerechtigkeit urtheilen und immer das Richtige treffen, und da ferner die socialistischen Genossen, wie Bebel sie schildert, von Gemeinsinn erfüllt sind und mit wenigem fürlieb nehmen, so wird sich natürlich dieses schwierige Geschäft sehr glatt abwickeln und auch im Socialismus alles sich in Friede und Freude auflösen!

§ 5.

Die Familie in der socialistischen Gesellschaft.

Die Familie ist ohne Zweifel ein unentbehrlicher Grundpfeiler jedes geordneten Staatswesens. Zerstört der Socialismus dieselbe, so muß er als ein Feind der Ordnung und Freiheit, der Civilisation und des Christenthums angesehen werden.

I. Die Ehe.

Wir können uns zum Beweise dafür, daß der Socialismus die Familie auflöst, auf die ausdrücklichen, hierauf bezüglichen Aussagen seiner Anhänger berufen. Vernehmen wir nur eine einzige Stimme.

„In der Liebeswahl", schreibt Bebel über die Stellung der Frau in der socialistischen Zukunft, „ist sie frei so gut wie der Mann; sie freit oder läßt sich freien und schließt den Bund aus keiner andern Rücksicht als auf ihre Neigung. Dieser

Bund ist ein Privatvertrag ohne Dazwischenkunft irgend eines Functionärs, wie die Ehe bis ins späte Mittelalter ein Privatvertrag war[1]. . . . Der Mensch soll in der Lage sein, über seinen stärksten Trieb ebenso frei verfügen zu können als über jeden andern Naturtrieb. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist genau ebenso jedes einzelnen persönliche Sache wie die Befriedigung jedes andern Naturtriebes. Es hat niemand darüber Rechenschaft abzulegen, ein Unberufener hat sich da nicht einzumischen. Einsicht, Bildung, Unabhängigkeit werden die rechte Wahl erleichtern und leiten. Stellt sich Unverträglichkeit, Enttäuschung, Abneigung heraus, so gebietet die Moral (!), das unnatürlich und darum unsittlich gewordene Verhältniß zu lösen." [2]

Hier wird ganz unverblümt die „freie Liebe" gepredigt[3]. Was bleibt von der Ehe, wenn die Gatten jeder Laune und plötzlichen Abneigung folgend auseinanderlaufen und ein neues Liebesverhältniß anknüpfen können? Wir wollen uns jedoch mit derartigen Zeugnissen nicht begnügen, sondern darthun, daß der Socialismus seiner Natur nach die Familie, diesen Grundstein der gesellschaftlichen Ordnung, zerstören muß.

Schon der atheistisch-materialistische Standpunkt der Socialdemokraten ist mit der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe unvereinbar. Wenn der Mensch kein höheres Ziel hat als möglichst viel irdischen Genuß, wie will man ihn unter das schwere Joch der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe beugen? Soll er für sein Leben mit einem Ehegatten zusammengebunden sein, den er nicht mehr leiden mag, der mit Krankheiten behaftet ist, sich des Ehebruchs oder anderer Verbrechen schuldig gemacht? Wenn sogar viele Vertheidiger der bestehenden Gesellschaftsordnung die Forderung der Unauflöslichkeit des Ehebandes für zahlreiche Fälle als zu hart bezeichnen: wie will man dann die Socialisten, denen es um möglichst viel Genuß zu thun ist, an dieses Gesetz binden? Mit epikureischer Lebensauffassung ist die Unauflöslichkeit der Ehe unvereinbar.

---

[1] Das ist ein Irrthum. Die Kirche hat die Ehe nie als reine Privatsache angesehen, um welche sie sich nicht zu kümmern hätte. Die Ehe ist nach katholischer Lehre ein von Christus eingesetztes und der Verwaltung der Kirche anvertrautes Sacrament. Deshalb hat die Kirche von jeher die Ehegesetzgebung gehandhabt und namentlich Ehehindernisse aufgestellt. Außerdem erklärte sie jede Ehe, die nicht vor der Kirche (in facie ecclesiae) eingegangen wurde, für unerlaubt (illicitum). Wenn sie trotzdem bis zum Concil von Trient die heimlich eingegangenen Ehen als giltig (validum) anerkannte — wofern kein sonstiges Ehehinderniß vorlag —, so that sie dies nur, um größere Uebel zu verhindern. Die Eheleute waren auch dann für ewig gebunden. Was hat aber diese Einrichtung mit dem regellosen Geschlechtsverkehr im Sinne Bebels gemein, der jeder öffentlichen Gewalt das Recht abspricht, sich in die Ehesachen zu mischen, und den Eheleuten erlaubt, auseinanderzulaufen, sobald es ihnen beliebt?

[2] Die Frau S. 337. Auch das Erfurter Programm verlangt „Abschaffung aller Gesetze, welche die Frau in öffentlichrechtlicher und privatrechtlicher Beziehung dem Manne unterordnen". Damit ist wenigstens die Einheit der Familie, die nothwendig ein Haupt erfordert, zerstört. Wer soll entscheiden, wenn Mann und Frau in Bezug auf die Erziehung der Kinder, den Aufenthaltsort u. dgl. nicht miteinander übereinstimmen?

[3] Auch Engels (Ursprung der Familie S. 42) redet ganz offen der freien Liebe das Wort; ebenso Stern, Liebknecht u. a. Die Beseitigung jeder Unterordnung des Weibes unter den Mann, von der das Erfurter Programm redet, läßt ein geordnetes Familienleben nicht aufkommen.

Die Grundlage, auf der zumeist die Unauflöslichkeit der Ehe und dadurch der ganzen Familie beruht, ist die Aufgabe der Kindererziehung. Gerade deshalb hauptsächlich ist, wie wir an anderer Stelle nachweisen werden, die lebenslängliche Dauer der Ehe nothwendig, weil sie durchschnittlich zur gebührenden Erziehung der Kinder erfordert wird. Wer die Kindererziehung der Familie entreißt und zur Staatsangelegenheit macht, der zerstört eine Hauptgrundlage der Familie.

Nun aber überliefert der Socialismus Erziehung und Unterricht vollständig dem Gemeinwesen. Das Gothaer Programm verlangte ausdrücklich „allgemeine und gleiche Volkserziehung durch den Staat". In etwas dunklerer Form kehrt dieselbe Forderung im Erfurter Programm wieder: „Obligatorischer Besuch der öffentlichen Volksschulen. Unentgeltlichkeit des Unterrichts, der Lehrmittel und der Verpflegung in den öffentlichen Volksschulen sowie in den höheren Bildungsanstalten für diejenigen Schüler und Schülerinnen, die kraft ihrer Fähigkeiten zur weitern Ausbildung geeignet erachtet werden." Hören wir hierüber noch einen Hauptapostel des Socialismus.

„Jedes Kind, das geboren wird, ob Mädchen oder Knabe, ist ein der Gesellschaft willkommener Zuwachs, weil sie darin den Fortbestand ihrer selbst, ihre eigene Fortentwicklung sieht; sie empfindet also von vornherein auch die Verpflichtung, für das neue Lebewesen nach ihren Kräften einzutreten. Zunächst ist also die Gebärende, die Säugende, die Mutter der Gegenstand ihrer Sorge. Bequeme Wohnung, angenehme Umgebung, Einrichtungen aller Art, wie sie diesem Stadium der Mutterschaft entsprechen, aufmerksame Pflege für sie und das Kind sind die erste Bedingung. Die Mutterbrust dem Kinde zu erhalten, solange als möglich und nothwendig erscheint, ist selbstverständlich . . .

„Größer geworden, harren seiner die Altersgenossen zu gemeinsamem Spiel und unter gemeinsamer Obhut. Abermals ist vorhanden, was nach dem Stande menschlicher Kenntniß und Einsicht für geistige und körperliche Entwicklung geleistet werden kann. Mit den Spielsälen kommen die Kindergärten, später kommt die spielende (!) Einführung in die Anfänge des Wissens und der menschlichen Thätigkeit. Es kommt die geistige und die körperliche Arbeit, verbunden mit gymnastischen Uebungen und freier Bewegung auf dem Spiel- und Turnplatz, auf der Eisbahn, im Schwimmbad. Uebungsmärsche, Ringkämpfe und Exercitien für beide Geschlechter folgen sich abwechselnd und ergänzend. Es soll ein gesundes, abgehärtetes, körperlich und geistig normal entwickeltes Geschlecht herangebildet werden. Die Einführung in die verschiedenen praktischen Thätigkeiten, das Fabrikwesen, die Gartencultur, den Ackerbau, die ganze Technik des Productionsprocesses, erfolgt Schritt vor Schritt. Darüber wird die geistige Ausbildung in den verschiedenen Wissensgebieten nicht vernachlässigt...

„Dem hohen Culturzustand der Gesellschaft entsprechend wird die Ausstattung der Lehrräume, der Erziehungseinrichtungen und Bildungsmittel beschaffen sein. Alle Bildungs- und Lehrmittel, Kleidung und Unterhalt, von der Gesellschaft gestellt, werden keinen Zögling gegen den andern benachtheiligen."[1]

„Die Erziehung wird für beide Geschlechter gleich und gemeinsam sein. Die Trennung rechtfertigt sich nur in den Fällen, wo die Verschiedenheit des Geschlechtes sie zur absoluten Nothwendigkeit macht. Dieses Erziehungssystem, gut ge-

[1] Bebel, Die Frau S. 318—319.

regelt und geordnet und unter ausreichende Controle gestellt, wird bis zu dem Alter währen, in dem die Gesellschaft ihre Jugend für mündig erklärt. Beide Geschlechter sind nunmehr in vollstem Maße befähigt, allen Rechten und Pflichten, welche die Gesellschaft ihren erwachsenen Gliedern auferlegt, in jeder Richtung zu genügen. Die Gesellschaft kann jetzt vollkommen sicher sein, nur tüchtige, nach allen Seiten hin entwickelte Glieder erzogen zu haben."[1]

Das ist einer von den Sommernachtsträumen, an denen das Bebel'sche Buch so reich ist. Wie tief unsittlich dieselben sind, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Folgerichtig ist übrigens diese ganze Beschlagnahme der Erziehung durch den Staat. Wenn der Socialismus Ernst machen will mit der Gleichheit der Existenzbedingungen für alle, dann muß er vor allem die erste und allgemeinste Quelle der gesellschaftlichen Ungleichheit, nämlich die ungleiche Erziehung und Heranbildung, beseitigen; das kann nur dadurch geschehen, daß er die Erziehung zur öffentlichen Angelegenheit macht. Das würde natürlich die Mütter nicht hindern, ihre Kinder selbst zu stillen und die ersten Jahre zu hegen; aber Mutter und Kinder ständen in der Pflege der Gesammtheit. Es gibt ja keine Dienstboten. Aerzte, Chirurgen, Hebammen u. s. w. stehen im öffentlichen Dienste. Wer arbeiten kann, muß sich an der öffentlichen Production betheiligen; die Sorge für die Arbeitsunfähigen aber liegt der Gesammtheit ob: also ist auch die Sorge für die Pflege der Wöchnerinnen und ihrer Kinder Sache der Gesammtheit. Wollte man die Sorge für die Kinder den Eltern überlassen, so könnte es geschehen, daß ein kinderloses Elternpaar, welches nie an der Arbeit verhindert ist, ein weit größeres Einkommen hätte als ein anderes, dem die Sorge für fünf, sechs oder mehr Kinder obliegt, und das infolge davon oft an der Arbeit verhindert wird. Und wenn nun gar der Vater oder die Mutter erkrankte, so könnte es geschehen, daß eine Familie in eigentliches Elend geriethe, während eine andere im Ueberfluß lebte. Wie sollte endlich eine Mutter ohne Hilfe von Dienstboten im Stande sein, eine Schaar von sechs, sieben und mehr Kindern zu ernähren und zu erziehen! Wenn man also die Erziehung den Eltern selbst überlassen wollte, so müßte es jedenfalls Pflicht der Gesammtheit sein, den Eltern je nach der Zahl der Kinder einen Zuschuß aus den öffentlichen Einkünften zukommen zu lassen und auch in Krankheitsfällen für die Kinder Sorge zu tragen. Kurz, die Ernährungslast müßte vom Staat den Eltern abgenommen werden.

Also sowohl die Ernährung als die übrige Erziehung der Kinder müßte in der socialistischen Gesellschaft eine öffentliche Angelegenheit sein und von der Gesammtheit geleitet und überwacht werden. Damit fällt die Hauptaufgabe weg, um derentwillen man die Ehe als unauflöslich ansehen muß. Zur bloßen Kindererzeugung ist ein lebenslängliches Zusammenleben und Zusammenwirken nicht nöthig. Und selbst wenn man die Unauflöslichkeit der Ehe erzwingen wollte, im Socialismus hätte dennoch die Familie einen tödtlichen Schlag erhalten.

Was die Eltern innig zusammenkettet, ist nicht bloß das Dasein der Kinder, sondern vor allem das Bewußtsein, daß von ihren gemeinsamen Ar-

[1] A. a. O. S. 323. Ganz ähnliche Forderungen stellt Douai auf in seinem Buche „Kindergarten und Volksschule" (1876) S. 53.

beiten und Mühen das Wohl und Wehe ihrer Nachkommen abhängt. Die Eltern müssen für Auskommen und Heranbildung der Kinder sorgen: von ihrer Sorge zumeist hängt das Leben, der Stand, die gesellschaftliche Stellung und Ehre und auch das ewige Wohl ihrer Kinder ab. Dieses Bewußtsein treibt sie zu rastlosem Schaffen an. Was sie durch ihre Mühe zusammengebracht, kommt ihren Sprößlingen zu gute, in denen sie sozusagen fortleben und welche sie als die geborenen Erben der Früchte ihrer Anstrengungen zurücklassen.

Das Bewußtsein hinwiederum, den Eltern nicht bloß das Leben, sondern auch die Erhaltung und Erziehung und das Fortkommen in der Gesellschaft, kurz, alles zu verdanken, kettet die Kinder mit innigerer Liebe an ihre Eltern. Sie wissen, daß ihr Schicksal mit dem der Eltern unzertrennlich verknüpft ist, deshalb herrscht auch Gemeinsamkeit der Freuden und Leiden. Das alles fiele im Socialismus weg, der die ganze Gesellschaft in eine einzige Familie umgestalten will. Was würde auch aus der elterlichen Autorität werden, wenn die Kinder wüßten, daß der Staat für ihre Erhaltung sorgt oder jedenfalls für sie den Eltern das Kostgeld bezahlt? Würde ein solches System nicht auch das Eingehen leichtsinniger Ehen mächtig befördern und ebenso die Auflösung derselben, da ja der Socialismus die Ehe als reine Privatsache betrachtet?

II. Erziehung und Unterricht.

Werfen wir noch einen Blick auf Erziehung und Unterricht im Socialismus. Wie aus der oben (212) mitgetheilten Stelle hervorgeht, verspricht Bebel die wunderbarsten Erfolge im Erziehungsfach. Nun denke man sich aber die Kinder von ihren Eltern getrennt in großer Anzahl beisammen, zunächst in geräumigen Spielsälen oder Kindergärten, dann in Volksschulen, wo sie „spielend" in die Wissenszweige eingeführt werden. Wird wohl eine solche Massen- oder Engros-Erziehung eine befriedigende werden? Wir würden dies vielleicht für möglich halten, wenn es sich bloß um eine militärische Schulung für künftige Soldaten handelte. Aber eine solche Erziehung verallgemeinern ist ein Widersinn.

Man kann sich auch nicht auf die heutigen Erziehungsanstalten berufen, wo die Kinder nicht bloß Unterricht, sondern auch Kost und Erziehung wie in der Familie erhalten. Denn um davon zu schweigen, daß die Kinder meistens erst in einem Alter von zehn oder mehr Jahren derartigen Anstalten übergeben werden und zudem immer nur einen kleinen Bruchtheil der Jugend bilden, während der Socialismus alle Kinder ohne Ausnahme in öffentliche Pflege und Erziehung nehmen will: so liegt der Hauptgrund der Verschiedenheit darin, daß die heutigen Erziehungsanstalten die Familie voraussetzen und von ihr gestützt werden. Die Lehrer sind die Stellvertreter der Eltern und werden von dem Ansehen derselben getragen. Wenn endlich ein Zögling unverbesserlich ist, so wird er zur eigenen und der Eltern Schande vor die Thüre gesetzt. Das alles fiele im Socialismus weg. Und nun nehme man dazu noch, daß die socialistische Jugend ohne jede Religion aufwachsen, daß beide Geschlechter nicht getrennt sein sollen: was wird da aus dieser Jugend werden? Es wird wohl nichts übrig bleiben, als mit Knute und Ruthe die Jugend an Zucht und Ordnung zu gewöhnen. Und was vermag rein äußerer Zwang?

Noch sind wir aber nicht am Ende der Schwierigkeiten des socialistischen Erziehungswesens. Unmöglich können alle Kinder in allem unterrichtet und herangebildet werden. Bebel behauptet zwar wiederholt das Gegentheil, aber das ist eine bare Unmöglichkeit. Wir wollen zwar annehmen, bis zu einem gewissen Grade sei die Erziehung und der Unterricht für alle gleich. Aber über diese Grenze hinaus müßte doch wohl eine Scheidung stattfinden. Nicht alle haben Talent zu höheren Studien und noch weniger zu allen höheren Studien. Nicht alle haben Anlagen zu allen Künsten und Handwerken. Will man sich also nicht mit einem ganz niedrigen und ungenügenden Maß von Ausbildung begnügen und die Oberflächlichkeit und Halbwisserei verallgemeinern, so müßte bald, etwa vom 12. oder 13. Jahre an, eine Scheidung der Kinder stattfinden und die einen diesem, die anderen jenem Fach zugetheilt werden. Wer soll nun die Entscheidung treffen? Die Entscheidung den Kindern selbst oder ihren Eltern oder aber einem Machtspruch eines Ausschusses oder der Volksmehrheit anheimgeben wäre unthunlich. Die Eltern würden selbstverständlich ihre Kinder meistens für die höchste Ausbildung bestimmen, da sie selbst die Kosten und Mühen davon nicht zu tragen haben. Von den Kindern dagegen würden bald die meisten und unter ihnen vielleicht die fähigsten an den erworbenen Kenntnissen genug haben. Die Entscheidung einem Ausschuß übertragen würde leicht zu ungerechter Uebervortheilung oder zu Klagen der Eltern führen, deren Kinder zurückgesetzt wurden.

Man müßte also das Aufsteigen zu höheren Fächern von Prüfungen abhängig machen, und in diesem Sinne ist wohl das Erfurter Programm zu verstehen, wenn es von den Schülern redet, „die kraft ihrer Fähigkeiten zur weitern Ausbildung geeignet erachtet werden". Aber auch dieser Ausweg hat seine großen Schwierigkeiten. Entweder nimmt man an, daß mit den höheren Graden der Ausbildung gewisse Vortheile für das Einkommen und die gesellschaftliche Stellung verbunden sind, oder nicht. Bringt das Aufsteigen gar keinen Vortheil für das spätere Leben, so werden sich wohl die wenigsten darum bemühen. Entscheidet es dagegen über die spätere Stellung in der Gesellschaft, so haben wir damit schon eine Verschiedenheit von Ständen, und mit der Gleichheit der Existenzbedingungen ist es vorbei. Wenn man ferner einmal die gesellschaftliche Stellung nicht bloß von der geleisteten Arbeit abhängig macht, wie es nach dem folgerichtigen Socialismus sein sollte, sondern auch von anderen Rücksichten: warum will man dann bloß das Talent berücksichtigen? Verdienen nicht auch Tugend, Fleiß, Geburt von Eltern, die sich um das Gemeinwesen verdient gemacht haben, Beachtung? Ist es endlich nicht hart, ja ungerecht, die ganze Lebensstellung eines Menschen von einer Schulprüfung in seiner Jugend abhängig zu machen?

Aehnlich wie das Aufsteigen zu höherer Bildung müßte auch die Entscheidung darüber, in welchem von den verschiedenen Handwerken, Künsten oder Gewerben jemand ausgebildet werden solle, von Prüfungen abhängig gemacht werden; denn auch hierin ist eine gleiche Ausbildung aller in allem ein Unding. Würden zu viele Candidaten für einen Erwerbszweig die Prüfung bestehen, so müßten sie von oben her anderen Gewerben zugewiesen werden. So müßte schon für die Jugend die Gesammtheit die endgiltige Entscheidung über die

Ausbildung und die Berufswahl ihrer Angehörigen in die Hand nehmen. Socialismus und Freiheit sind eben unverträglich miteinander. An diesem innern Widerspruch: Freiheit mit „allseitig planmäßiger Regelung" der Nationalarbeit vereinigen zu wollen, muß der Socialismus scheitern.

§ 6.

Widerlegung einiger Einwände.

I. Der Communismus der religiösen Orden.

Zu Gunsten des Socialismus hat man sich schon auf die religiösen Orden in der katholischen Kirche berufen, in denen ja der vollste Communismus herrscht. Warum ließe sich eine ähnliche Einrichtung nicht verallgemeinern? Allein zwischen den katholischen Orden und dem Socialismus besteht eine unermeßliche Kluft. Der Socialismus will allgemein und ausnahmslos etwas durchführen, was seiner Natur nach eine große Losschälung vom Irdischen und eifriges Streben nach Vollkommenheit voraussetzt, mithin in der gegenwärtigen Ordnung die Sache nur weniger sein kann. Gewiß, wo Männer sich zusammenfinden, die allem Irdischen entsagen und sich ausschließlich dem Dienste Gottes und des Nächsten widmen wollen, da kann eine Art Gemeineigenthum herrschen, ohne daß Zwietracht und Streit entsteht; da wird sogar eine solche Ordnung sehr förderlich sein, weil sie die Einzelnen der Sorge für die irdischen Bedürfnisse enthebt. Aber wie die Menschen nun einmal sind, vermögen nur wenige sich zur Höhe dieser Entsagung und dieses Strebens nach Vollkommenheit zu erheben. Es ist deshalb ein unmögliches und unvernünftiges Beginnen, die Menschen allgemein zum Verzicht auf das Privateigenthum zwingen und in die Zwangsjacke einer staatlich organisirten Gütererzeugung stecken zu wollen.

Die Socialisten rühmen sich zwar, sie verlangten nicht den Verzicht auf das Eigenthum, sie wollten dasselbe bloß mit der Gerechtigkeit in Einklang bringen. Aber das sind schöne Worte ohne Inhalt. Wer das Eigenthum an allen Productionsgütern beseitigt, hebt das Privateigenthum seiner Substanz nach auf. Das Eigenthum an bloßen Genußmitteln kann seiner Natur nach nur sehr beschränkt sein und genügt nicht, um dem Menschen die Freiheit seiner Bewegung zu sichern. Dem Menschen das Eigenthum an Arbeitsmitteln nehmen heißt ihn als Rad in das große Triebwerk der staatlichen Gütererzeugung einreihen. Davon glauben wir jeden überzeugt zu haben, der unseren bisherigen Erörterungen aufmerksam gefolgt ist.

Auch aus dem Grunde noch ist der Hinweis auf die Ordensgenossenschaften völlig unzutreffend, weil diese auf der Ehelosigkeit beruhen. Eine völlige Armuth ist bei der thatsächlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur mit dem Familienleben unvereinbar.

II. Die modernen großen Fabrikbetriebe.

Bestechender auf den ersten Blick ist die Einwendung, welche die Socialisten zu Gunsten ihres Systems den heutigen centralistisch organisirten

Fabrikbetrieben entnehmen. Ist es nicht eine häufige Erscheinung in der heutigen Gesellschaftsordnung, daß acht oder zehn und mehr Tausend Arbeiter in einem einzigen Productionsgeschäft angestellt sind und der ganze Betrieb sich in der schönsten Ordnung vollzieht? Und doch gehören weder die Rohstoffe noch die Werkzeuge den Arbeitern, ja meist nicht einmal den Leitern des ganzen Betriebs.

Dieser Einwurf übersieht nichts als gerade den Hauptunterschied zwischen einem Privatbetrieb und der socialistischen Organisation. Die heutige Ordnung in Fabriken und anderen Betrieben ruht auf dem strengsten moralischen Zwang. Der Fabrikherr in Person oder durch einen Leiter als seinen Vertreter steht den Arbeitern als Eigenthümer und Herr gegenüber und kann ihnen mit nahezu unbeschränkter Gewalt seinen Willen vorschreiben. Der Arbeiter braucht dem Fabrikherrn seine Arbeit nicht anzubieten, aber wenn er bei ihm Arbeit und Unterhalt finden will, so muß er sich unbedingt der von oben vorgeschriebenen Ordnung unterwerfen. Die geringste Unbotmäßigkeit bringt ihn vielleicht vor die Thüre. Also Zwang beherrscht die heutige Production, wenn auch ein Zwang, den jeder aus Noth selbst übernimmt. Im Socialistenstaat dagegen steht nicht ein Eigenthümer den Arbeitern, sondern ein gleichberechtigter Genosse dem andern gegenüber. Jeder kann sich selbst ebenso gut als Eigenthümer ansehen wie die übrigen; außerdem kann man ihm nicht die Thüre weisen, sondern muß ihm Arbeit geben, weil jede Privatgütererzeugung ausgeschlossen ist.

Ebenso wenig als die privaten Productionsunternehmungen beweisen die heutigen großen Staatsbetriebe, wie Eisenbahnen, Posten und Telegraphen, staatliche Bergwerke und Forste u. dgl., etwas zu Gunsten des Socialismus. Denn in diesen öffentlichen Betrieben steht der Staat oder seine Vertreter wie ein Eigenthümer und Herr den Beamten und Arbeitern gegenüber. Sie stehen also den Sonderbetrieben sehr nahe und nehmen theil an ihrem Zwang. Jeder Beamte und Arbeiter muß mit der Stelle fürlieb nehmen, die ihm zugewiesen wird, sonst fehlt ihm der Unterhalt. Ebenso kann er nach erfolgter Anstellung entlassen oder in seinem Gehalt beeinträchtigt werden, wenn er den Vorgesetzten Anlaß zur Klage gibt. Selbst das „laute Raisonniren" genügt zuweilen, um einen Beamten brodlos zu machen. Also auch im heutigen Staatsbetrieb herrscht Zwang und vollzieht sich alles auf Grund „kategorischer Imperative".

Anders im Zukunftsstaat, wo jeder ein Stück Souverän ist und von der Gesammtheit angestellt und unterhalten werden muß; wo ferner die endgiltige Entscheidung über Regelung der Arbeit, Vertheilung der Güter, Anstellung der Aufsichtsbeamten Sache des Volkes ist.

III. Das moderne Militärwesen.

Auch aus der Einrichtung und Leitung der heutigen ungeheuren Heere hat man auf die Möglichkeit einer socialistischen Gesellschaftsordnung geschlossen. Indessen scheint es doch zu einleuchtend, daß die stramme militärische Organisation mit ihrem Strafcodex, in dem z. B. in Deutschland gegen 30 Fälle verzeichnet stehen, wo Todesstrafe in Anwendung kommt, sich nicht auf ein ganzes Volk und auf alle öffentlichen Verhältnisse desselben anwenden läßt. Jeden-

falls sollen uns die Socialisten mit ihren schönen Reden von Freiheit und Gleichheit verschonen, wenn sie derart die Gesellschaft in ein großes Heer verwandeln wollen. Es herrscht ferner beim Militär gar kein Communismus: das Heer ernährt sich nicht selbst, sondern wird von anderen ernährt. Auch die Vertheilung des Einkommens ist so ungleich, daß von Communismus in dieser Beziehung keine Rede sein kann. Uebrigens hat ein solches Vorhaben noch seine gute Weile. Was würde aus einem Heere werden, wenn die Soldaten selbst den Oberbefehl in Händen hätten, sich ihre Officiere und Generale selbst wählen und auch gelegentlich wieder absetzen und richten könnten? Die heutigen Heere haben die strengste Unterordnung und Zucht zur Voraussetzung, ein demokratisch eingerichtetes Heer wäre ein Unding. Und nehme man dazu, daß der Socialismus nicht bloß die militärischen Thätigkeiten, sondern das ganze öffentliche Leben in Bezug auf Gütererzeugung, Verkehr, Erziehung, Unterricht, Presse, Künste und Wissenschaften einheitlich regeln will: so ist die gänzliche Aussichtslosigkeit des Socialismus wohl mehr als einleuchtend.

IV. Die Actiengesellschaften.

Eine besondere Erwähnung verdienen noch die Actiengesellschaften, die deshalb einen Schluß zu Gunsten des Socialismus zu gestatten scheinen, weil in ihnen das Kapital nicht selten fast ganz losgelöst vom Eigenthümer große Gewinne erzielt. Ausgedehnte Unternehmungen in Handel, Industrie, Bergbau, Herstellung von Verkehrswegen u. dgl. gelingen den Actiengesellschaften vortrefflich, obwohl die Angestellten derselben kein persönliches Interesse daran zu haben scheinen.

Doch der Mangel eines persönlichen Interesses ist nur ein scheinbarer. In Bezug auf die untergeordneten Angestellten der Actiengesellschaften gilt ganz dasselbe, was oben von den privaten Productionsunternehmungen und den Staatsbetrieben ausgeführt wurde. Die untergeordneten Beamten stehen den Directoren wie Privateigenthümern gegenüber. Was aber die Directoren der Actiengesellschaften selbst betrifft, so haben dieselben meistens ein sehr großes Interesse an dem Gelingen der Unternehmung. In weitaus den meisten Fällen gehören sie zu den Hauptactionären oder erhalten wenigstens im Falle des Gelingens einen beträchtlichen Gewinnantheil. Auch die untergeordneten Leiter sind bei großen Actiengesellschaften nicht selten am Gewinne betheiligt. Da nun außerdem die Leiter fast unumschränkte Gewalt auf die von ihnen angestellten Aufseher und Arbeiter haben, so läßt sich sehr wohl begreifen, wie eine Actiengesellschaft, trotz der scheinbaren Loslösung des Kapitals vom Eigenthümer, Erfolge erzielen kann.

Uebrigens ist bekannt, daß die Actiengesellschaften in Bezug auf Wirthschaftlichkeit (Ersparung an Rohstoffen, Werkzeugen u. s. w.) hinter Privatunternehmungen zurückstehen; weshalb sich auch Actiengesellschaften mit geringem Kapital in den seltensten Fällen bewähren. Bei großen Actiengesellschaften werden diese Nachtheile durch anderweitige Vortheile aufgewogen [1].

---

[1] Hierüber weitere Ausführungen bei Leroy-Beaulieu, Le collectivisme p. 348 ss.

Was sodann einen wesentlichen Unterschied zwischen einer Actiengesellschaft und der socialistischen Organisation ausmacht, ist der Umstand, daß in den Actiengesellschaften die Directoren nur selten gewechselt werden. Die Ständigkeit der Leiter ist eine nothwendige Vorbedingung für das Gelingen weit ausschauender Unternehmungen. Wenn die Leitung häufig wechselt, fehlt es an der erforderlichen Einheitlichkeit, Planmäßigkeit, weil nur in seltenen Fällen die Ansichten der Leiter miteinander übereinstimmen werden. Welche Bürgschaften hätte man aber für diese erforderliche Stetigkeit der Leitung im Socialismus, wo die „Ordner" vom Volke gewählt und abgesetzt werden und wo schon die grundsätzliche Gleichstellung aller keine Beständigkeit in der Besetzung der einflußreichsten Aemter zuläßt? Würde da nicht das ewige Experimentiren und Umgestalten das nationale Productionsgetriebe beständig stören und ins Stocken bringen? Will man aber den obersten Leitern keine Gewalt in die Hände geben und ihre Entschließung von der Zustimmung der Volksmehrheit abhängig machen, so nimmt man ihnen die zur wirksamen Ausübung ihres Amtes nöthige Gewalt.

Hiermit wollen wir unsere Untersuchung des Socialismus schließen. Wir vertrauen, daß jeder Unbefangene, der uns von Anfang bis zu Ende folgte, die Ueberzeugung gewonnen hat, daß der Socialismus auch in seiner vernünftigsten Formulirung unwahr und undurchführbar ist. Er ruht auf ganz unhaltbaren religiösen und volkswirthschaftlichen Grundlagen, und weit entfernt, die glänzenden Versprechungen halten zu können, mit denen er die unwissenden Massen bethört, würde er die Cultur, die uns das Christenthum gebracht, zerstören und uns in die Zeiten roher Barbarei zurückschleudern[1]. Doch ist eine dauernde Herrschaft des Socialismus nicht zu fürchten, weil er mit den untilgbarsten Trieben und Neigungen der menschlichen Natur in schreiendem Widerspruche steht.

Drittes Kapitel.

Das Privatgrundeigenthum und seine Gegner[2].

Erster Artikel.

Das Grundeigenthum im Lichte der Geschichte.

§ 1.

Die geschichtliche Methode der Gegner des Grundeigenthums.

Der Socialismus will alle Productionsmittel vergesellschaften. Daß er keine Aussicht auf dauernde Verwirklichung hat, glauben wir im vorigen Kapitel

[1] Sehr richtig sagt das päpstliche Rundschreiben über die Arbeiterfrage: „Aus alledem ergibt sich klar die Verwerflichkeit der socialistischen Grundlehre, wonach der Staat allen Privatbesitz einzuziehen und zu Gemeineigenthum zu machen hätte. Eine solche Lehre gereicht den arbeitenden Klassen, zu deren Nutzen sie doch erfunden sein will, lediglich zu schwerem Schaden; sie widerstreitet den natürlichen Rechten eines jeden Menschen, sie verzerrt den Beruf des Staates und macht eine friedliche Entwicklung des Gesellschaftslebens unmöglich."

[2] Die folgende Abhandlung ist zuerst, wenigstens zum Theil, in den „Stimmen aus

für jeden unbefangenen Leser überzeugend dargethan zu haben. Daraus folgt unmittelbar, daß das Privateigenthum an Arbeitsmitteln im allgemeinen und wenigstens innerhalb gewisser Grenzen unentbehrlich ist.

Nicht wenige Volkswirthschaftslehrer geben diese Nothwendigkeit privater Productionsmittel im allgemeinen zu, wollen aber Grund und Boden grundsätzlich vom Privateigenthum ausgeschlossen wissen. Man hat ihnen den Namen Ackersocialisten (Agrarsocialisten) beigelegt, um sie von den folgerichtigen, extremen Socialisten zu unterscheiden [1].

Die Waffen, deren sich die Ackersocialisten gegen das private Grundeigenthum bedienen, sind dreifacher Art: die einen sind der Geschichte, die anderen der Volkswirthschaft, noch andere endlich dem Naturrecht entlehnt. Untersuchen wir hier zuerst die geschichtlichen Einwendungen gegen das Grundeigenthum.

1. Es ist besonders E. de Laveleye, der die geschichtliche Seite der Angriffe gegen das Grundeigenthum besorgt und die Waffen geschmiedet hat, deren sich heute viele Ackersocialisten, z. B. Henry George, bedienen. Nach de Laveleye trifft man überall und bei allen Völkern ursprünglich collectiven Grundbesitz (der Gemeinde oder des Stammes) an. Erst spät und allmählich, meist durch List und Gewalt, hat sich das Sondergrundeigenthum entwickelt und schließlich das Gemeineigenthum verdrängt. Hauptsächlich sind nach der Ansicht dieses Gelehrten die Römer schuld an der Entstehung und Entwicklung des vollen Privatgrundeigenthums im heutigen Sinne [2].

Durch diese Thatsachen will er darthun, das Grundeigenthum sei keine naturrechtliche Einrichtung, sondern nur eine willkürliche Er-

---

Maria-Laach" und seither auch separat erschienen unter dem Titel: Das Privatgrundeigenthum und seine Gegner. Freiburg 1892. Dieselbe ist auch ins Englische übersetzt unter dem Titel: The champions of agrarian Socialism. A refutation of E. de Laveleye and H. George by V. Cathrein S. J. Translated, revised and enlarged by Rev. J. U. Heinzle S. J., President of Canisius College, Buffalo. N. Y. Buffalo 1889.

[1] Zu ihnen gehören, wenn auch nicht alle in derselben Weise, die Engländer J. Stuart Mill (Principien der Nationalökonomie II. Bd., Kap. 2 § 6), Herbert Spencer (Social Statics ch. 9), der Franzose Huet (Le règne social du christianisme, l. 3 chap. 5 sqq.), der Belgier E. de Laveleye (besonders in seinem Hauptwerk: De la propriété et de ses formes primitives, 4me éd., Paris 1891), der Amerikaner Henry George (Progress and Poverty; The Land Question; Social Problems etc. Die erstgenannte Schrift ist 1881 auch in deutscher Uebersetzung erschienen und hat in Amerika eine große Anzahl von Auflagen erlebt). In Oesterreich und Deutschland zählen zu den Anhängern des Ackersocialismus Hertzka (Freiland [1890]) und M. Flürscheim, der in seinen Schriften (Auf friedlichem Wege; Der einzige Rettungsweg; Deutschland in 100 Jahren u. s. w.) für die Ideen H. George's Anhänger wirbt. Außerdem ist hauptsächlich auf Betreiben Flürscheims ein „Verein für Bodenbesitz-Reform" ins Dasein getreten, der durch öffentliche Versammlungen und Herausgabe der Halbmonatschrift „Frei Land" für die Verstaatlichung des Grund und Bodens Propaganda macht. Auch A. Samter (Das Eigenthum in seiner socialen Bedeutung [1879] S. 460 ff.) ist Ackersocialist, bleibt sich aber nicht ganz folgerichtig. Obwohl er behauptet, die Natur selbst habe dem Grundeigenthum den Stempel der Gesellschaftlichkeit aufgedrückt, es zum Gemeingut bestimmt, so soll doch Grund und Boden bloß im „großen Ganzen" Staats- und Gemeindeeigenthum werden. Den Ackersocialisten steht endlich A. Wagner (Grundlegung [1879] S. 643 ff.) nicht sehr fern.

[2] So in dem schon angeführten Werke: De la propriété et de ses formes primitives

findung, die wieder verschwinden und dem Gemeineigenthum Platz machen könne. Ja er geht sogar weiter und behauptet, das Gemeineigenthum sei der allgemeinen Anschauung der Menschen entsprechender und biete auch größere Bürgschaften für die Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen[1]. Er unterläßt es deshalb auch nicht, uns die gesellschaftlichen Zustände jener Völkerschaften, bei denen er Gemeineigenthum an Grund und Boden gefunden zu haben glaubt, in den rosigsten Farben zu schildern.

An dieser Beweisführung fällt gleich eines auf. De Laveleye belehrt uns, ursprünglich habe überall Gemeineigenthum an Grund und Boden geherrscht, aber überall habe allmählich das Privateigenthum das Gemeineigenthum verdrängt, besonders wo die Bodencultur aus einer extensiven eine intensive geworden sei, d. h. wo das Kapital zur Erzeugung dessen mitwirken mußte, was man ursprünglich von der Ausdehnung erwartete[2].

Was hätte nun der Geschichtsforscher aus dieser Thatsache schließen sollen? Offenbar, daß wir es hier nicht mit einer willkürlichen, sondern mit einer in der Natur der Verhältnisse begründeten Erscheinung zu thun haben. Wenn überall, wo die Cultur höher emporsteigt, das Gemeingrundeigenthum verschwindet, so ist das wohl ein schlagender Beweis, daß es mit derselben unvereinbar ist. Ja aus dem Laveleye'schen Buche selbst läßt sich der Beweis erbringen, daß das Sondergrundeigenthum in dem Maße zunimmt, als die Cultur höher steigt; wo die Cultur am höchsten ist, finden wir auch das Privateigenthum am meisten entwickelt.

Wir behaupten nicht, daß auf höheren Culturstufen nur Privatgrundeigenthum vorhanden sein solle. Neben dem Privateigenthum hat auch von jeher in größerem oder geringerem Umfang Gemeineigenthum am Boden bestanden und besteht zum Theil heute noch. Aber wenn die Thatsache richtig ist, daß man überall vom ursprünglichen ausschließlichen Gemeineigenthum abgegangen, und zwar um so mehr, je höhere Culturstufen man erreichte, so ist das wohl ein unzweideutiges Zeichen, daß wir hier eine nothwendige Erscheinung vor uns haben. Die von de Laveleye behaupteten Thatsachen sprechen also eher gegen als für den Ackersocialismus.

2. Wir könnten uns mit dieser Antwort auf die geschichtlichen Angriffe gegen das Grundeigenthum begnügen. So ohne weiteres dürfen wir jedoch die von Laveleye aufgestellte Behauptung, ursprünglich habe überall Gemeineigenthum an Grund und Boden bestanden, nicht hinnehmen. Denn der Hauptbeweis, mit dem er dieselbe zu stützen sucht, ist, näher besehen, werthlos.

Wollen wir die ursprünglichen Eigenthumsverhältnisse kennen lernen, so müssen wir nach de Laveleye die Zustände jener Völker erforschen, welche am weitesten in der Cultur zurück, mithin dem Urzustand am nächsten sind. Deshalb schildert er uns die Eigenthumsverhältnisse in den russischen Dorfgemeinden (Mir), in den alten Patriarchalfamilien der Steppen Asiens, bei den alten Germanen, den Völkern auf Java u. s. w.

Diese Beweisführung setzt offenbar die Entwicklungshypothese im Sinne Darwins voraus. Nach den Anhängern dieser Lehre haben wir allgemein

[1] A. a. O. S. 537 ff. [2] Ebend. S. 5.

drei Hauptperioden in der Entwicklung des Menschen aus einem ganz oder halb thierischen Zustand zu unterscheiden.

Zuerst waren die Menschen Jäger, welche in wilden Horden die Wälder und Steppen durchstreiften und von der Jagd, sei es auf Mitmenschen oder Thiere, lebten. Auf dieser Stufe kann, wenn wir etwa die Waffen und Kleider ausnehmen, von Privateigenthum kaum die Rede sein, da jeder nach Kindesart nur an die Befriedigung seiner augenblicklichen sinnlichen Triebe denkt und es ihm im Traume nicht einfällt, sich dauernd etwas zu ausschließlichem Gebrauche anzueignen.

Auf einer höhern Stufe sehen wir die Menschen als Hirten ein Nomadenleben führen und ihre Heerden stets dorthin treiben, wo sich fette Weideplätze finden. Beim Wechsel der Jahreszeit brechen sie ihre Zelte ab und ziehen weiter. Auf dieser zweiten Stufe hat sich das bewegliche Sondereigenthum, besonders an Heerden und Geräthschaften, weiter ausgebildet; das unbewegliche Sondereigenthum dagegen ist noch unbekannt; höchstens gibt es Grundeigenthum des ganzen Stammes oder Clans, insofern jeder Stamm ein bestimmtes Gebiet für sich in Anspruch nimmt und gegen andere Stämme zu behaupten sucht.

Erst allmählich, sei es nun, weil infolge der vermehrten Bevölkerung keine freien Triften mehr vorhanden waren, oder weil man des ewigen Wanderns überdrüssig wurde, fingen einzelne Stämme an, sich dauernd an einem Orte niederzulassen und Ackerbau zu treiben. Auch diese dritte Entwicklungsstufe kennt anfänglich kein Privateigenthum an Grund und Boden. Der Stamm als Gesammtheit nimmt Besitz von dem umliegenden Bezirk, von welchem ein Theil gemeinsam bleibt als Weideplatz und Waldung, ein anderer den einzelnen Familien zu zeitweiligem Gebrauch überlassen wird. Erst jetzt beginnt das Sondergrundeigenthum seinen Eroberungszug, der mit der schließlichen Verdrängung des unbeweglichen Gemeineigenthums endet.

Diese ganze Entwicklungstheorie ist nur ein reines Phantasiegebilde ohne jede geschichtliche Grundlage. Es ist allerdings möglich und auch wahrscheinlich, daß bei manchen Völkerstämmen thatsächlich eine Entwicklung in der geschilderten Richtung stattgefunden hat. Nach der angegebenen Theorie jedoch ist die Entwicklung überall in derselben Weise vor sich gegangen. Ueberall haben wir uns die Menschen zuerst in einem völlig wilden, ja nach den meisten in einem nahezu thierischen Zustand zu denken, überall mußten sie die drei Stufen durchlaufen. In dieser Allgemeinheit aber ist die Theorie nicht nur völlig unerwiesen, sondern unwahr. Sie steht nicht bloß mit der christlichen Offenbarung, sondern auch mit der Geschichte im Widerspruch, welche uns in den allerältesten Zeiten die Menschen auf einer Culturhöhe schildert, die mit den Zuständen verwahrloster Wilden entfernt keine Aehnlichkeit hat.

Ist aber diese Theorie in ihrer Allgemeinheit unrichtig, so beruft man sich umsonst auf die Eigenthumsverhältnisse der uncivilisirtesten Völker, um uns zu zeigen, wie sich überall die Eigenthumsbildung vollzogen habe. Denn es ist doch ebenso möglich, daß diese Völker durch Verwahrlosung von einer höhern Culturstufe allmählich in Barbarei versunken sind.

§ 2.

Der russische Mir und die germanischen Markgenossenschaften.

Bisher haben wir angenommen, die von de Laveleye und anderen vorgebrachten geschichtlichen Thatsachen seien richtig. Sehen wir uns diese Thatsachen etwas näher an. Ist es wirklich wahr, daß all die Völker, von denen uns de Laveleye berichtet, bei ihrem Eintreten in die Geschichte Gemeineigenthum besaßen und dadurch Zeugniß für die ursprüngliche Gestaltung des Eigenthums ablegen? Auch diese Stütze seiner Beweisführung ist ganz hinfällig. Wir wollen dies an zwei Beispielen zeigen: den russischen Dorfgemeinden und den deutschen Markgenossenschaften, auf die man sich heute vielfach zu Gunsten des Gemeineigenthums beruft.

1. In Rußland gehört seit Aufhebung der Leibeigenschaft (1861) der Grundbesitz um die Dörfer herum der Gesammtheit der Dorfgenossen oder dem „Mir". Jeder männliche Bewohner des Dorfes hat, sobald er eine eigene Familie gründet, das Recht auf einen gleichen Theil des dem Mir gehörigen Bodens. Die Häuser im Dorfe mit den dazu gehörigen Gärten sind Privateigenthum, dürfen aber nur an einen Dorfgenossen verkauft werden.

Bis zur Aufhebung der Leibeigenschaft waren Land und Leute Eigenthum des Fürsten, der Kirche oder des Adels; doch waren die Bauern, die Frohnden und Leistungen an den Grundherrn abgerechnet, in der innern Verwaltung ihres Dorfes, an dessen Spitze ein Starost steht, ziemlich frei. Nur galt es seit langem als Pflicht, nach einer Reihe von Jahren (in manchen Gemeinden jährlich, in anderen nach zwei, drei, sieben oder zehn Jahren) den Grundbesitz von neuem zu vertheilen. Es ist sicher, daß die Bauern vielfach Widerwillen gegen diese periodische Theilung an den Tag legten. Dieselbe ist auch ein großes Hinderniß gegen Bodenverbesserungen.

Seit Harthausen waren nun manche der Ansicht, der „Mir" stelle die ursprüngliche Einrichtung der russischen Dorfgemeinden dar. Es liegt in der Tendenz de Laveleye's[1], daß er sich unbedingt dieser Ansicht anschließt. Dagegen hat die neuere Geschichtsforschung den Beweis erbracht, „daß der ‚Mir' auf Anordnungen beruht, welche nicht über das 17. Jahrhundert hinaufreichen"[2].

Ursprünglich, d. h. soweit die geschichtlichen Quellen hinaufreichen, gab es in Rußland nur freie Bauern und wirkliche Sklaven. Die Bauern waren aber meist nicht Grundeigenthümer, sondern freie Pächter, die ihre Pacht nach Belieben aufgeben und in andere Gegenden verziehen konnten[3]. Erst all-

[1] Das Folgende ist geschrieben mit Rücksicht auf die zweite Auflage des Laveleye'schen Buches. In der vierten Auflage hat der Verfasser seine Ansicht wesentlich modificirt.

[2] Meitzen im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" (1892) Artikel „Feldgemeinschaft".

[3] Keußler, Zur Geschichte und Kritik des bäuerlichen Grundbesitzes in Rußland I, 21 ff. Die allgemeinen philosophischen Betrachtungen über Entstehung des Grundeigenthums, mit denen Keußler seine Untersuchungen beginnt, gehören nicht der Geschichte an. Auch nach Strahl (Geschichte des russischen Staates I, 142) waren die russischen Bauern in den ältesten Zeiten persönlich frei und konnten von einem Orte zum andern herumziehen. Wahrscheinlich lebten sie nicht in geschlossenen Dörfern, sondern in vereinzelten Höfen. Wie es scheint, waren die Großfürsten Eigenthümer alles Bodens.

mählich wurden sie durch Gesetz an die Scholle gebunden. Daß im 14. und 15. Jahrhundert manche Bauern auf eigenem Boden wohnten, den sie durch Besitznahme, Urbarmachung oder durch Kauf von einem Grundbesitzer erworben hatten und über den sie frei und unbeschränkt als Eigenthümer verfügen konnten, gilt unter den bedeutenderen russischen Geschichtschreibern als ausgemacht [1].

Dieses alles hindert Laveleye nicht, zu behaupten, der Mir sei die ursprüngliche Dorfverfassung Rußlands. Denn, so führt er aus, wenn bei allen slavischen Völkern, bei den Germanen, in China, in Indien, auf Java Gemeinde-Eigenthum geherrscht habe, so könne man nicht annehmen, der Mir sei bloß durch die Gesetze Boris Godunows und Peters des Großen ins Dasein getreten [2].

Diese Beweisführung ist charakteristisch. Hier am Anfang des Buches wird als eine geschichtlich feststehende Thatsache ausgesprochen, bei allen Völkern sei das Gemeineigenthum die ursprüngliche Besitzform gewesen, um daraus zu folgern, daß bei den Russen in den ältesten Zeiten dies ebenso der Fall gewesen sein müsse. Später müssen dann die russischen Bauern als Beweis dafür dienen, daß bei den anderen Völkern das Collectiveigenthum dem Privateigenthum vorhergegangen sei.

In den früheren Auflagen seines Werkes stützte sich de Laveleye zu Gunsten seiner Ansicht auch auf die vermeintliche Unmöglichkeit, die Entstehung des Gemeineigenthums zu erklären, wenn es nicht von Anfang an vorausgesetzt werde. Diesen Grund hat er in der letzten Auflage fallen lassen, und mit vollem Recht. Das von Bauern bewirthschaftete Land war nicht ihr Eigenthum, sondern Eigenthum des Grundherrn. Dieser machte die Gesammtheit der Familienväter solidarisch für ihre Leistungen haftbar. Deshalb mußte auch diese Gesammtheit das Verfügungsrecht über den ihr gemeinsam überlassenen Grundbesitz haben. Sie brachte dasselbe dadurch zur Geltung, daß das den Einzelnen zugewiesene Land ihnen nicht dauernd verblieb, sondern nur, bis eine neue Theilung erfolgte [3].

Diese Gesammthaft finden wir auch anderwärts, so z. B. schon sehr früh in England, wo die Hörigen eines Dorfes als Gesammtheit dem Grundeigenthümer für die zu entrichtenden Abgaben und für Aufrechthaltung der Ordnung solidarisch hafteten. In dieser Einrichtung hat das Selbstbesteuerungsrecht vieler englischen Städte seinen Ursprung.

2. Ebenso wenig als in Bezug auf Rußland steht rücksichtlich der germanischen Gemeinden der ausschließliche Bestand des Eigenthums fest.

Vor allem darf man nicht außer acht lassen, daß die Germanen nicht die ursprünglichen Bewohner des Landes waren, welches ihre Nachkommen heute inne haben. Ueber die Eigenthumsverhältnisse dieser ältesten Bewohner, die vielleicht schon 1000 bis 2000 Jahre vor unserer Zeitrechnung unsere Gegenden besiedelten, wissen wir gar nichts. In diese vielfach schon bewohnten Gegenden

---

[1] Keußler a. a. O. S. 22. [2] De la propriété (4me éd.) p. 25.

[3] Aehnlich erklärte schon Le Play (Réforme sociale t. 3. l. 7. c. 65) die Entstehung des Mir. Meitzen, v. Keußler und andere sprechen sich in demselben Sinne aus.

zogen die Germanen bei der Völkerwanderung in militärisch organisirten Abtheilungen ein. Die Völker bestanden aus Hundertschaften, die selbst wieder in Geschlechter und Familien zerfielen. Die Vertheilung des Bodens erfolgte in Anschluß an diese militärische Organisation. Ein Theil wurde wahrscheinlich gleich Privateigenthum, ein anderer — hauptsächlich Triften und Waldungen umfassend — blieb vielleicht allen zu gemeinsamer Nutzung.

Solange die germanischen Völkerschaften auf der Wanderung nach einer neuen Heimat begriffen waren, konnte selbstredend das Grundeigenthum nicht entstehen. Es liegt in der Natur der Sache, daß Stämme, die noch keine festen Wohnsitze haben, auf Grundeigenthum keinen Werth legen. Selbst der Stamm als Gesammtheit wird kein Grundeigenthum beanspruchen, sondern dorthin ziehen, wo gerade die besten Triften oder Jagdgründe sich finden.

Hält man dies vor Augen, so bietet die Stelle des Cäsar, auf welche man die Theorie vom „ursprünglichen Gemeineigenthum der Markgenossenschaft" stützt, keinerlei Schwierigkeit[1]. Sie redet von Wanderstämmen, die jährlich ihre Wohnsitze wechseln und hauptsächlich von Viehzucht und Jagd leben; sie gestattet deshalb keinen allgemeinen Schluß auf die Eigenthumsverhältnisse aller germanischen Völkerschaften, am wenigsten derjenigen, die feste Wohnsitze innehatten. Außerdem sind die geschilderten Stämme nichts weniger als demokratische „Markgenossenschaften", von den heute so viel die Rede ist; sie bilden vielmehr eine aristokratisch regierte Gesellschaft, in der wahrscheinlich die magistratus et principes die Eigenthümer waren. Sie weisen den Geschlechtern, die sich vereint haben, nach Belieben den Ort und die Größe des Ackerfeldes zu (quantum et quo loco visum est) und zwingen sie (cogunt) ein Jahr später, weiterzuziehen. Das Volk erscheint hier als eine fast willenlose Masse, die auch gegen ihren Willen die Wohnsitze jährlich wechseln muß, wahrscheinlich, damit sie sich nicht an die Scholle hefte und zum Kriegshandwerk minder tauglich werde.

Etwas eingehendere Schilderungen der germanischen Eigenthumsverhältnisse verdanken wir Tacitus[2]. Nach den Angaben dieses Geschichtschreibers gab es bei den Germanen keine Städte, ja nicht einmal Dörfer mit unmittelbar zusammenhängenden Wohnungen. Getrennt voneinander schlugen sie ihre Wohnsitze auf, wo ihnen eine Quelle, ein Wiesengrund oder Wald gefiel. Selbst wo sie gemeinsam wohnen, umgibt jeder sein Haus mit einem freien Raum.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dort, wo der Anbau auf Einzelhöfen erfolgte, von Gemeineigenthum oder Feldgemeinschaft keine Rede sein kann. Aber auch in den Dörfern ist von ausschließlichem Gemeineigenthum

[1] De bello Gallico l. 6 c. 22: Agriculturae non student, maiorque pars eorum victus in lacte, caseo, carne consistit. Nec quisquam agri modum certum aut fines habet proprios; sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, qui una coierunt, quantum et quo loco visum est agri, attribuunt atque anno post alio transire cogunt.

[2] De situ, moribus et populis German. c. 16: Nullas Germanorum populis urbes habitari satis notum est, ne pati quidem inter se iunctas sedes. Colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit.

keine Spur[1]. Ja was Tacitus von der Stellung der Sklaven bei den Germanen schreibt, läßt klar durchblicken, daß er an Privateigenthum denkt. Denn die Sklaven werden nach seiner Angabe nicht zu häuslichen Diensten verwendet, sondern bewohnen ein eigenes Haus und müssen ihrem Herrn eine Abgabe an Getreide, Vieh oder Kleidern entrichten, im übrigen sind sie unabhängig. Er vergleicht dieses Verhältniß mit dem römischen Colonat.

Daß also Privateigenthum an Grund und Boden zur Zeit des Tacitus bestanden habe, scheint uns unzweifelhaft. Ob daneben Gemeineigenthum bestanden? Das wird gewöhnlich angenommen auf Grund der bekannten Stelle: Agri pro numero cultorum ab universis in vices[2] occupantur, quos mox inter se partiuntur. Facilitatem partiendi camporum spatia praebent. Arva per annos mutant et superest ager. Wir glauben zwar, daß es sich hier nur um die occupatio bei der ersten Ansiedelung handeln kann, welcher gleich die Theilung folgte. Denn wie könnte noch von Besitzergreifung die Rede sein, wenn ein Stamm das Gebiet schon im Besitz hatte? Niemand nimmt erst in Besitz, was sich schon in seinem Besitze befindet. Doch wir lassen diese Streitfrage auf sich beruhen[3]. Uns genügt, dargethan zu haben, daß zur Zeit des Tacitus Privateigenthum an Grund und Boden schon bestanden hat und keineswegs erst von den Römern in Deutschland eingeführt wurde.

Wir fügen noch einige Stellen aus den altdeutschen Volksrechten bei, welche beweisen, wie tiefe Wurzeln das Privatgrundeigenthum schon seit den ältesten Zeiten in den germanischen Ländern geschlagen hatte.

Im alemannischen Recht wird bestimmt: Wenn jemand eine Mühle am Flusse bauen oder sonstwie das Wasser absperren wolle, so dürfe er dies, wenn beide Ufer ihm gehören und niemand dadurch beeinträchtigt werde; gehöre das eine Ufer einem andern, so müsse er die Erlaubniß dazu erlangen[4]. Gleich das folgende Kapitel enthält Vorschriften, wie der Streit zu schlichten sei, wenn zwei Familien sich über die Grenzen ihres Grundbesitzes entzweien. Ein Gottesgericht soll entscheiden und der Sieger im Kampfe den strittigen Boden erhalten. Ein anderes Gesetz (57) bestimmt die Erbfolge für den Fall, daß der Vater keine Söhne, sondern nur zwei Töchter hinterlassen hat. Heiratet die eine einen Freigeborenen, die andere einen Hörigen, so soll die erstere allein den Grundbesitz des Vaters (terram patris) erben.

---

[1] Daß zur Zeit des Tacitus neben Gemeineigenthum auch Privateigenthum an Grund und Boden vorhanden gewesen, behauptet auch Waitz (Verfassung des deutschen Volkes in ältester Zeit [3. Aufl.] S. 124): „Daß dieser (der Begriff des Eigenthums an Boden) den Deutschen zur Zeit des Tacitus gefehlt, läßt sich in keiner Weise darthun. Wo der Anbau auf Einzelhöfen erfolgte und keine Feldgemeinschaft bestand, war er von selbst gegeben. Aber auch in der Dorfverfassung hat an der Hofstätte von jeher das volle Recht des Eigenthums gelten müssen; von einem Wechsel auch jener, wie Cäsar will, ist bei Tacitus und später nirgends die Rede. Und an die Hofstätte war das Recht auf Land von bestimmter Größe, wenn auch nicht immer von bestimmter Lage, gebunden." Aehnlich drückt sich Inama-Sternegg aus (Deutsche Wirthschaftsgeschichte bis zum Schluß der Karolingerperiode. Leipzig 1879. S. 96 ff.).

[2] Andere lesen invicem, andere ab universis vicis.

[3] Man vgl. über dieselbe Fustel de Coulanges, Revue des questions historiques (1889) XLV, 354.

[4] Leg. Alaman. c. 79; cf. Pertz, Monument. Germ. XV, 113.

Das bajuvarische Recht verlangt (tit. 16 § 15), daß die Kaufverträge in Bezug auf Sklaven, Ländereien (terras), Häuser und Wälder (casas et silvas) schriftlich oder durch Zeugen beglaubigt sein sollen. Gleich der folgende Titel (tit. 17 § 2) verhängt Strafen über denjenigen, der ungesetzlich in die Wiese oder den Acker eines andern (pratum, agrum vel exaratum alterius) eindringt. Kommt es zu einem Rechtsstreit, so muß der Besitzer schwören, daß er den Acker vom Vater geerbt, immer besessen und die Früchte desselben ohne Widerspruch geerntet habe [1]. Titel 12 § 4 verordnet: Wenn jemand in Abwesenheit und ohne Wissen des Eigenthümers sich ein Stück fremden Gebietes angeeignet hat, soll er dasselbe, sobald die früheren Grenzen entdeckt sind, zurückerstatten. Der Besitztitel soll ihm nichts helfen, es sei denn, daß er das Stück gekauft [2].

Nach dem sächsischen Recht muß derjenige, der behauptet, ein anderer habe sein Land (terram suam) in Besitz genommen, durch Zeugen beweisen, daß dasselbe ihm gehört habe (eam suam fuisse). Widerspricht der Angeklagte, so entscheidet der Zweikampf [3]. Dasselbe Recht setzt auch die Bedingungen fest, unter denen ein unter Vormundschaft stehender oder verbannter Mann seine Erbschaft (in unbeweglichen Gütern) verkaufen kann [4].

Das thüringische Recht schließt die Erbfolge der Töchter im Grundbesitz an und für sich aus. Hat der Erblasser keine Söhne, so gehören Geld und Sklaven der Tochter, der Grundbesitz geht an den nächsten Verwandten von väterlicher Seite. Sind keine solche Erben vorhanden, so erhält die Tochter das ganze Erbe. „Die Erbschaft geht von der Lanze an die Spindel über." [5] Nach demselben Recht muß derjenige, welcher einen andern innerhalb des demselben gehörigen umzäunten Gebietes tödtet, die dreifache Strafe bezahlen und dreifach den angerichteten Schaden ersetzen [6].

Für die Ostgoten bestimmt das Edict Theodorichs: wer sein Landgut freiwillig jemand übergeben wolle, müsse dies schriftlich und unter Zuziehung von Zeugen thun [7]. Hat ein Sklave aus Unachtsamkeit auf dem Gute seines Herrn (domini sui agro) Brand gestiftet und dadurch dem Nachbarn an Fruchtbäumen, Wäldern, Weinbergen oder Saaten Schaden zugefügt, so soll sein Herr diesen Schaden gut machen oder den Thäter dem Richter überliefern [8]. Verkauft ein Eigenthümer zweier Grundstücke das eine derselben, so soll diejenige Grenze zwischen beiden Grundstücken gelten, welche der Eigenthümer festgesetzt hat, und falls eine solche Bestimmung nicht getroffen wurde, diejenige, welche von Alters her beide Grundstücke trennte [9].

Das longobardische Recht bestimmt, daß derjenige, welcher auf dem Besitze eines andern eine Mühle baut und nicht beweisen kann, daß der Boden ihm gehört, Mühle und Arbeit verliere. Beides soll dem gehören, der als Eigenthümer des

---

[1] Pertz l. c. XV, 325—326. [2] Pertz l. c. XV, 312.

[3] Lex Saxonum tit. 63; Pertz l. c. p. 80.

[4] Ibid. tit. 64. Man pflegt das römische Recht anzuklagen, daß es den kalten, herzlosen Begriff von mein und dein in Umlauf gesetzt. Wir dürfen aber nicht ungerecht sein. So schroffe Auffassungen vom Eigenthum wie die altdeutschen Gesetze hat das römische nicht. Das sächsische Gesetz z. B. setzt Todesstrafe auf den Diebstahl eines Pferdes, eines Bienenstocks innerhalb der Umzäunung, ebenso auf nächtlichen Einbruch, nächtlichen Diebstahl eines vierjährigen Rindes. Ja geradezu unglaublich hart klingt der Paragraph: „Wer was immer für eine Sache im Werth von drei Solidi stiehlt, soll mit dem Tode bestraft werden" (Lex Saxon. c. 46).

[5] Lex Thuring. tit. 30 et 34. [6] Ibid. tit. 50.

[7] Edict. Theodor. c. 52, bei Pertz XV, 157. [8] Ibid. c. 97.

[9] Ibid. c. 105.

Bodens oder des Ufers erfunden wird[1]. Dasselbe Recht enthält genaue Vorschriften über Verpfändung und Verkauf von Grundstücken[2], strenge Verbote, fremde Felder, Aecker, Gärten u. s. w. zu beschädigen. Wer ein Grenzzeichen im Walde eines andern anbringt und nicht beweisen kann, daß der Wald sein eigen sei, soll 400 Solidi Strafe bezahlen, die Hälfte an den Eigenthümer des Waldes[3].

Nach dem burgundischen Recht hat derjenige, dessen Weinberge, Wiesen, Saatfelder und Wälder (silvis glandiferis) durch die Schweine eines andern zum zweiten Male und nach geschehener Verwarnung beschädigt werden, das Recht, das beste von den Schweinen zu tödten und zu behalten[4]. Wer eine fremde Umzäunung durchbricht und seine Pferde oder andere Thiere freiwillig in das Saatfeld oder die Wiese hineinläßt, soll dem Eigenthümer (domino) für jedes Thier zum Schadenersatz einen Solidus bezahlen[5]. An einer andern Stelle wird verordnet: Wer auf dem gemeinsamen Gebiet (communi campo), ohne Widerspruch zu erfahren, einen Weinberg angelegt, soll demjenigen, auf dessen Gebiet dieser Weinberg liegt, ein ähnliches Stück Land zurückerstatten. Wer aber trotz Widerspruches den Weinberg anlegt, soll die Arbeit verlieren; der Weinberg soll dem Eigenthümer des Feldes gehören[6].

Daß das salische Gesetz die Frauen vom Erbrecht an Grund und Boden ausschließt, also Privatgrundeigenthum anerkennt, dürfen wir als bekannt voraussetzen. Dasselbe Gesetz verhängt auch strenge Strafen für Diebstähle in einem fremden Feld (campo alieno), fremden Garten, fremden Saatfeld, fremden Weinberg, fremden Wald[7]. Das Wort alienus wird hier gleichmäßig für Haus, Erntefeld und Wald gebraucht. Mit dem salischen Recht stimmen im wesentlichen die Gesetze der ripuarischen und chamavischen Franken überein[8].

Während so die altgermanischen Rechte an zahlreichen Stellen — wir haben nur wenige herausgehoben — das Privateigenthum an Grund und Boden offen anerkennen oder voraussetzen, läßt sich auch nicht eine Stelle aus ihnen vorbringen, wo unzweifelhaft von Gemeineigenthum eines Dorfes oder Stammes die Rede ist. Denn die Worte communi silva, communi campo, commarcanus, marca und ähnliche, in denen man den Beweis für das Gemeineigenthum hat finden wollen, beweisen, näher besehen, gar nichts[9]. Dieselben wurden nur mißdeutet, weil man mit einer fertigen Theorie an die Quellen herantrat und überall Bestätigungen für dieselben suchte. Wenn die „Markgenossenschaft" mit Gemeineigenthum eine so allgemeine Einrichtung gewesen wäre, wie manche Geschichtschreiber voraussetzen, müßte dieselbe nicht in den alten Volksrechten zahlreiche und unzweideutige Spuren hinterlassen haben?

---

[1] Edict. Longobard. c. 151, bei Pertz, Monum. (Legum tom. IV).

[2] Ibid. c. 227—228. [3] Ibid. c. 240.

[4] Lex Burgund. tit. 23 § 4, Pertz l. c. p. 543. [5] Ibid. tit. 27 § 4.

[6] Aus dieser Stelle hat man schon Gemeineigenthum herauslesen wollen, weil darin von communi campo die Rede ist! Aber es handelt sich um ein Gebiet, das gemeinsam zwei Eigenthümern gehört. Die ganze Stelle lautet (tit. 31): Quicunque in communi campo nullo contradicente vineam fortasse plantaverit, similem campum illi restituat, *in cuius campo* vineam posuit. Si vero post interdictum quicunque *in campo alterius* vineam plantare praesumpserit, laborem suum perdat, et vineam, cuius est campus, accipiat.

[7] Lex salic. (ed. Waitz) tit. 27.

[8] Cf. Lex Ribuarior. tit. 60 § 1; tit. 47, tit. 70 (Pertz, Monumenta Germ., Leg. tom. V.; Lex Francorum Chamavor. tit. 42, Pertz l. c.).

[9] Schlagend hat dies Fustel de Coulanges nachgewiesen in der Revue des questions historiques XLV, 355 ss. Vgl. desselben Verfassers Recherches sur quelques problèmes d'histoire p. 269 ss.

Auch bei den Griechen, Römern und den alten Galliern wollte man ſchon das urſprüngliche Vorhandenſein des ausſchließlichen Gemeineigenthums entdeckt haben. Wir können uns auf die Widerlegung dieſer Behauptungen hier nicht einlaſſen und verweiſen auf die ſchon angeführte Arbeit von Fuſtel de Coulanges[1].

§ 3.

Das Grundeigenthum bei den älteſten orientaliſchen Völkern.

Wollen wir die urſprünglichen Eigenthumsformen kennen lernen, ſo dürfen wir uns nicht an ſolche Völker wenden, die erſt lange nach der Fülle der Zeiten aus dem Dunkel der Sagen in den Bereich der Geſchichte treten; wir müſſen uns vielmehr zu jenen Völkern begeben, bei denen die Geſchichte der Menſchheit beginnt und von denen uns die älteſten geſchichtlichen Denkmäler erzählen. So verlangt es die richtige hiſtoriſche Methode.

1. Die Iſraeliten. Die Heilige Schrift verdient, auch abgeſehen von ihrem Charakter als ein von Gott eingegebenes Buch, die höchſte Beachtung, weil ſie das älteſte und ehrwürdigſte Geſchichtswerk iſt. Was erzählt uns nun der älteſte Geſchichtſchreiber der Welt von den urſprünglichen Eigenthumsverhältniſſen?

Schon von dem Sohne des Stammvaters des Menſchengeſchlechtes, von Kain, berichtet Moſes, daß er Ackerbau getrieben[2] und eine Stadt erbaut habe, die er nach ſeinem Sohne Henoch benannte[3]. Tubalkain, der Sohn Lamechs, wird als „Hämmerer und Schmied in allem Erz- und Eiſenwerk" geſchildert[4]. Von Noe heißt es, daß er Ackerbauer geweſen und Weinberge angelegt[5]. Dieſe Thatſachen widerlegen nicht nur die Fabeln von dem urſprünglichen unſtäten Jägerleben aller Menſchen, ſondern laſſen uns auch das Sondergrundeigenthum als die urſprüngliche Eigenthumsform erkennen, da ſich dasſelbe aus ihnen nothwendig ergibt. Aus dem Berichte der Geneſis erhellt, daß Kain und Abel getrennte Wirthſchaft beſaßen. Während Abel die Viehzucht betrieb, lag Kain dem Ackerbau ob, und zweifelsohne betrachtete der letztere den von ihm bebauten Boden als ſein ausſchließliches Eigenthum, auf dem Abel ſeine Heerden nicht durfte weiden laſſen.

Von den Söhnen Noe's leſen wir, daß ſie zahlreiche Städte bauten und daß bei der raſchen Zunahme der Familien einzelne Glieder derſelben ſich abzweigten, neue Wohnſitze aufſuchten und die Gründer neuer Völkerſchaften wurden. In allen dieſen Fällen haben wir urſprünglich Privateigenthum des Stammvaters der Familie, das bei ſeinem Tode gewöhnlich an den Erſtgeborenen gelangt. Wir ſehen ſomit ſchon das Erbrecht in vollem Beſtande. Als Abraham in vorgerückten Jahren noch kinderlos war, bat er den Herrn um einen Leibeserben, damit nicht der Sohn ſeines Sklaven Eliezer ihn einſt beerbe[6]. Auch ſein Sohn Ismael, den ihm die Agar geboren, wird von der Erbſchaft ausgeſchloſſen, ſo daß das geſammte Vermögen Abrahams, alſo gewiß auch deſſen Ackerfelder und Wohnungen, an Iſaak übergeht.

---

[1] In der Revue des questions hist. l. c. Man vgl. auch die gelehrte Abhandlung von Thill: Die Eigenthumsfrage im claſſiſchen Alterthum. Luxemburg 1892.

[2] Gen. 4, 2. [3] Gen. 4, 17. [4] Gen. 4, 22.

[5] Gen. 9, 20. [6] Gen. 15, 2. 3.

Daß auch die Brunnen und Cisternen als Privateigenthum dessen angesehen wurden, welcher sie gegraben, geht aus mehreren Stellen der Heiligen Schrift hervor. So macht Abraham dem König Abimelech in Gerara den Vorwurf, seine Knechte hätten ihm einen Brunnen mit Gewalt widerrechtlich entrissen[1]. Er sah also diesen Brunnen als sein Eigenthum an, das man ihm nicht ohne Rechtsverletzung nehmen konnte. Das mosaische Gesetz verhängt eine schwere Strafe über jeden Eigenthümer einer Cisterne, der dieselbe unbedeckt läßt und dadurch schuld ist, daß fremdes Vieh hineinfällt[2]. Hier ist wohl zu bemerken, daß das Gesetz das Eigenthum an der Cisterne nicht erst einführt, sondern als bestehend voraussetzt und auf Grund desselben eine Strafbestimmung trifft.

Ganz entscheidend für den Bestand des Privateigenthums an Grund und Boden sind das 23. und 33. Kapitel der Genesis. Nach dem Tode Sarahs wollte Abraham ihre Leiche im Lande Kanaan beisetzen und bat deshalb die Söhne Heths um ein erbeigenes Begräbniß, seine Todten zu bestatten. Sie antworteten ihm: „Keiner von uns mag es dir weigern, daß in sein Grabmal deinen Todten du bestattest." Abraham aber entgegnete: „Höret mich und legt Fürsprache für mich ein bei Ephron, Seors Sohne, daß er mir die doppelte Höhle gebe, welche er besitzt am Ende seiner Ackerflur (agri sui). Um den ganzen Silberwerth möge er sie mir überlassen . . . unter euch zu erbeigenem Begräbniß." Ephron wird hier offenbar als Privateigenthümer eines bestimmten Ackers angesehen und ihm das Recht zuerkannt, denselben frei zu veräußern. Was antwortet nun Ephron dem Abraham? Wie es noch heute im Oriente vielfach Sitte ist, macht er das freilich nicht ernst gemeinte Anerbieten[3], ihm den Acker sammt der Höhle unentgeltlich zu überlassen. „Ich übergebe dir den Acker und die Höhle, welche darin ist." Abraham aber will den Preis dafür bezahlen. Da erwiedert ihm Ephron: „‚Höre mich, das Land, welches du forderst, ist 400 Sekel Silbers werth; das ist der Kaufpreis zwischen mir und dir, aber was ist das? Begrabe deinen Todten!' Da Abraham dies gehört hatte, wog er das Silber dar in geprobter, gangbarer Münze. Und es ward zuerkannt der einstige Acker Ephrons, in welchem die Höhle, Mambre gegenüber, lag, sowohl dieser als auch die Höhle und alle Bäume auf selbem, die ringsum an dessen Saum standen, dem Abraham als Eigenthum. . . . Und der Acker ward erstanden, und die Höhle in demselben für Abraham zum erbeigenen Begräbniß von den Söhnen Heth."[4]

Ein ausdrücklicheres und formelleres Zeugniß für den Bestand des erblichen, frei veräußerlichen Privatgrundeigenthums schon zu Zeiten Abrahams, also 20 Jahrhunderte vor Christus, ist kaum denkbar. Mit Recht bemerkt C. Fr. Keil[5] zu dieser Stelle, daß der Handelsvertrag, durch den sich Abraham den Acker zum Erbbegräbnisse „in aller Form Rechtens" erwarb, „umständlich, sozusagen mit juridischer Genauigkeit" erzählt wird. Wie gewissenhaft der Vertrag gehalten wurde, beweist die Thatsache, daß nicht nur Sarah und Abraham, Isaak und Rebekka dort bestattet wurden und Jakob die Lia dort

---

[1] Gen. 21, 25. Siehe Biblischer Commentar über das Alte Testament von Keil und Delitzsch (2. Ausg.) I, 182. [2] Ex. 21, 34.

[3] Siehe Dieterici, Reisebilder aus dem Morgenlande II, 168 ff.

[4] Gen. 23, 15—18 und 20.

[5] S. Bibl. Commentar über das Alte Testament von Keil und Delitzsch I, 190.

beisetzte, sondern daß Jakob selbst fast zwei Jahrhunderte nach dem Tode Sarahs in der Familiengruft bei Mambre seine letzte Ruhestätte fand[1]. Besondere Beachtung verdient noch der Umstand, daß der ganze Hergang des Vertrags zwischen Abraham und Ephron nicht als etwas Neues und Ungebräuchliches geschildert wird, sondern als etwas Selbstverständliches, was sich in die Anschauungen und Gewohnheiten der Betheiligten längst eingebürgert hatte. Wir schließen daraus mit Recht, daß sowohl in Kanaan als in Chaldäa, der Heimat Abrahams, der Kauf und Verkauf von Grundstücken, welcher das Privateigenthum an Grund und Boden zur nothwendigen Voraussetzung hat, etwas längst Bekanntes gewesen sein muß. Wenn trotzdem de Laveleye das volle Privatgrundeigenthum une institution très récente[2] nennt, so ist diese Aeußerung jedenfalls sehr cum grano salis zu verstehen.

Vom Patriarchen Jakob, welcher gewiß ebenso wenig wie Abraham zu den „neueren Zeiten" gerechnet werden darf, berichtet die Genesis, er habe in der Nähe der Stadt Salem einen Theil des Feldes, auf welchem er seine Zelte aufgeschlagen, um hundert Lämmer gekauft[3]. Ungefähr ein halbes Jahrtausend später wird dieses Feld der ererbte Besitz der Nachkommen Jakobs genannt und zur Grabstätte des Patriarchen Joseph auserseh en[4].

Daß das Privateigenthum an liegenden Gütern seit der Verkündigung des mosaischen Gesetzes beim israelitischen Volke allgemein bestand, dürfen wir wohl als bekannt voraussetzen. Es genüge hier, an das zehnte Gebot des Dekalogs zu erinnern: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten . . . Haus oder Acker"[5], sowie an das strenge Verbot, die Marksteine auf den Feldern zu entfernen oder zu verrücken[6]. Ja, da weder aus der Zeit der Patriarchen noch aus den späteren Perioden irgend eine Andeutung auf Collectiveigenthum an Grund und Boden schließen läßt, so ist man wohl zur Annahme berechtigt, öffentlicher gemeinschaftlicher Grundbesitz sei überhaupt beim Volk der Hebräer ganz unbekannt gewesen. Denn der Umstand, daß die Vererbung der Güter an bestimmte Bedingungen geknüpft war und im großen Jubeljahre die Felder und Häuser mit wenigen Ausnahmen wieder an die Familie des ursprünglichen Besitzers zurückkehrten, hebt das Privateigenthum nicht auf, gerade so wie die gesetzlichen Beschränkungen des Verfügungsrechtes über die Fideicommißgüter diesen den Charakter des Privateigenthums nicht nehmen. Ebenso wenig hinderte der Umstand das Eigenthumsrecht, daß Jehova sich eine Art Obereigenthumsrecht an dem Lande Israel vorbehielt[7]. Denn auch nach christlichen Begriffen soll der Mensch das Obereigenthumsrecht Gottes anerkennen und seinen Besitz als eine Art göttliches Lehen betrachten. — Nur brachte Gott, entsprechend dem theokratischen Charakter des Alten Bundes, dem israelitischen Volke gegenüber dadurch sein Obereigenthumsrecht mehr zur Geltung, daß er ihm einen Theil des freien Verfügungsrechtes entzog und ihm so sein Lehensverhältniß zu Gott lebendiger im Bewußtsein erhielt.

2. Die alten Aegypter. Ueber die Grundeigenthumsverhältnisse bei den alten Aegyptern behauptet de Laveleye: zur Zeit der Pharaone habe der Boden, wie es scheint, dem Souverän gehört; der Koran habe dann diese Anschauung geheiligt[8]. Als Beweis für seine Behauptung dient ihm eine

---

[1] Gen. 49, 29 und 50, 13. [2] De la propriété p. 542. [3] Gen. 33, 19.
[4] Jos. 24, 32. [5] Deut. 5, 21. [6] Deut. 19, 14 und 27, 17.
[7] Siehe Handbuch der biblischen Archäologie von C. Fr. Keil II, 208.
[8] De la propriété p. 354.

Stelle aus Herodot[1], derzufolge Sesostris den Boden von Aegypten gleichmäßig unter seine Unterthanen vertheilte und dafür von ihnen eine jährliche Grundrente erhielt. Aber auf diese Stelle läßt sich die allgemeine Behauptung de Laveleye's nicht stützen; außerdem hat uns Moses zuverlässigere und ältere Nachrichten über die ägyptischen Grundbesitzverhältnisse aufbewahrt als der griechische Geschichtschreiber.

Wohl waren die Pharaone absolute Selbstherrscher über Aegypten, ohne deren Willen niemand im ganzen Lande Hand oder Fuß regen durfte[2]. Trotzdem war nicht das ganze Land ihr Eigenthum. Den ägyptischen Joseph setzte Putiphar als unumschränkten Verwalter über sein Vermögen, und Gott segnete, sagt die Heilige Schrift, um Josephs willen das Haus des Aegypters und mehrte sowohl im Hause als auf dem Felde dessen gesammtes Eigenthum[3]. Putiphar war somit Grundeigenthümer. Daß er nicht der einzige Grundbesitzer war, ist schon an und für sich überaus wahrscheinlich, erhellt aber mit voller Gewißheit aus den weiteren Schicksalen Josephs. Zur Zeit der sieben Nothjahre kamen die Aegypter zu ihm, um Getreide zu kaufen. Zuerst gaben sie als Preis Geld, dann ihre Heerden. Im zweiten Jahre kamen sie wieder und sprachen: „‚Unser Geld ist hin und dahin ist auch unser Vieh; auch dir ist's nicht unbekannt, daß wir außer unseren Leibern und dem Erdboden nichts haben. Warum sollen wir sterben vor deinen Augen? Wir sowohl als unser Erdboden mögen dein werden. Kaufe uns als Leibeigene des Königs; aber gib uns Getreide, damit nicht, weil die Ackersleute ausgestorben sind, das Land zur Einöde werde.' Da kaufte Joseph den ganzen Boden Aegyptens, indem jeder seine Liegenschaften verkaufte (vendentibus singulis suas possessiones) wegen der Noth. Und er machte ihn zu eigen dem Pharao und die ganze Bevölkerung auf demselben . . ., ausgenommen den Boden der Priester, welcher diesen vom König überlassen worden war. Da ihnen nämlich als Besoldung auch Getreide aus den öffentlichen Kornhäusern verabreicht wurde, so waren sie nicht gezwungen, ihre Liegenschaften zu verkaufen. Da sprach Joseph zum Volke: ‚Wohlan, wie ihr sehet, besitzt Pharao euch sowohl als euern Boden zu eigen; nehmet Getreide in Empfang und bestellet die Aecker, daß ihr ernten könnt. Den fünften Theil gebt ab an den König; die vier übrigen gestehe ich euch zu für die Aussaat und den Unterhalt eurer Familien und Kinder.' . . . Von jener Zeit an bis auf diesen Tag wird im ganzen Lande Aegypten den Königen das Fünftel gereicht und besteht dies als Gesetz, nur nicht für den Boden der Priester, welcher frei von dieser Verbindlichkeit blieb."[4]

Also durch freien Vertrag begaben sich die Aegypter in der Hungersnoth ihres Grundeigenthums und erhielten dasselbe als erbliches Lehen vom König zurück gegen die jährliche Entrichtung des Fünftels des Gesammtertrages, so daß von da an eine Art Pachtsystem durch ganz Aegypten bestand. Bis zur Zeit Josephs war somit das Privatgrundeigenthum ganz allgemein, und zwar auch bei der Landbevölkerung. Denn Ackerbauer sind es, welche ihren freien Besitz an Joseph verkaufen; sonst wäre ja die Befürchtung der Aegypter unbegründet, die Ackersleute möchten aussterben, wenn man ihnen

[1] Hist. l. II. c. 109. [2] Gen. 41, 44. [3] Gen. 39, 5. [4] Gen. 47, 18 ff.

nicht Getreide gebe und sie als Leibeigene des Königs kaufe (V. 19). Vielleicht lassen sich die aus mündlichen Berichten ägyptischer Priester geschöpften Angaben Herodots über die Vertheilung des Landes unter König Sesostris auf die eben aus der Bibel geschilderte Thatsache zurückführen. So viel geht ferner aus den Berichten des Geschichtschreibers von Halikarnassus[1] ebenso wie aus den späteren Nachrichten Diodors von Sicilien[2] hervor, daß wenigstens zur Zeit der römischen Republik sowohl die Priester als die Soldaten in Aegypten reichen und steuerfreien Grundbesitz hatten. Zwei Drittel des Bodens gehörten ihnen als Eigenthum an, während das übrige Drittel die königlichen Domänen bildete, aus welchen das Staatsärar seine Einkünfte bezog. Wie sehr speciell noch zu den Zeiten Diodors von Sicilien das Sondergrundeigenthum in der Kornkammer des römischen Reiches scharf ausgebildet war, leuchtet aus dem Umstande hervor, daß nach ihm die Geometrie besonders deshalb in Aegypten zu so hoher Blüte gelangte, weil die jährlichen Nilüberschwemmungen die Grenzen der Felder verrückten oder unkenntlich machten und infolge der darob entstehenden Zwistigkeiten häufige und genaue Feldmessungen nothwendig wurden.

Wir brauchen uns übrigens für unsere Kenntniß der altägyptischen Eigenthumsverhältnisse nicht bloß auf das Zeugniß der Heiligen Schrift zu berufen, wir haben auch Beweise aus der Profangeschichte. Die ägyptische Archäologie macht es auf Grund der zuverlässigsten Denkmäler unzweifelhaft, daß schon in den allerältesten Zeiten der Boden, wenigstens zum Theil, Privateigenthum war. Schon aus der Zeit der vierten memphitischen Dynastie liegt nach dem Zeugnisse Mr. Birchs, des ehemaligen Conservators der ägyptischen Alterthümer im Britischen Museum und eines der gründlichsten Kenner derselben, ein Beweis dafür vor. Auf einer Tafel aus der Regierungszeit des Königs Senefru (Soris), des Gründers der genannten Dynastie, berichtet ein Beamter mit Namen Amten, er habe seine Ländereien theils von seinen Vorfahren ererbt, theils vom König geschenkt erhalten[3]. Also erbliches Privatgrundeigenthum schon beim Beginn der vierten ägyptischen Dynastie, welche nach allgemeiner Annahme der Archäologen und Historiker sehr lange vor Abraham regierte[4].

Nach Maspero[5] richteten sich schon in den allerältesten Zeiten die meist in Naturalien bestehenden Abgaben in den einzelnen Provinzen (Nomen) nach

[1] Hist. lib. II. c. 168 et 177.

[2] Biblioth. lib. I. c. 73. Edit. Didot (1842) col. 59.

[3] Cf. Ancient History from the Monuments. Egypt from the earliest times to B. C. 300. By S. Birch, L. L. D. etc. London, Society for promoting christian knowledge. p. 31.

[4] Lepsius und M. Duncker setzen die Regierungszeit Senefru's um das Jahr 3000 v. Chr. an. Daß in Aegypten seit den ältesten Zeiten Privatgrundeigenthum bestanden habe, nehmen unseres Wissens die bedeutendsten Aegyptologen alle an. So z. B. der schon angeführte Mr. Birch (Egypt from the earliest times p. 45 ff.), der ausdrücklich behauptet, zur Zeit der vierten Dynastie seien die Adeligen große Erb-Grundeigenthümer gewesen; ebenso Ed. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens, in Onckens Allgem. Geschichte I, 1 S. 167: „Daneben gibt es . . . freie Großgrundbesitzer, Bauern die ihr eigenes Land bestellen."

[5] Histoire ancienne des peuples de l'Orient par G. Maspero, professeur de langue et d'archéologie égyptiennes au Collège de France. 4me édition. Paris 1886. p. 19.

dem Verhältnisse des Grundbesitzes, was häufige Volkszählungen und V
fertigungen von Katastern zur Folge hatte. Die Abbildungen auf den Gr
denkmälern der reichen Aegypter aus der Zeit der vierten und fünften me
phitischen Dynastie zeigen uns Ackerbau, Handel und Gewerbe, Künste u
Wissenschaften auf einer hohen Stufe der Entwicklung. Zahlreich sind besond
die bildlichen Darstellungen von Scenen aus dem Ackerbau, wie Pflügen, Sä
Zusammenbinden der Garben u. s. w.[1] Auf einer Abbildung aus der
nannten Periode wird ein Verstorbener dargestellt, wie er sitzend die Gal
in Empfang nimmt, welche ihm mehrere Reihen von Personen darbring
Es sind dies seine Landgüter, welche ihm ihre Producte darbieten und
durch Todtengaben ehren. „Mit Hilfe dieser Abbildungen", sagt Lenorman
„können wir in alle Geheimnisse des patriarchalisch-feudalen Lebens der äg
tischen Großen vor 60 (?) Jahrhunderten eindringen. Wir besuchen ihre a
gedehnten und blühenden, auf ihren Domänen zerstreuten Farmen; wir kenn
ihre Schäfereien und erfahren die Zahl ihrer Rinderheerden, welche nach T
senden von Köpfen zählten. Wir schauen ihre Parkanlagen, wo Antilop
Schwäne und Gänse jeder Art gepflegt werden. Wir erblicken die Her
selbst in ihren eleganten Wohnungen, umgeben von der Achtung und dem G
horsam ihrer Vasallen."

Daß neben diesem Reichthum und Luxus der Großen das Loos des „klei
Mannes" nicht eben ein rosiges war, versteht sich wohl von selbst. Das Elend so
überall dem großartigen Reichthum, wie der Schatten dem Menschen, als wollte
ihn an seine Pflichten und seine Vergänglichkeit mahnen. In der That lassen a
die Angaben der Denkmäler die Lage nicht nur der Sklaven, sondern auch der fre
Handwerker und Geschäftsleute als eine sehr gedrückte erkennen. Besonders interess
für die Beurtheilung der socialen Lage Aegyptens vor etwa 4000 Jahren ist e
Ermahnung, welche zur Zeit der zwölften ägyptischen Dynastie ein Schreiber
seinen Sohn richtet. Es handelt sich um eine Standeswahl. Der Vater will
Sohn bestimmen, sich dem Gelehrtenstande zuzuwenden, weil dieser der Weg
großen Ehren und zu den wichtigsten Aemtern sei. Zu diesem Zweck schildert
ihm in den grellsten Farben das Elend und die Noth der Handwerker. „D
Steinmetz", sagt er ihm unter anderem, „sucht Arbeit — in jeder Art von hart
Stein. Wenn er die Arbeiten seines Handwerks fertiggestellt — und seine Arme
genutzt hat, dann (erst) ruht er aus; da er von Sonnenaufgang an niedergekau
sitzt, so sind seine Kniee und sein Rückgrat gebrochen. — Der Barbier rasirt
in die Nacht hinein: wenn er zum Essen geht, (dann erst) legt er sich auf sein
Ellbogen (um auszuruhen); er geht von Haus zu Haus, um seine Kunden zu such
er bricht sich die Arme, um den Magen zu füllen, wie die Bienen, welche
Product ihrer Arbeit verzehren. — Der Schiffer fährt hinab bis nach Natho,
seinen Lohn zu verdienen; wenn er Arbeit auf Arbeit gehäuft, wenn er Gänse u
Flamingos getödtet und mühsam geschanzt hat: — kaum langt er in seinem Ob
garten an, langt er in seinem Hause an, so muß er (wieder) fort."[3] So werd
der Reihe nach die verschiedenen Handwerke und Gewerbe durchgegangen und in we
schmeichelhafter Weise geschildert. Von dem Schuster heißt es beispielsweise no
er „ist recht armselig; er bleibt ewig ein Bettler, seine Gesundheit ist die eines tod
Fisches; er nagt am Leder"[4].

[1] Maspero l. c. p. 63. [2] Manuel d'Histoire ancienne de l'Orient j
qu'aux guerres Médiques. Paris 1869. I, 339.
[3] Cf. Maspero l. c. p. 123. [4] Maspero l. c. p. 124.

Wohl nicht mit Unrecht bemerkt Maspero zu diesen Schilderungen des ägyptischen Handwerkerstandes, wir dürften nicht außer acht lassen, daß dieselben von einem alten, pedantischen, auf seinen Stand eingebildeten Schreiber herrühren, der seinem Sohn das Handwerk verleiden und ihn zur Ergreifung des Gelehrtenstandes bewegen will. Immerhin können wir aus ihnen entnehmen, daß die Handwerker, trotz der persönlichen Freiheit, deren sie sich erfreuten, sich nur mühsam durchs Leben schlugen. Zugleich sehen wir aber auch, daß sie, mit Ausnahme eines Hauses und vielleicht eines kleinen Gemüse- oder Obstgartens, kein Grundeigenthum besaßen. Wir schließen daraus mit Recht, daß das Gemeineigenthum an Grund und Boden in Aegypten nicht bestanden haben kann. In der That geschieht auch, soviel wir erfahren konnten, nirgends in den veröffentlichten Denkmälern Erwähnung irgend einer Art Collectiveigenthums, so daß wir annehmen dürfen, diese Institution sei den Aegyptern ebenso unbekannt gewesen als den Hebräern, wie schon gezeigt wurde, und als den Assyriern und Babyloniern, wie wir gleich sehen werden.

3. Babylon. Die älteste Geschichte Babyloniens ist zwar in politischer und chronologischer Beziehung, trotz aller Ausgrabungen und Forschungen, bis heute noch ein in tiefes Dunkel gehülltes Gebiet. In Bezug auf die damaligen Culturzustände und socialen Verhältnisse geben uns aber die erhaltenen altbabylonischen Denkmäler viele interessante Aufschlüsse. So illustriren sie beispielsweise in bitter ironischer Weise die Behauptung des Lütticher Nationalökonomen, das Privateigenthum an liegenden Gütern sei eine Institution aus neuerer Zeit und Erfindung der habsüchtigen Römer. Im Britischen Museum werden über 100 altbabylonische, auf Tontäfelchen geschriebene Privatverträge, zum größern Theil aus der Zeit der Könige Rim-Sin, Hammurabi und Samsi-iluna, aufbewahrt[1]. Nach allgemeiner Annahme stammen diese Verträge sämmtlich spätestens aus dem 13. Jahrhundert; von manchen Archäologen werden sie bis in das 16. oder gar in das 18. Jahrhundert vor Christus verlegt. Von den ca. 100 Verträgen haben 70 den Verkauf von Häusern und Gärten, 7 den Verkauf von Gärten und Begräbnißstätten zum Gegenstande. Als Beispiel lassen wir hier die Uebersetzung eines solchen Vertrages aus der Regierungszeit des Königs Rim-Sin folgen:

„Ein Garten und Haus, Grundbesitz und Eigenthum des Sini-Nanâ, Eigenthum und Erbe (?) der Söhne des Ubar-Sin, ist durch Vertrag zugesichert; ebenso durch Vertrag das Haus des Sin-azu mit Minani, dem Sohne des Mikrat-Sin, und Nini-ituram (oder Ilani-ituram), seinem Sohne. Sini-Nanâ, der Sohn des Nini-sun, und Apil-nini, sein Bruder, schätzen es ab; $3^1/_2$ mana Silber als vollständigen Preis bezahlen sie. Ueber den bestimmten Tag soll der Zahlungstermin nicht hinausgeschoben werden, und sie sollen den Termin nicht überschreiten. Den Namen seines Königs soll er anrufen (schwören)."

Dann folgen noch, wie es bei allen übrigen Verträgen der Fall ist, die Unterschriften des Gerichtsvorstandes, der Schreiber, der Contrahenten und mehrerer Zeugen. Die Contracte sind mit Siegeln versehen, auf denen wir die Namen der Eigenthümer und verschiedener babylonischer Gottheiten lesen. Man sieht, mit welcher Aengstlichkeit und gewissenhaften Sorgfalt man schon damals, also lange bevor die römischen Juristen

[1] Die folgenden Mittheilungen über Babylon verdanken wir der Güte des hochw. P. Straßmaier S. J., welcher sich seit vielen Jahren mit dem Studium der altbabylonischen Inschriften in London und Paris befaßt. Der Text des Vertrages, den wir oben mittheilen, ist zuerst von P. Straßmaier übersetzt worden.

die Begriffe verwirren konnten, das Mein und Dein, auch in Bezug auf den Grundbesitz, zu schützen suchte.

Aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. liegt eine Inschrift von Merodach Baladan III. vor, welche erwähnt, der König habe einem Beamten, Namens Maradukzakirišum, zur Belohnung für geleistete Dienste 90 Morgen Landes für ewige Zeiten geschenkt. Die Rückseite des Steines enthält das Bild einer Gottheit mit der Anrufung, das Eigenthum zu beschützen und diejenigen zu bestrafen, welche die Markſteine entfernen sollten[1].

Noch interessanter ist eine im „Cabinet des Médailles" zu Paris (n. 702) aufbewahrte Schenkungsurkunde. Dieselbe ist ein großer eiförmiger Basaltstein, welcher am Tigris in der Nähe der alten Stadt Ktesiphon aufgefunden wurde und nach seinem Finder der Stein Michaux heißt. Außer zahlreichen symbolischen Darstellungen enthält der Stein (wahrscheinlich ein Grenzstein) zwei lange Columnen in Keilschrift. Die erste beschreibt genau die Lage und Größe des Feldes[2]. „Das Feld", heißt es wörtlich, „liegt in der Nähe der Stadt Kar-Nabu am Ufer des Flusses Mêkaldan und gehört zum Eigenthum Kilnamandu's. Das Feld wird gemessen wie folgt: drei Stadien lang nach Osten in der Richtung der Stadt Bagdad; drei Stadien lang nach Westen, neben dem Hause Tunamissah's; ein Stadium und 50 Klafter breit nach Norden, angrenzend an das Eigenthum Kilnamandu's; ein Stadium 50 Klafter nach dem Süden, neben dem Eigenthum Kilnamandu's.

„Sirusur, Kilnamandu's Sohn, schenkte es für alle zukünftigen Tage der Dur-Saginaiti, seiner Tochter, der Braut Tab-asap-Marduks, des Sohnes Ina-e-saggil-irbu's, der dieses schrieb, und dem Tab-asap-Marduk, dem Sohne des Ina-e-saggil-irbu, welcher dieses schrieb, um ununterbrochen die Erinnerung an diese Schenkung zu verewigen, und auf diesem Stein den Willen der großen Götter und des Gottes Serah erwähnte."[3]

In der zweiten Columne folgen dann die Verwünschungen gegen alle diejenigen, welche die Markſteine des Feldes verrücken, dasselbe für sich oder ihre Vorgesetzten beanspruchen oder irgendwie seine Grenzen und seine Oberfläche verändern sollten, mögen es nun Verwandte oder Fremde, Männer oder Frauen sein. „Möge Nimip", so lautet eine Verwünschung, „der Sohn des Zenith, des Sohnes Els des Erhabenen, seine Länder, Grundstücke und Grenzen hinwegnehmen; möge Bin, der große Wächter Himmels und der Erde, der Sohn des Kriegers Anu, sein Feld überschwemmen!"[4]

Die eben genannte Steinurkunde wird von den bedeutendsten Archäologen übereinstimmend in die Zeit vor das Jahr 1000 v. Chr. versetzt. Aus der späteren babylonischen Zeit seit dem 8. Jahrhundert liegen Tausende von Kaufverträgen und Schenkungsurkunden vor. Viele derselben hat der Orientalist Julius Oppert in Paris übersetzt und herausgegeben: so z. B. einen aus dem Jahre 559 v. Chr., dem Regierungsantrittsjahre des Königs Nirgal-šar-usur, betreffend den Verkauf eines Feldes bei der Stadt Babylon, dessen Lage, Grenzen, Ertrag an Korn, Datteln u. s. w. genau angegeben werden[4]. Aus dem 6. Regierungsjahre des Cyrus (532) theilt Peiser[5] einen Vertrag mit, in welchem von zwei Grundstücken die Rede ist, die

---

[1] Cf. Records of the Past. Being English translations of the Assyrian and Egyptian Monuments. London, Sam. Bagster and Son. IX, 29 ff.

[2] Records l. c. p. 92. [3] Records l. c. p. 94.

[4] Les tablettes juridiques de Babylone, par M. J. Oppert. Extrait du Journal asiatique 1880, n. 5, p. 6.

[5] Babylonische Verträge des Berliner Museums, herausgegeben und commentirt von F. E. Peiser. Berlin 1890. S. 22 und 234.

Iddin-Nabu von Labaſi gekauft hat. Von dem einen der beiden Grundſtücke heißt es, es ſei als Theil eines größern Gutes von den Brüdern Gimillu und Balatu gekauft worden. Von demſelben Grundſtück iſt noch in zwei anderen Verträgen[1] die Rede, in denen ſeine Grenzen genau beſchrieben werden.

4. Aehnlich wie für Babylon bekunden auch für Aſſyrien die älteſten geſchichtlichen Nachrichten und Denkmäler den Beſtand des Privatgrundeigenthums. Schon die vielfachen Berührungen der Geſchichte der zwei mächtigen Völker, welche ſo lange Zeit hindurch abwechſelnd das Scepter über Aſien führten, geſtatten uns, mit großer Wahrſcheinlichkeit aus den Eigenthumsverhältniſſen Babylons auf diejenigen Aſſyriens zu ſchließen, um ſo mehr, da die geſammte aſſyriſche Civiliſation überhaupt ſich auf die babyloniſche ſtützt und ihr die Muſter entlehnt. Speciell von Aſſyrien ſchreibt George Smith, deſſen grundlegende Arbeiten auf dem Gebiete der Aſſyriologie noch heute das höchſte Anſehen genießen: „Es beſtand Grundeigenthum, welches in vielen Fällen bei derſelben Familie verblieb. Die Aſſyrier beſaßen eine Art Pachtſyſtem, demzufolge das verkaufte Land zu ſeinem urſprünglichen Beſitzer zurückkehrte. Die Pachtverträge enthalten Clauſeln für den Wechſel der Bepflanzung, um die Erſchöpfung des Bodens zu verhüten.“[2]

Auch für Aſſyrien haben uns die aufgefundenen Denkmäler Kaufverträge über Häuſer und Grundſtücke in großer Anzahl aufbewahrt. Viele dieſer Verträge haben Sayce, Oppert u. a. veröffentlicht[3].

Andere ſind noch nicht publicirt. Mit Rückſicht auf dieſe zahlreichen Steinurkunden ſchreibt Lenormant: „Die älteſten dieſer (Kauf- und Miethe-) Verträge ſtammen aus den allerfrüheſten Zeiten des urſprünglichen Chaldäerreiches, aus der Regierung Sin-Saids; die jüngſten, auf denen man die Namen der drei Seleuciden Seleucus Philopator, Antiochus Epiphanes und Demetrius Nikator lieſt, aus der griechiſchen. Es exiſtiren daher ſolche Verträge aus allen Perioden der ungeheuren Dauer der chaldäiſchen Civiliſation. Wir erſehen aus ihnen, mit wie vielen religiöſen und bürgerlichen Garantien das Grundeigenthum in Aſſyrien umgeben war. Die Uebertragung desſelben durfte nur unter beſtimmten, mit einer religiöſen Weihe umgebenen Formen und auf Grund einer von einem öffentlichen Beamten in Gegenwart mehrerer Zeugen angefertigten Urkunde ſtattfinden. Wurde eine Summe Geldes als Bürgſchaft für die Ausführung des Vertrages hinterlegt, ſo bewahrte man ſie im Schatze des Tempels auf, deſſen Prieſter bei der Abſchließung des Vertrages zugegen waren. Ein ſorgfältig angefertigter Kataſter, in den die fortlaufenden Aenderungen eingetragen wurden, diente zur Controle für den Zuſtand des Grundbeſitzes und zur Grundlage für die Steuererhebung. Die zahlreichen über das Land vertheilten Kanäle, denen daſſelbe ſeinen blühenden Ackerbau verdankte, waren die Quelle vielfacher Servituten und gegenſeitiger Verpflichtungen unter den Eigenthümern, deren Regelung den Ausgangspunkt der meiſten vor den aſſyriſchen Gerichtshöfen verhandelten Proceſſe bildete.“[4] Seitdem Lenormant dies geſchrieben, ſind viele neue Ver-

---

[1] Peiſer a. a. O. S. 234 und 167. Man vgl. auch: Aus dem babyloniſchen Rechtsleben von J. Kohler und F. E. Peiſer I, 8. 10—11. 15 u. ſ. f.

[2] George Smith, Ancient History from the Monuments. Assyria from the earliest times to the fall of Niniveh. London, Society for promoting christian knowledge, p. 14.

[3] Vgl. mehrere derartige Verträge in Records of the Past. I, 139; VII, 111 ff.

[4] Manuel d'Histoire ancienne. Paris 1869. II, 141 ss.

träge aufgefunden worden, welche weiter hinauf und tiefer hinab (bis in das erste Jahrhundert vor Christus) reichen.

5. In China erscheint seit den ältesten Zeiten bis zum 12. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung der Kaiser als der einzige Grundeigenthümer[1]. Er selbst oder seine Beamten in seinem Auftrage vertheilen den Boden nach Loosen an die Familien, welche dafür eine Abgabe in Naturalien an den Kaiser entrichten mußten. Ein anderer Theil scheint schon frühe (unter Kaiser Yu) den großen Vasallen als erbliches Lehen zugetheilt worden zu sein[2].

Allmählich bildete sich diese Eigenthumsvertheilung zu einem Lehenssystem, das mit dem von Wilhelm dem Eroberer in England eingeführten die größte Aehnlichkeit hat[3].

Im 4. und 3. Jahrhundert vor Christus bildete sich volles Privateigenthum aus, doch scheint der Kaiser immer ein größeres Aufsichtsrecht über Grund und Boden in Anspruch genommen zu haben, als dies in den übrigen civilisirten Ländern der Fall war[4].

Zweiter Artikel.

Volkswirthschaftliche Bedenken gegen das Grundeigenthum.

Während de Laveleye besonders die geschichtlichen Einwendungen gegen das Grundeigenthum zur Geltung zu bringen suchte, hebt Henry George mit seinem zahlreichen Anhang hauptsächlich die volkswirthschaftlichen Bedenken hervor. Nach diesem beredten Wortführer des Ackersocialismus soll das Privatgrundeigenthum die Hauptschuld an der ungleichen Gütervertheilung und dem stetig zunehmenden Pauperismus tragen. Sein Hauptbeweis für diese Behauptung ist folgender.

Drei Factoren wirken in der Production zusammen: Land, Kapital und Arbeit. Der Gesammtertrag des jährlich neu hervorgebrachten Reichthums einer Nation vertheilt sich auf diese drei Productionsfactoren. Der Theil des Productes, der dem Grundeigenthümer als Besitzer des Landes zukommt, heißt Grundrente oder einfachhin Rente[5]. Was übrig bleibt, fällt

---

[1] Cf. Eug. Simon, La cité chinoise. Paris 1884.

[2] Man vgl. den Schu-king II. Thl. 2. Kap. (bei Pauthier et Brunet, Les livres sacrés de tous les peuples. Paris 1858. I, 64). Man sehe ferner daselbst p. 110, wo die Lehen als erblich vorausgesetzt werden.

[3] Vgl. Grunzel, Ueber die Grundeigenthumsverhältnisse in China, in der „Illustrirten Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde" LIV, 161.

[4] Cf. R. Meyer et G. Ardant, La question agraire. Paris 1887. p. 23 ss.

[5] Dieser in der Nationalökonomie fast allgemein angenommene Begriff der Grundrente deckt sich also mit der Grundrente im volksthümlichen Sprachgebrauch nicht. Nach dem letztern redet man nur von Grundrente, wenn der Grundeigenthümer nicht selbst den Boden bebaut, sondern denselben einem andern zur Bebauung überläßt und dafür einen jährlichen Entgelt (Grundrente) erhält. In der Nationalökonomie dagegen heißt Grundrente ganz allgemein der Theil des Products, der dem Eigenthümer des Bodens als solchem zukommt, mit Abzug alles dessen, was auf Rechnung von Verbesserungen zu setzen ist. Denn diese repräsentiren Kapital und Arbeit.

als Zinsen dem Kapital und als Lohn der Arbeit zu. Stellen wir dieses Verhältniß mathematisch dar, so erhalten wir folgende Gleichung:

Product = Grundrente + Zinsen + Löhne,

und hieraus durch Subtraction:

Product — Grundrente = Zinsen + Löhne.

Nun läßt sich aber nach George in doppelter Weise darthun, daß bei Zunahme der Productivität die Grundrente beständig zunimmt, während Zinsen und Löhne gleich bleiben oder gar sinken. Also muß ein immer größerer Theil des Nationalproductes dem Grundeigenthum zufließen zum Schaden des Kapitals und der Arbeit.

1. Den ersten Beweis für die stetige Zunahme der Grundrente und Abnahme der Zinsen und Löhne entnimmt George dem Ricardo'schen Grundrentengesetz, das von den allermeisten Nationalökonomen als richtig anerkannt wird.

Nach diesem Gesetz wird die Grundrente bestimmt durch den Ueberschuß des Ertrags eines Grundstückes über denjenigen Ertrag, den der schlechteste noch angebaute Boden bei gleichem Productionsaufwand einbringt. Mit anderen Worten: der Ertrag des schlechtesten angebauten Bodens bezeichnet die oberste Grenze dessen, was Arbeit und Kapital überhaupt, auch auf den fruchtbarsten Grundstücken, vom Ertrage erhalten. Der gesammte, diesen Punkt überschreitende Ertrag kommt dem Grundeigenthümer als solchem zu gute und heißt Grundrente. Dieser Ueberschuß wird aber mit der Zunahme der Cultur und dem Anwachsen der Bevölkerung immer größer; denn der beste Boden wird immer zuerst unter den Pflug gebracht. Bei Zunahme der Bevölkerung wird immer schlechterer Boden zur Cultur herangezogen, bis man schließlich auch solchen Boden cultiviren muß, der eben nur die Productionskosten ersetzt. Dieser Punkt bezeichnet nach unten die äußerste Grenze der Bodencultur. Boden, der unter dieser Grenze der Ertragsfähigkeit steht, bleibt unbebaut.

Dieses Grundrentengesetz soll uns nun den Schlüssel zum Verständniß der sonst unerklärlichen Thatsache an die Hand geben, daß, trotz der Zunahme der Productivität und des Reichthums, dennoch ein immer größerer Theil dem Pauperismus anheimfällt. Es zeigt uns nämlich, daß bei steigender Productivität die Grundrente sich beständig vermehrt, und zwar in demselben Maße, als die Löhne und Zinsen abnehmen. Der Fortschritt in der Production kommt wesentlich nur der Grundrente zu gute. Da nun die Natur als solche trotz aller Nützlichkeit keine Grundrente abwirft, so folgt, daß das Privatgrundeigenthum nichts ist als die Macht, sich einen immer wachsenden Theil der von Kapital und Arbeit hervorgebrachten Producte anzueignen[1].

Das ist also das Todesurtheil, das nach George die richtig verstandene Nationalökonomie über das Grundeigenthum fällt. Doch wir entgegnen zunächst indirect: Die Schlußfolgerung, zu der George gelangt, ist im Widerspruch mit den offenkundigsten Thatsachen, also unrichtig; folglich muß auch seine Beweisführung unhaltbar sein.

[1] Progress and Poverty p. 124.

In der That, was sagen die statistischen Angaben zu der Behauptung, daß die Grundrente einen relativ immer größern Theil des Nationalreichthums verschlinge? Wählen wir beispielshalber Großbritannien (England und Schottland), über welches uns genaue Angaben vorliegen.

In Großbritannien betrug das gesammte eingeschätzte Einkommen, d. h. die Summe aller Einkommen über 150 Pfd. Sterl.[1]

im Jahr 1843	251 013 000	Pfd. Sterl.,
im Jahr 1882	565 242 000	„ „

Die Bevölkerung betrug

im Jahr 1843	19 016 000,
im Jahr 1882	30 192 000.

Das eingeschätzte Einkommen vom Grundeigenthum betrug in Großbritannien

im Jahr 1843	76 228 000	Pfd. Sterl.,
im Jahr 1881	174 308 000	„ „

Das Verhältniß des Einkommens vom Grundeigenthum zum gesammten eingeschätzten Einkommen war 1843 : 30,4 %, 1881 : 32,1 %; es ist also in dieser ganzen Zeit, trotz der großen Zunahme der Bevölkerung, fast gleich geblieben. Hierbei ist aber zu beachten, daß sich der Antheil am Einkommen aus Grundeigenthum zwischen Landbesitz und Häuserbesitz sehr verändert hatte. Im Jahre 1858 war das Einkommen vom Landbesitz 48 915 000 Pfd. Sterl., vom Häuserbesitz 52 143 000 Pfd. Sterl., im Jahre 1881 vom Landbesitz 59 311 000 Pfd. Sterl., vom Hausbesitz 114 255 000 Pfd. Sterl. Nehmen wir also den Landbesitz allein, auf den sich das Ricardo'sche Gesetz zunächst bezieht, so geht aus obigen Angaben unwiderleglich hervor, daß der relative Antheil desselben am gesammten eingeschätzten Nationaleinkommen Großbritanniens im Jahre 1881 viel kleiner war als im Jahre 1858 und 1843. „Der Antheil des Einkommens aus Landbesitz und landwirthschaftlichem Betriebe ist mehr und mehr zurückgetreten im Vergleich zu dem enorm gewachsenen Einkommen aus Industrie, Handel und Schifffahrt und Häuserbesitz."[2] Die Behauptung, die Grundrente sauge einen relativ immer größern Theil des Nationalvermögens auf, ist also in ihrer Allgemeinheit im Widerspruch mit den Thatsachen.

Was von Großbritannien gilt, läßt sich ebenso vom europäischen Festland behaupten. Die schnell und riesig anwachsenden Vermögen sind nicht bei den Grundeigenthümern, sondern bei Industriellen, Kaufleuten und Banquiers zu suchen. Wenn die Beweisführung George's irgend welchen Werth hätte, müßten die Grundbesitzer am Rhein und in Westfalen heute förmlich im Ueberfluß schwelgen. Dem ist aber nicht so. Noch jüngst wurde ja im preußischen Landtag der große Nothstand sowohl des Klein- als des Großgrundbesitzes von den Vertretern der Regierung und von sämmtlichen Parteien des Hauses offen anerkannt. Vielfach kann sich der Bauernstand, auch wenn er den

[1] Die folgenden Angaben entnehmen wir dem „Handbuch der politischen Oekonomie" von G. Schönberg (2. Aufl.) I, 687.

[2] Schönberg a. a. O. S. 688.

eigenen Boden bebaut, also die Grundrente im volkswirthschaftlichen Sinne selber bezieht, kaum über Wasser halten. Ganz ähnliche Klagen über den Rückgang der Landwirthschaft tönen uns aus Oesterreich, Italien, Frankreich u. s. w. entgegen. Hören wir beispielshalber die Klagen, mit denen der Graf de Mun und die übrigen conservativen Abgeordneten der französischen Deputirtenkammer — zur Mehrheit Grundeigenthümer — ihren Gesetzantrag betreffend die Abänderung der Erbschaftsfolge des Code civil (art. 826 et 832) begründeten: „Der Ackerbau ist in seinem Dasein bedroht, er bricht unter den ihn drückenden Uebelständen zusammen, und die Größe und Schwierigkeit dieser Frage, mit der die Zukunft der Nation verknüpft ist, liegt vor aller Augen." Und da soll es eine allgemeine Thatsache sein, daß die Grundrente überall beständig zunehme und einen relativ immer größern Theil des Nationaleinkommens verschlinge!

Doch wir wollen uns mit dieser indirecten Antwort nicht begnügen. Wir können auch direct den Fehler in der Beweisführung George's darthun. Er richtet einseitig seinen Blick auf die Ursachen, welche die Grundrente erhöhen, und verliert dabei die Ursachen, welche den ersteren entgegenwirken und die Rente zum Sinken bringen, fast ganz aus den Augen.

Gewiß, aus dem Ricardo'schen Grundrentengesetz würde folgen, daß ein immer größerer Theil des Gesammtproductes einer Nation dem Grundeigenthum zu gute käme, wenn wir einen ganz abgeschlossenen Staat hätten, in dem die Bevölkerung beständig zunimmt und alle Zufuhr von außen unmöglich ist. Dann würde natürlich die Nachfrage nach den Bodenproducten immer größer werden, mithin würden die Preise derselben und also auch die Grundrente beständig steigen. Ein solches Land gibt es aber nicht.

Durch die modernen, vollkommenen Verkehrsmittel sind auch die entferntesten Länder einander nahegerückt. Die Dampfschiffe, Eisenbahnen, im Bunde mit dem Telegraphen, haben aus der ganzen Erde einen einzigen großen Markt gemacht. Die Producte Amerika's und Australiens werden auf allen Märkten Europa's feilgeboten, das Fleisch der in Sydney und Melbourne geschlachteten Schafe wird frisch in London verzehrt, das Getreide der Vereinigten Staaten überschwemmt unsere Kornhallen. Umgekehrt sind die Erzeugnisse europäischer Industrie in Japan, Kanton und Honolulu fast ebenso leicht zu haben als in unseren Landstädten.

Durch diesen gesteigerten Weltverkehr entsteht ein Wettbewerb aller Länder der Erde in Bezug auf die Bodenproducte. Steigen die Preise der Erzeugnisse eines stark bevölkerten Landes bis zu einer gewissen Höhe, so werden ausländische Erzeugnisse in Masse eingeführt. Dadurch werden die Preise der Landesproducte wieder herabgedrückt; folglich sinkt auch die Grundrente. Diesen Druck wird die Landwirthschaft vielleicht noch deshalb empfindlicher fühlen, weil die Arbeitslöhne inzwischen gestiegen sind infolge des Aufschwunges der Industrie und des Handels, ferner infolge der Auswanderung vom Land in die Städte oder selbst ins Ausland. Es wird also für den Landwirth, namentlich für den Kleingrundbesitzer, viel schwieriger sein, die nöthigen Arbeitskräfte und auch das nöthige Kapital in geringen Quantitäten und zu geringen Zinsen zu erhalten. Alle diese Ursachen üben natürlich ihre Rückwirkung auf die Grundrente aus. Daß diese Ausführungen keine Phantasien sind, sondern den

thatsächlichen Verhältnissen entsprechen, weiß jeder, der auch nur oberflächlich mit der Lage unserer Landwirthschaft bekannt ist.

Um ferner zu begreifen, daß die behauptete Verschiebung des Nationaleinkommens zu Gunsten der Grundrente eine leere Dichtung ist, braucht man sich nur daran zu erinnern, daß die Unfälle unglücklicher Ernten infolge von Frost, Hagel, Ueberschwemmung, daß Viehseuchen u. dgl. wiederum zum guten Theil den Grundbesitz treffen, während man in industriellen und Handelskreisen derartige Vorkommnisse infolge der leichten Beschaffung ausländischer Erzeugnisse kaum verspürt. — Man entgegne nicht, daß es dem Grundbesitzer heute ein leichtes ist, sich durch Versicherung gegen solche Unglücksfälle zu schützen. Diese Leichtigkeit mag vorhanden sein; aber soweit nicht unter Grundbesitzern selbst auf Gegenseitigkeit beruhende Versicherungsanstalten bestehen, ist die Versicherungsprämie nur ein Tribut, den die Landwirthschaft an das Kapital zu bezahlen hat, also ein neuer Kanal, durch den das Einkommen aus Grund und Boden nicht an den Grundbesitz gelangt, sondern an das Kapital.

Wer wüßte endlich nicht, ein wie großer Theil des landwirthschaftlichen Einkommens infolge der Ueberschuldung des Bauernstandes auf dem Festlande an getaufte und ungetaufte Juden wandert, welche die Noth und Verlegenheit der Bauern auszubeuten verstehen? Der Wucher saugt in Deutschland einen guten Theil des Einkommens aus Grund und Boden auf. Daß solche Verhältnisse für die Grundrente nicht wirkungslos bleiben, versteht sich von selbst.

Von den Steuern, die heute auf dem Grundbesitz so schwer lasten und denen sich der Grundeigenthümer nicht so leicht entziehen kann wie der Kapitalbesitzer, wollen wir gar nicht reden; auch nicht von der drückenden Militärpflicht, die für die Landwirthe viel nachtheiliger ist als für manche anderen Klassen der Bevölkerung.

Das Gesagte genügt vollständig, um einzusehen, wie unrichtig die Behauptung George's ist, daß *allgemein* ein immer größerer Theil des Nationaleinkommens als Grundrente in die Taschen der Grundeigenthümer fließe.

Damit ist auch der verwegenen Speculation in Grund und Boden zum guten Theil der Anhaltspunkt entzogen. Denn diese Speculation wird sich nur dann breit machen, wenn sich große Grundrenten erwarten lassen. Wir *vertheidigen übrigens nicht die uneingeschränkte Freiheit des Kaufs und Verkaufs von Grundeigenthum*. Wir behaupten nur, wegen des zufälligen Mißbrauchs, der mit dem Grundeigenthum getrieben wird, folgt nicht, daß man dasselbe abschaffen müsse. Man verhindere den Mißbrauch, erhalte aber den rechten Gebrauch. Solange ein Arzt bei Sinnen ist, wird er nicht zur Heilung von Zahnschmerzen seinem Patienten den Kopf abhauen.

2. Aber, erwiedert George, wohin geht denn der wachsende Nationalreichthum? Product ist ja = Rente + Zinsen + Löhne. Nun ist es aber unzweifelhaft, daß trotz der steigenden Cultur die Zinsen und Löhne nicht steigen, also kommt der Zuwachs am Product nur der Grundrente oder dem Grundeigenthum zu gute. Dieses ist der *zweite* Beweis George's für die beständige Zunahme des relativen Antheils der Grundrente am Nationalvermögen.

Hier werden zwei Behauptungen aufgestellt: trotz steigender Productivität steigen a) die Zinsen nicht, b) die Arbeitslöhne nicht, also steigt auch ihr relativer Antheil am Gesammtvermögen nicht, folglich muß die Grundrente wachsen.

a) Untersuchen wir zunächst die erste Behauptung in Bezug auf die Zinsen oder das Kapital. Unter Kapital verstehen wir alle Arbeitsmittel mit Ausnahme des Bodens und der menschlichen Arbeitskraft, also nicht nur Geld, sondern auch Maschinen, Fabriken, Verkehrsmittel u. dgl.

Ist nun die Behauptung George's richtig: bei steigender Productivität steigen die Zinsen nicht, ja nehmen sogar zuweilen ab?

Wir erwiedern mit einer Unterscheidung. Versteht man unter Zinsen nur die Zinsen einer einzelnen bestimmten Kapitalsumme, so mag die Behauptung richtig sein. Versteht man aber unter Zinsen die Gesammtsumme aller Zinsen, die auf sämmtliche Theile des vorhandenen Kapitals entfallen, so ist die Behauptung in ihrer Allgemeinheit unrichtig.

Um dies einzusehen, braucht man sich nur zu erinnern, daß das vorhandene Kapital nicht unveränderlich ist, sondern in einem aufblühenden Culturland sich rasch vermehrt. Infolge hiervon kann es leicht geschehen, und geschieht auch vielfach, daß die Zinsen der einzelnen Kapitaltheile geringer werden, so daß die Zinsen z. B. von 10 auf 6 oder 5 % herabsinken. Trotzdem kann die Gesammtsumme aller auf das bedeutend vermehrte Kapital entfallenden Zinsen viel größer geworden sein. Wenn an einer Tafel 20 und an einer andern 5 Gäste sitzen, wenn ferner an der erstern 10 Pfund Brod vertheilt werden, an der letztern bloß 5, so wird an der ersten Tafel doppelt soviel Brod verzehrt als an der zweiten, obwohl jeder einzelne an der ersten Tafel nur halb so viel erhält als an der zweiten.

Solange ein Land erst am Beginn einer neuen Culturentwicklung steht, nur eine geringe Bevölkerung zählt und noch wenig geordnete politische und sociale Verhältnisse besitzt, ist durchschnittlich wenig Kapital vorhanden, dagegen vielleicht ein ausgedehntes, vielversprechendes Gebiet zu speculativen, gewinnreichen Unternehmungen. Daher ist das Kapital gesucht, das Ausleihen desselben aber mit großem Risico verbunden. Folglich werden die Zinsen hoch stehen. So wurden früher in Californien für ein Darlehen 20 % und mehr bezahlt; heute hingegen sind die Zinsen gesunken, weil die Entwicklung bereits in ruhigere, geordnetere Bahnen eingelenkt hat, das Kapital enorm angewachsen ist und auch die Arbeitskräfte infolge der Einwanderung, besonders aus China, viel wohlfeiler geworden sind. Trotzdem entfällt heute in Californien ein viel größerer Antheil des neu producirten Reichthums auf das Gesammtkapital als früher.

Wenden wir die genannte Unterscheidung auf die Beweisführung George's an, so ist es leicht, den Fehler derselben zu entdecken. In der Formel Product = Grundrente + Zinsen + Löhne bezeichnet das „Product" den gesammten Zuwachs an Reichthum, den eine Nation innerhalb einer bestimmten Periode, z. B. eines Jahres, erhält. Also bedeutet auch der Factor „Zinsen" nicht die Zinsen eines einzelnen Kapitaltheils, sondern die Gesammtsumme der Zinsen aller Kapitaltheile. Diese wird aber bei steigender Cultur nicht geringer, wie George behauptet, sondern durchschnittlich größer.

b) Ebenso unrichtig als die Behauptung, der Antheil des Kapitals am Nationalreichthum werde immer geringer, ist die andere Behauptung, der relative Antheil der Arbeit am Gesammtvermögen eines Volkes (der Lohn) nehme immer ab.

George hält uns freilich das in der Nationalökonomie von vielen anerkannte und besonders von Lassalle verwerthete eherne Lohngesetz entgegen, wonach die Löhne die Tendenz haben, trotz des Fortschrittes der Production auf das geringste Maß des zum Lebensunterhalt und zur Fortpflanzung Nöthigen herabzusinken[1].

Aber selbst wenn dieser Grundsatz zugegeben würde — und unseres Erachtens kann er nicht zugegeben werden[2] —, so wäre damit für die Behauptung George's nichts gewonnen; denn dieser nimmt das Wort „Lohn" in der obigen Formel (Product = Rente + Zinsen + Löhne) in einem ganz andern Sinn als die Nationalökonomen in dem angeführten Grundsatz, macht sich also einer groben Verwechslung schuldig.

Wie uns George selbst ganz richtig belehrt, kann das Wort Lohn (wages) in doppeltem Sinne gebraucht werden: im eigentlichen und strengen Sinn als Entgelt für gedungene Arbeit (compensation for hired labor), im uneigentlichen und weitern Sinn als Ertrag oder Gewinn der Arbeit (all earnings for exertion). In diesem weitern Sinn begreift man unter Lohn alles, was durch Arbeit erworben wird. Des Landmanns Lohn ist die reiche Ernte, soweit sie die Furcht seiner Anstrengung, seines Fleißes und seiner Erfahrung ist; des Kaufmanns Lohn ist der Gewinn, den er durch seine Thätigkeit aus seinem Geschäfte zieht.

Wird nun in der Formel Product = Rente + Zinsen + Löhne der Lohn im eigentlichen Sinne verstanden, so ist die Formel offenbar unrichtig. Wo bliebe denn der Theil des Productes, der auf Rechnung des Fleißes, der Geschicklichkeit, des Erfindungsgeistes des Industrieunternehmers, des Handelsmannes u. s. w. zu setzen ist? Der Arbeits- und Unternehmergewinn kann doch offenbar nicht als Lohn im eigentlichen Sinne, d. h. als Entgelt für gedungene Arbeit angesehen werden.

Wenn nun aber manche Nationalökonomen mit Lassalle und anderen Socialisten behaupten, der Lohn habe die Neigung, auf das geringste Maß des zum Lebensunterhalt und zur Fortpflanzung Nothwendigen herabzusinken, sprechen sie, wie schon bemerkt, vom Lohn im engern und eigentlichen Sinn. Deshalb wollen auch die Socialisten, wie sie behaupten, die Lohnknechtschaft in jeder Form beseitigen und den Lohnarbeiter von der Herrschaft des Kapitals befreien. Wir wüßten jedenfalls keinen Nationalökonomen namhaft zu machen, der je zu behaupten gewagt, alle auf die Arbeit entfallenden Einkommen der Industriellen, Kaufleute, Banquiers u. s. w. hätten die Neigung, auf das zum Lebensunterhalt Nothwendige herabzusinken. Sie behaupten dies, wie gesagt, nur von den Lohnarbeitern, insbesondere von den Fabrikarbeitern.

Es kann sich also George für seine Formel: Product = Rente + Zinsen + Löhne, nicht auf den obigen Grundsatz der Nationalökonomen berufen, da diese vom Lohn in einem ganz andern, viel engern Sinne reden. Trotzdem thut er es im Verlauf seines Werkes an unzähligen Stellen, spielt also fortwährend mit einem zweideutigen Wort. Alles, was die Nationalökonomie vom Lohn im engern Sinne sagt, dehnt er im Handumdrehen auf den Lohn

[1] Progress and Poverty p. 16 et 203. [2] S. oben S. 162 ff.

im weitern Sinne aus und baut dann auf diese Begriffsverwechslung seine Angriffe gegen die Grundrente und das Privatgrundeigenthum.

Es ist also — so viel geht aus unseren bisherigen Ausführungen zweifellos hervor — unbewiesen, ja unrichtig, daß bei Zunahme der Production ein immer größerer Theil des Nationalreichthums zum Schaden von Kapital und Arbeit an die Privatgrundeigenthümer abfließe. Damit sind die der Volkswirthschaftslehre entnommenen Einwürfe George's gegen das Grundeigenthum genügend widerlegt. Wir hätten jetzt noch die naturrechtlichen Einwände gegen das Grundeigenthum zu untersuchen. Weil sie sich aber meistens gegen das Privateigenthum überhaupt und besonders gegen den Eigenthumstitel der Besitzergreifung wenden, so können wir sie erst nach erfolgter positiver Darlegung der Eigenthumstheorie berücksichtigen.

Dritter Artikel.

Unentbehrlichkeit des Privatgrundeigenthums.

Zwei Wahrheiten ergeben sich aus unserm obigen (219 ff.) Ueberblick über die Geschichte des Grundeigenthums: erstens, daß das Privatgrundeigenthum so alt ist wie die Menschheit, und zweitens, daß es in dem Maße an Ausdehnung gewonnen, wie die Cultur zugenommen hat. Diese unläugbare Thatsache ist für jeden, der nicht auf der Oberfläche der Erscheinungen bleibt, ein vollgiltiger Beweis nicht nur für die Nützlichkeit, sondern auch für die Nothwendigkeit des Sondergrundeigenthums auf höheren Culturstufen.

Doch machen wir einmal die Probe und untersuchen wir, ob wohl bei einem cultivirten Volke ausschließliches Gesammteigenthum an Grund und Boden durchführbar wäre, selbst abgesehen von der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer allgemeinen Zwangsenteignung zu Gunsten der Gesammtheit.

Es sind nur drei Arten denkbar, in denen der Staat als alleiniger Grundeigenthümer das ganze Land innehaben und für öffentliche Zwecke verwerthen könnte. Entweder 1. bewirthschaftet der Staat unmittelbar selbst den Boden, oder 2. er verpachtet denselben zum größten Theil an Privatunternehmer, oder 3. er begnügt sich endlich damit, die Grundrente durch eine directe Grundsteuer zum größten Theil einzuziehen, ohne die Eigenthümer mit Gewalt aus ihrem Besitz zu vertreiben. Wir wollen der Reihe nach diese drei Möglichkeiten prüfen.

1. Directe Staatswirthschaft in Bezug auf den gesammten Grundbesitz ist unseres Wissens nur von den extremen Socialisten vorgeschlagen worden, welche die ganze Production dem Staate überweisen möchten. Selbst die Ackersocialisten, wie de Laveleye, H. George, Stuart Mill u. a., welche den Staat zum alleinigen Grundeigenthümer machen wollen, sprechen sich aufs schärfste gegen directe Staatswirthschaft aus.

Der Grund, warum nur die eigentlichen Socialisten der staatlichen Bewirthschaftung des Bodens das Wort reden, ist unschwer zu errathen. Wer den ganzen Boden staatlich bewirthschaften will, bringt fast nothwendig die gesammte Production in die Hände des Staates. Die Verkehrsmittel müssen schon deshalb öffentliches Eigenthum sein, weil sie sich auf staatlichem Boden befinden; und wenn der Staat direct selbst allen Boden bebaut, so sieht

man nicht ein, warum er die Verwaltung der Verkehrsmittel Privatunternehmern überlassen sollte. Die Verkehrsmittel dienen zu einem sehr großen Theil der Landwirthschaft, sei es nun, daß die Landwirthe ihre Producte oder Rohstoffe untereinander austauschen oder dieselben auf den Markt bringen. Bei ausschließlicher directer Staatswirthschaft gäbe es aber keine Privatlandwirthe mehr, und der Staat würde folglich in seiner eigenen Wirthschaft von anderen abhängig, wenn er den zur Bewirthschaftung seiner Ländereien nöthigen Transport Privatpersonen überließe. Auch der Personenverkehr dient nicht zum geringen Theil direct oder indirect der Landwirthschaft.

Daß die Bergwerke, Salzwerke ausschließliches Staatseigenthum wären und dem directen Staatsbetrieb unterständen, versteht sich von selbst. Da endlich auch die Fabriken und Häuser, sowohl auf dem Land als in den Städten, sein Eigenthum wären, weil sie auf seinem Boden stehen, so müßte das ganze Vermiethungswesen ebenfalls in den Händen des Staates ruhen. Ohne seine Einwilligung dürfte nichts Neues gebaut oder Altes niedergerissen werden. Das Versicherungswesen in Bezug auf Gebäude, Grundstücke, Ernten fiele hinweg; ebenso fast der gesammte Realcredit, da der Staat der einzige Grundeigenthümer wäre. So zieht das ausschließliche staatliche Grundeigenthum und die ausschließliche Bewirthschaftung desselben durch die Regierung fast nothwendig die Verstaatlichung des gesammten Erwerbslebens nach sich. Selbst die kleinen Obstverkäufer, Gemüse- und Milchlieferanten, welche die Producte ihres kleinen Besitzthums auf den Markt bringen, kämen in Wegfall. All diese Producte müßten vom Staate bezogen werden. Wir glauben, von diesem directen Staatsbetrieb bis zum vollen Socialismus wäre nur mehr ein sehr kleiner Schritt. Das meiste, was gegen den Socialismus vorgebracht wurde, läßt sich deshalb auch gegen die directe Bewirthschaftung des gesammten Grundbesitzes durch den Staat geltend machen.

Namentlich scheint es uns unzweifelhaft, daß an Leistungsfähigkeit die staatliche Landwirthschaft bedeutend hinter der Privatwirthschaft zurückbleiben würde. Je dichter die Bevölkerung wird, um so intensiver muß auch der Ackerbau werden. Nun ist aber eine sehr intensive Wirthschaft fast nur unter Voraussetzung des Privateigenthums und vor allem des mittlern und kleinen Privateigenthums möglich. Bei einer allgemeinen Staatswirthschaft würde es an dem Interesse fehlen, welches der heutige Eigenthümer, besonders der Bauer, an der möglichsten Nutzbarmachung seines Bodens hat. Der vom Staate angestellte Arbeiter oder Aufseher hat nur das Interesse, seinen Posten so auszufüllen, daß man ihn nicht entlassen kann, oder daß er allenfalls eine bessere Stellung erhält. Der Ertrag seiner Arbeit — abgesehen von seiner Besoldung — kommt nur zum allergeringsten Theil ihm selbst zu gut.

Man macht hiergegen die Vortheile geltend, welche der Staatsbetrieb infolge der ihm zu Gebote stehenden reichen Mittel durch Herstellung von Verkehrswegen, bessere Bewässerung, Drainirung, Düngung, durch große, gemeinsame Maschinen u. dgl. der Landwirthschaft zuwenden würde. Allein — um davon zu schweigen, daß diese Einrichtungen auch dem Privateigenthum zu gute kommen können — dieselben lassen sich nie verallgemeinern. Zur lohnenden Anwendung solcher Einrichtungen sind manche Bedingungen erfordert, die sich nicht überall vorfinden. Außerdem werden diese Vortheile von seiten des

Großbetriebs reichlich aufgewogen durch die dem Großbetrieb im Vergleich zum Kleinbetrieb unzertrennlich anhaftenden Nachtheile. Eine unläugbare Thatsache ist, daß die Latifundienbildung überall abnahm, wo die Bevölkerung dichter und der Ackerbau intensiver wurde. Insbesondere steht dies für die Vereinigten Staaten fest. Der gleichen Tendenz begegnen wir fast überall. In Frankreich, Deutschland und Italien ist der übergroße Grundbesitz heute schon eine ziemlich seltene Erscheinung.

Allein wenn selbst die rein wirthschaftlichen Vortheile des Staatsbetriebes größer wären als die des Kleinbetriebes, so müßte man sich doch gegen einen allgemeinen Staatsbetrieb wehren, weil derselbe eine Vernichtung des Bauernstandes bedeutet. Der Bauernstand bildet immer noch ungefähr ein Drittel der Bevölkerung, und die Sittenreinheit, treue Anhänglichkeit an die Religion und die bestehenden Einrichtungen, die ihn auszeichnen, beruhen wesentlich auf seiner freien Stellung auf erbeigenem Boden und auf dem Bewußtsein, als Herr auf seinem Grunde zu stehen und die Früchte seiner Arbeit und seines Schweißes den Kindern und Enkeln zu hinterlassen. Eine allgemeine Staatswirthschaft würde diesen soliden Stand mit einem Schlage vernichten und eine von der Scholle losgelöste, von der Regierung abhängige und hin und her wogende Bevölkerung an seine Stelle setzen. Wie viel echtes und wahres Familienglück würde dadurch auch zerstört werden!

Es ist überhaupt ein Vorwurf, den die Ackersocialisten fast ebenso gut verdienen als die Socialisten, daß sie über gewissen volkswirthschaftlichen Vortheilen, welche sie sich vom Collectivgrundeigenthum für bestimmte Klassen versprechen, fast völlig die großen geistigen und sittlichen Nachtheile übersehen, die daraus für die ganze Gesellschaft entstehen würden. Man denke beispielsweise nur an die allseitige Abhängigkeit vom Staat, in welche die überwiegende Mehrheit der Bürger gerathen würde. Eine solche Abhängigkeit müßte deshalb viel verderblicher wirken, weil sie in einem demokratisch oder constitutionell organisirten Staatswesen mit seinen zahlreichen politischen, religiösen und wirthschaftlichen Parteien und seinem häufigen Wechsel der Regierungs- und Verwaltungsbeamten bestände.

2. Weniger Bedenken scheint auf den ersten Blick das Pachtsystem gegen sich zu haben. Der Staat soll nach den Anhängern dieses Systems den gesammten Grundbesitz in Beschlag nehmen, aber nicht selbst bewirthschaften, sondern an Privatunternehmer verpachten. Die wirthschaftliche Thätigkeit der Regierung würde sich auf die Verpachtung und die Einziehung der Pachtzinse beschränken.

Allein auch gegen diesen Vorschlag lassen sich schwerwiegende Bedenken erheben. Die Durchführung eines solchen Planes würde ebenfalls den heutigen freien Bauernstand, der auf dem Continent einer der zahlreichsten ist, vernichten. Die Stellung eines Grundeigenthümers ist wesentlich von der eines bloßen Pächters verschieden. Die Grundlage des eigentlichen Bauernstandes ist die innige Verkettung mit dem Boden, auf dem er steht, das Bewußtsein, daß er auf seinem Boden lebt, von dem man ihn nicht vertreiben kann, und daß seine Nachkommen an seine Stelle treten werden.

Hierzu käme ein weiterer Nachtheil. Heute ist in allen Staaten des europäischen Festlandes nahezu die Hälfte der Bevölkerung mit der Landwirthschaft beschäftigt. Diese Zahl würde aber unseres Erachtens durch Einführung eines

allgemeinen staatlichen Pachtsystems bedeutend verringert. Ein Pächter braucht ein größeres Gebiet als ein Grundeigenthümer, weil er nicht nur seine Familie zu ernähren hat, wie dieser, sondern auch den Pachtschilling aus seinem Gut herausschlagen muß. Namentlich in der Nähe größerer Städte findet eine beträchtliche Zahl von sehr kleinen Grundbesitzern ihr genügendes oder selbst reichliches Auskommen. Diese Zahl würde vermindert und damit auch die Zahl der Familien, die direct vom Ackerbau leben. Die Ackersocialisten wollen durch ihre Verstaatlichungsvorschläge einer größern Zahl von Familien die Wohlthat des Landlebens zuwenden; allein es würde wahrscheinlich das gerade Gegentheil von dem eintreffen, was sie beabsichtigen.

Dieser Ausfall würde — so entgegnet man — durch die Zertheilung der Latifundien reichlich gedeckt werden. Wo jetzt eine einzige Familie mit ihren Arbeitern und Angestellten wohnt, könnte eine zahlreiche Landbevölkerung angesiedelt werden. Allein diese riesigen Latifundien bestehen in den meisten Ländern fast nur in der Einbildungskraft der Ackersocialisten. Eine gewisse Anzahl ausgedehnter Grundbesitze mit Parkanlagen und Wäldern ist einem großen Lande nicht schädlich, sondern nützlich, sowohl in Bezug auf die Gesundheit als die Bodenfruchtbarkeit. Wenn in einem Lande sich aus einer ungebührlichen Ansammlung von Latifundien schreiende Mißstände ergeben sollten, so kann die öffentliche Gesetzgebung die Interessen der Gesammtheit wahren, ohne das Eigenthumsrecht aufzuheben. Uebrigens nimmt die Gefahr der Latifundienbildung, wie schon bemerkt, immer mehr ab. Wenn in den Vereinigten Staaten riesige Latifundien bestehen, so ist nicht das Sondereigenthum, sondern die Regierung selbst zum guten Theil daran schuld. Uebrigens läßt sich nicht läugnen, daß für den *ersten Anfang* der Cultur solche Latifundien ihre Bedeutung haben. Häufig vermag nur ein Großgrundbesitzer mit sehr reichen Mitteln die großen Kosten zu tragen, welche die erste Bepflanzung, Bewässerung, Herstellung der Gebäulichkeiten, Verkehrswege u. s. w. erheischt. Auf die Dauer werden sie sich aber im allgemeinen nicht zu behaupten vermögen.

Um uns die Durchführung eines allgemeinen Pachtsystems als möglich erscheinen zu lassen, liebt man es, auf England hinzuweisen, wo trotz des Pachtsystems die Landwirthschaft in Blüte ist. Warum könnte dieses System nicht fortbestehen, wenn der Staat an die Stelle des Grundeigenthümers träte und den Pächter in seiner Stellung beließe?

Dieser Einwurf ist, genauer besehen, nicht ein Beweis *für* das staatliche Pachtsystem, sondern *gegen* dasselbe. Denn zwischen dem englischen und dem von den Ackersocialisten vorgeschlagenen staatlichen Pachtsystem waltet ein weitgehender Unterschied ob. Vor allem gibt es in England neben den Pächtern auch eine nicht unbedeutende Zahl mittlerer Grundbesitzer, welche auf die Bewirthschaftung der Pachtgüter durch ihre Concurrenz und ihr Beispiel einen großen moralischen Einfluß ausüben. Sodann — und das ist die Hauptsache — steht in England zwischen dem Staat und dem Pächter ein Privateigenthümer, der genöthigt ist, über seine verpachteten Güter die Aufsicht zu führen und für Instandhaltung und Verbesserung derselben zu sorgen, wenn er einen nennenswerthen Pachtzins erhalten will. Auch der Pächter selbst kann unter Umständen große Verbesserungen vornehmen, wenn er mit dem

Eigenthümer darauf bezügliche Verträge abschließt, für deren Heilighaltung die Staatsgewalt als eine höhere, über den Parteien stehende und deshalb unparteiische Macht Bürgschaft leistet. Deshalb kann bei diesem System der Ackerbau gedeihen, obwohl zuzugestehen ist, daß dasselbe in sittlicher und geistiger Beziehung bei weitem nicht leistet, was das Privateigenthum, und daß es diesem auch in rein wirthschaftlicher Beziehung durchschnittlich nachsteht. Der Pächter hat fast nie das intensive Interesse des Grundeigenthümers an der Verbesserung und Hebung seines Besitzes.

Ganz anders gestaltet sich die Lage, wenn der Bauer staatlicher Pächter ist. Wer wird jetzt für kostspielige, weitausschauende Verbesserungen sorgen? Der Staat? Dann wird halbwegs directe Staatswirthschaft eintreten müssen mit einem ganzen Aufgebot von Ackerbau-Inspectoren und anderen Staatsbeamten, welche überall im Lande nach dem Stande der Pachtgüter, Gebäulichkeiten, Straßen, Drainirungen u. s. w. forschen, dem Ackerbauminister die nöthigen Verbesserungen vorschlagen und dieselben im Fall der Genehmigung ausführen lassen. Wir sagen: im Falle der Genehmigung. Denn unmöglich könnte es dem Belieben eines jeden von den vielen erforderlichen Inspectoren überlassen bleiben, Verbesserungen anzubringen, weil sonst vielleicht das Gesammteinkommen übermäßig für dieselben in Anspruch genommen würde. Ueberhaupt würde sich die oberste Staatsgewalt wohl schwerlich zu umfangreichen Verbesserungen verstehen, weil dieselben seine einzige Einnahmequelle bedeutend schmälern müßten. Nach der Absicht der Ackersocialisten soll ja das Einkommen aus der Verpachtung des gesammten Grundbesitzes alle anderen Steuern und Abgaben ersetzen, ja sogar ausreichen, um die wohlthätigsten öffentlichen Einrichtungen zu treffen.

Der Pächter hätte also selbst für die nöthigen Verbesserungen zu sorgen. Wird er es thun? Das läßt sich sehr bezweifeln. Der Pächter versteht sich nur dann zu energischer Wirthschaft, zu Drainirungen, Anpflanzungen von Bäumen u. s. w., wenn er die Gewißheit hat, daß er oder die Seinigen die Früchte seiner Arbeit voll und ganz ernten können. Diese Sicherheit hätte der staatliche Pächter nicht. An eine gleichförmige gesetzliche Regelung aller Pachtverträge in Bezug auf Zinshöhe, Dauer u. dgl. wäre ja nicht zu denken, da die Güter voneinander ganz verschieden sind sowohl mit Rücksicht auf Größe und Fruchtbarkeit, als mit Rücksicht auf ihre günstige oder ungünstige Lage. Auch den Pächtern kann schwerlich allgemein dieselbe Pachtzeit zur Pflicht gemacht werden. Man wird also, mag man es wollen oder nicht, den Staatsbeamten einen weiten Spielraum für die Festsetzung der Vertragsbedingungen lassen müssen. Damit ist aber der Bestechung von unten und der Erpressung von oben der Weg geöffnet, und was schlimmer ist, dem Pächter ist die Sicherheit seines Verbleibens genommen. Die heutigen Beamten können unmöglich für unabsehbare Zeiten Verträge abschließen. Nach einer Reihe von Jahren, und wären es 12—15 Jahre, müßte der Vertrag erneuert werden, und der Pächter hätte keine Bürgschaft dafür, daß er auf seinem Gute verbleiben könne, auch vorausgesetzt, daß er es wolle; am allerwenigsten hätte er diese Bürgschaft heute, wo so oft andere politische Parteien ans Ruder kommen und nun die Regierung im Interesse ihrer Anhänger ausbeuten. Je weiter das Machtgebiet der Regierung reicht, um so empfindlicher macht sich das Parteiwesen

nach allen Beziehungen fühlbar. Jedenfalls hätte der Wechsel der Parteien auch leicht einen großen Wechsel in der Anstellung der Beamten, in der Verleihung der Pachtgüter an Parteigenossen unter günstigen Bedingungen zur Folge.

Wir könnten jetzt noch auf die Schwierigkeit hinweisen, welche eine allgemeine Verstaatlichung des Grundeigenthums oder die Umwandlung der heutigen Eigenthümer in Pächter haben würde. Freiwillig werden die Bauern nicht auf ihr Eigenthum verzichten, und ebenso wenig die Adeligen und Corporationen. Eine Zwangsenteignung würde eine tiefgehende Erbitterung bei einem großen Theile der Bevölkerung zur Folge haben. Und dann, sollen die ihres Besitzthums Beraubten entschädigt werden oder nicht? Das letztere wäre eine schreiende Ungerechtigkeit. Wenigstens müßten ihnen die auf den Boden verwendeten Arbeiten und Kapitalien vergolten werden. Wer will aber bestimmen, wie viel von dem augenblicklichen Werth eines Gutes auf Rechnung des von seinem Eigenthümer und seinen Vorgängern aufgewendeten Kapitals zu setzen sei? Wo sollen ferner die riesigen Summen hergenommen werden, die zu einer ausreichenden Entschädigung für alle Eigenthümer des Landes nöthig wären?[1]

3. Es bleibt uns noch eine dritte Möglichkeit für die Verstaatlichung des gesammten Grundbesitzes zu erörtern, welche besonders von Henry George befürwortet wird, jedoch schon vor ihm von J. Stuart Mill vorgeschlagen wurde. Weil die Vertreibung der heutigen Grundeigenthümer oder ihre Degradirung zu bloßen Pächtern viel böses Blut machen und zu einer bedenklichen Staatswirthschaft führen würde, will George, daß man sich damit begnüge, den größten Theil der Grundrente, d. h. desjenigen Theiles des Bodenertrages, der auf Rechnung des Naturfactors mit Abzug von Kapital und Arbeit kommt, durch eine erhöhte Grundsteuer einzuziehen. So würde die Stellung der heutigen Eigenthümer äußerlich dieselbe bleiben, und doch wäre thatsächlich der Staat der eigentliche Eigenthümer geworden.

Diese Maßregel würde, hofft George, „die Löhne erhöhen, den Gewinn des Kapitals vermehren, den Pauperismus ausrotten, die Armuth verbannen, allen, die es wünschen, lohnende Arbeit verschaffen, den menschlichen Kräften ein freies Gebiet zur Entfaltung eröffnen, die Verbrechen vermindern, die Sittlichkeit, den guten Geschmack und die Bildung heben, die Regierung läutern und die Civilisation auf noch herrlichere Höhen erheben“[2]. Die großen, dem Staat aus der Grundrente zufließenden Summen würden zu öffentlichen Zwecken verwendet. „Man könnte öffentliche Bäder, Museen, Bibliotheken, Gärten, Lesezimmer, Musik- und Tanzhallen, Theater, Universitäten, technische Schulen, Schützenhäuser, Spielplätze, Turnhallen u. s. w. einrichten. Wärme, Licht und Bewegungskräfte könnten ebenso gut wie Wasser auf öffentliche Kosten durch unsere Straßen geleitet werden. Die Straßen könnte man mit Fruchtbaumalleen bepflanzen. Entdecker und Erfinder könnten belohnt, wissenschaftliche Forschungen unterstützt werden, auf tausend Wegen könnte man mit den öffentlichen Einkünften Bestrebungen zum Wohl der Gesammtheit fördern.“[3]

[1] Es sind schon die verschiedensten Arten vorgeschlagen worden, wie sich die zu einer solchen Entschädigung nöthigen Gelder aufbringen ließen. Wir können uns hier unmöglich, ohne den Umfang unserer Untersuchungen über Gebühr auszudehnen, auf eine Beurtheilung derselben einlassen und verweisen deshalb auf die diesbezügliche eingehende Kritik von Leroy-Beaulieu, Le collectivisme p. 167 ss.

[2] Progress and Poverty p. 292. [3] L. c. p. 326.

Welchem geplagten Adamskinde sollte nicht das Herz im Leibe lachen bei solchen Verheißungen! Mit einem Ruck wäre man ja im Schlaraffenland! Wir möchten aber doch bezweifeln, daß George im Ernst selbst an seine Verheißungen glaube. Seine Maßregel ist eine Halbheit, die zwar auf die Schroffheiten des extremen Socialismus verzichtet, aber dafür auch die allenfallsigen Vortheile desselben nicht theilt.

George beklagt sich, daß heute Unzählige in den großen Städten zusammengepfercht leben und kaum jemals in ihrem Leben mit Gottes freier Natur in Verbindung kommen. Gerade deshalb unter anderem hält er es für nothwendig, daß Grund und Boden Gemeineigenthum und zum Nutzen der Gesammtheit verwendet werde. Allein was würde denn an diesem Verhältniß geändert, wenn die heutigen Eigenthümer in ihrer Stellung verblieben? Es ist ein Widerspruch, eine Maßregel deshalb zu empfehlen, weil sie an den bestehenden Verhältnissen wenig ändert, und sich dann doch große Veränderungen von ihr zu versprechen.

Die Halbheit der vorgeschlagenen Maßregel tritt noch klarer zu Tage, wenn man sich fragt, wie viel von der Grundrente den heutigen Eigenthümern belassen werden soll, um sie stark genug durch ihr Interesse an die Uebernahme der Functionen des Eigenthümers zu fesseln. Ein Theil der Grundrente soll nach George den Eigenthümern verbleiben, um sie zur Uebernahme der Sorgen zu bewegen, die heute dem Eigenthümer obliegen. Dieser hat für die nöthigen Verbesserungen, für die Instandhaltung der Gebäude, Straßen und Brücken und auch für Verpachtung zu sorgen, wenn er sein Land nicht selbst bewirthschaften will. Ueberließe man also dem Eigenthümer diese Sorgen und zum Lohn dafür einen Theil der Grundrente, so hätte der Staat nichts zu thun als den übrigen Theil der Grundrente in Empfang zu nehmen und zum Gesammtwohl zu verwenden.

Wie viel von der Grundrente soll also den Eigenthümern überlassen werden? Ist der Betrag unbedeutend, so werden sich dieselben schwerlich zur Uebernahme der Sorgen und Mühen verstehen, die mit dem Verpachten, Eintreiben des Pachtzinses, der Instandhaltung der Gebäude u. s. w. verbunden sind. Ueberläßt man ihnen aber einen beträchtlichen Theil der Grundrente, so wird der Staat außer Stande sein, all die großen Verheißungen zu erfüllen, die ihm George in den Mund legt. In den meisten Staaten Europa's werfen die liegenden Güter nur 2—3 % Rente ab. Nun soll von dieser Rente ein beträchtlicher Theil den Eigenthümern überlassen bleiben, es sollen ferner alle anderen Steuern und Abgaben in Wegfall kommen: wie kann da der Staat mit dem noch übrigen Theil der Rente alle Betrübten trösten, jede Armuth beseitigen und dieses Jammerthal in ein Paradies verwandeln?

Es mag sein, daß in Nordamerika vielleicht augenblicklich größere Renten bezogen werden, wir wissen es nicht; aber für Europa wäre die Durchführung der von dem amerikanischen Nationalökonomen vorgeschlagenen Maßregel der Ruin des kleinen Grundbesitzes. Schon jetzt vermögen vielfach die Bauern sich kaum über Wasser zu halten, viele sind froh, wenn die Bilanz am Ende des Jahres kein Deficit aufweist. Nun denke man sich, die heutige Grundsteuer solle bedeutend vermehrt werden, damit nicht nur alle anderen Steuern beseitigt, sondern auch die herrlichsten Einrichtungen für die allgemeine

Wohlfahrt getroffen werden können: wird da der Bauer, der seinen eigenen Boden bewirthschaftet, noch bestehen können? Wird er es nicht vorziehen, seinen Boden dem Staat zu überlassen und in einem andern Winkel der Erde eine neue, erträglichere Heimat zu suchen?

Also auch die von George befürwortete Verstaatlichungsmaßregel ist undurchführbar, und wir können es als feststehendes Ergebniß unserer Untersuchung bezeichnen, daß der Ackersocialismus, d. h. die allgemeine Verstaatlichung des Grundbesitzes, praktisch fast ebenso unmöglich ist wie der extreme Socialismus.

Viertes Kapitel.

Positive Begründung des Privateigenthums.

Erster Artikel.

Ueberblick über die verschiedenen Eigenthumstheorien.

Von den grundsätzlichen Gegnern des Eigenthums wenden wir uns jetzt denen zu, welche zwar das Privateigenthum als berechtigt anerkennen, aber dasselbe unseres Erachtens unrichtig oder wenigstens ungenügend begründen. Die Uebersicht und Besprechung der verschiedenen Eigenthumstheorien wird die Erkenntniß der richtigen Grundlage des Eigenthums wesentlich fördern.

1. Die Anhänger der Persönlichkeitstheorie leiten die Berechtigung des Privateigenthums direct aus der Persönlichkeit des Menschen ab, indem sie dasselbe gewissermaßen als Bestandtheil oder nothwendige Ergänzung der menschlichen Persönlichkeit auffassen. So im wesentlichen H. Ahrens [1], J. Stahl [2] und Bluntschli [3].

2. Die Vertragstheorie gründet das Eigenthumsrecht auf einen ursprünglichen Vertrag. Ausdrücklich oder stillschweigend kam man in den frühesten Zeiten überein, einen Theil der äußeren Besitzgüter, namentlich des Bodens, unter sich zu vertheilen, den übrigen dem ersten Besitzergreifer zu überlassen, jedoch mit dem Vorbehalt, daß jeder den Eigenthümer nicht schädigende Gebrauch derselben auch anderen gestattet sein solle, und daß jeder in der äußersten Noth sich das zur Erhaltung Nothwendige davon aneignen dürfe. Dies ist die Ansicht des Hugo Grotius [4], dem sich S. Pufendorf und andere angeschlossen haben.

3. Die Legaltheorie erblickt den Grund des Eigenthumsrechts in der staatlichen Anerkennung oder im Staatsgesetz, nur muß man, wenigstens nach vielen Anhängern dieser Theorie, unter Staatsgesetz auch das Gewohnheitsrecht begreifen. Ihr ältester Vertreter ist Th. Hobbes [5]. Sie ist eine nothwendige Folgerung aus seiner Ansicht, daß allgemein giltige Grundsätze über gut und bös, Recht und Unrecht erst in und mit dem Staat entstehen.

---

[1] Naturrecht II. Bd. § 64 ff.

[2] Rechtsphilosophie II, 350: „Das Eigenthum ist der Stoff für die Offenbarung der Individualität." Weitere Angaben bei A. Wagner, Grundlegung § 255 Anm. 17.

[3] Staatswörterbuch, Artikel Eigenthum.

[4] De iure belli et pacis II. c. 2 § 2 n. 5.

[5] Leviathan c. 24.

Alle Rechtspositivisten, die historische Schule nicht ausgenommen, müssen sich folgerichtig zu dieser Theorie bekennen. In Frankreich hat Montesquieu[1] diese Ansicht vertreten, in Deutschland J. H. Fichte[2], A. Trendelenburg[3], in jüngerer Zeit A. Wagner[4] und A. Samter[5].

Eine eigenthümliche Stellung nehmen in der Eigenthumsfrage Kant[6] und J. G. Fichte[7] ein. Beide gehören insofern zu den Anhängern der Legaltheorie, als es nach ihnen ein definitives, peremptorisches Eigenthumsrecht erst unter dem Schutz der staatlichen Zwangsgewalt gibt; weil sie aber doch ähnlich wie Grotius schon im Naturzustand einen provisorischen Eigenthumsbesitz durch Vertrag entstehen lassen, so können sie auch zu den Anhängern der Vertragstheorie gerechnet werden. Fichte insbesondere nimmt einen doppelten Vertrag an: den Eigenthumsvertrag, durch den der eine mit Billigung der anderen eine Sache in ausschließlichen Besitz nimmt und dafür den Besitz der anderen zu achten verspricht; ferner den Schutzvertrag, durch den sich alle gegenseitigen Schutz in ihrem Besitze zusagen.

4. Die Arbeitstheorie stützt das Eigenthumsrecht auf das Recht jedes Menschen auf die Frucht oder das Product seiner Arbeit. Diese zuerst von Locke ausgesprochene Ansicht hat namentlich unter den Volkswirthschaftslehrern Vertreter gefunden (Ricardo u. a. m.) und gilt bei vielen auch heute noch in Bezug auf das Kapitaleigenthum als die allein berechtigte[8].

5. Die rein ökonomische Theorie rechtfertigt das Privateigenthum mit den wirthschaftlichen Vortheilen, die es vor dem Gemeineigenthum voraus hat. Ihr gilt das Privateigenthum — wenigstens für die absehbare Zukunft — als nützlicher, aber nicht als einfachhin nothwendig. A. Schäffle kann als Repräsentant dieser Ansicht gelten.

6. Die ökonomisch-naturrechtliche Theorie endlich sieht das Privateigenthum wenigstens auf höheren Culturstufen und innerhalb gewisser Grenzen als nothwendig an für die erforderliche Entwicklung sowohl der einzelnen Individuen und Familien als der ganzen Gesellschaft und deshalb auch, unter Voraussetzung der Menschen, wie sie nun einmal sind, als eine nothwendige Vernunftforderung. Diese Theorie ist allein haltbar, wie wir zeigen werden.

Man pflegt außer den genannten Eigenthumstheorien noch eine siebente: die Occupationstheorie, aufzuführen. A. Wagner nennt sie geradezu die römisch-rechtliche Theorie. Nach dieser Theorie soll das Privateigenthum in letzter Instanz auf der ersten Besitzergreifung ruhen. Aber hier liegt eine Verwechslung vor. Die römischen Juristen bezeichneten die Besitzergreifung

---

[1] Esprit des lois l. 26 ch. 15.

[2] System der Ethik, 2. Thl. § 94: „Das Eigenthum ist der durch das Recht anerkannte und damit durch die öffentliche Rechtsmacht geschützte Besitz."

[3] Naturrecht auf dem Grund der Ethik § 93.

[4] Grundlegung § 255. Wagner nennt sich einen Anhänger der Legaltheorie, „jedoch mit der Betonung, daß die richtigen Punkte in den anderen Theorien eben im Rechte zur Geltung kommen müssen".

[5] Das Eigenthum in seiner socialen Bedeutung. 1879.

[6] Rechtslehre, Theil 1 § 8 und 9. [7] Grundlage des Naturrechts § 17.

[8] Vgl. Roscher, Grundl. der Nationalök. (18. Aufl.) § 77. S. oben S. 157.

bloß als den ersten concreten Erwerbstitel. Dieser Erwerbstitel setzt voraus, was ja schon Aristoteles nachgewiesen, daß das Privateigenthum als Institution nothwendig sei, deshalb jedem das Recht zustehe, sich Eigenthum zu erwerben.

Zweiter Artikel.

Beurtheilung der unrichtigen Ansichten.

1. Die Persönlichkeitstheorie. Vielleicht wollen manche Anhänger dieser Theorie nichts anderes sagen als: durchschnittlich sei Privateigenthum zur Entwicklung des Menschen und zur Erfüllung seiner Aufgaben nothwendig, weil nur unter Voraussetzung der Möglichkeit, Privateigenthum zu erwerben, für den genügenden Antrieb zur Arbeit und für die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen gesorgt sei. So dargestellt ist diese Ansicht nicht unrichtig, drückt sich aber sehr unbestimmt und unklar aus.

Bleibt man dagegen bei dem Begriff der Persönlichkeit stehen, so läßt sich daraus für das Privateigenthum, wenigstens an Productionsmitteln oder gar an Grund und Boden, nichts folgern. Höchstens läßt sich behaupten, jeder Mensch müsse den nöthigen Lebensunterhalt haben. Dieses Ziel ist aber ohne eigentliches Privateigenthum erreichbar. Die Armen, welche auf fremde Kosten unterhalten werden, besitzen kein Eigenthum, hören aber deshalb nicht auf, Personen zu sein. Die Kinder in der Familie sind bei Lebzeiten der Eltern nicht Eigenthümer. Ja im paradiesischen Zustand wäre vielleicht kein Privateigenthum an Kapitalien und Grund und Boden entstanden.

2. Die Vertragstheorie stützt sich auf eine ganz unbewiesene Voraussetzung. Von einem solchen Vertrag finden sich nirgends geschichtliche Spuren. Oder wird man sagen, ein solcher Vertrag müsse nothwendig vorausgesetzt werden? Dann fragen wir: warum? Hierauf ließe sich höchstens antworten: ursprünglich habe positive Gütergemeinschaft (115) geherrscht, und deshalb habe nur durch stillschweigende Uebereinkunft Privateigenthum entstehen können. Aber damit fällt man in eine andere willkürliche Annahme. Eine solche positive Gütergemeinschaft läßt sich durch keine geschichtlichen Thatsachen begründen. Ja sie ist unmöglich. Die Menschen verbreiteten sich nur allmählich über den Erdkreis. Viele Theile der Erde waren den ersten Menschen ganz unbekannt; man denke an Amerika, Australien, die von dem Lande, das als Wiege der Menschheit gilt, so weit entfernt waren. Wollen wir annehmen, die ersten Famlien hätten ein positives Recht auf die ganze Erde gehabt, so hätten später nie einzelne Familien, die sich von den übrigen trennten und in entlegene Gegenden zogen, Theile derselben, ohne Einwilligung aller übrigen Familien, zu ausschließlichem Familien- oder Stammeseigenthum sich aneignen können. Wie hätten auch die ersten Familien vernünftigerweise über die ganze Erde einen Vertheilungsvertrag abschließen können, da diese ihnen zum größten Theil unbekannt war und sie nicht wußten, nach welcher Himmelsrichtung sich die Erde weiter ausdehne?

Wenn man aber auch zugeben wollte, es habe ehemals ein Vertrag stattgefunden, so hätte er immer zur Voraussetzung, die Gesellschaft habe das Recht gehabt, die Güter zu vertheilen, und die Einzelnen das Recht, ausschließliches

Eigenthum zu erwerben. Das Recht des Eigenthumserwerbs wäre also mit diesem Vertrag keineswegs erklärt.

3. Die Legaltheorie, welche das Eigenthum als eine Schöpfung der positiven Rechtsordnung, insbesondere des Staatsgesetzes, ansieht, wird von den allermeisten nur deshalb vertheidigt, weil sie das Dasein des Naturrechts überhaupt bestreiten. Wer kein Naturrecht annimmt, kann selbstverständlich auch das Privateigenthum nicht auf das Naturrecht stützen. Die Unhaltbarkeit des Rechtspositivismus wurde aber schon anderwärts (I, 404) genügend dargethan.

Es scheint uns auch eine ziemlich oberflächliche Beurtheilung der Dinge zu verrathen, daß man eine Institution wie das Privateigenthum, welche uns in irgend einer Form zu allen Zeiten und bei allen Völkern begegnet, durch die positive Rechtsordnung genügend erklären zu können glaubt. Eine allgemeine und dauernde Erscheinung fordert eine allgemeine und dauernde Ursache. Eine solche Ursache kann nur die menschliche Natur selbst mit ihren unzerstörbaren Trieben und Neigungen sein.

Ja diese Auffassung ist im Grunde eine Umkehr der rechten Ordnung, ein hysteron proteron. Wie das Individuum und die Familie früher waren als der Staat und erst durch ihre Vereinigung allmählich Staaten gebildet haben, so ist auch das Eigenthum früher als der Staat. Bis zu irgend welchem Grad bedurften schon die ersten Menschen des Eigenthums, noch mehr die ersten Familien. Die Familien benöthigten einer eigenen Wohnung, eigener Werkzeuge und auch eines eigenen Grundstückes. Denn die ersten Menschen waren nicht Jäger oder Fischer, sondern trieben Ackerbau und Viehzucht. Sie eigneten sich deshalb von der noch unbewohnten und herrenlosen Erde so viel an, als ihnen nothwendig war. Erst allmählich bildeten sich öffentliche Gemeinwesen oder Staaten. Wie nun die so entstandene öffentliche Gewalt die Rechte der Individuen und Familien überhaupt nicht erst zu schaffen, sondern zu schützen und innerhalb der Schranken des Gemeinwohls zu erhalten hatte: so brauchte sie auch das Privateigenthumsrecht nicht erst ins Dasein zu rufen, es war schon da. Sie hatte es vielmehr zu schützen und mit dem Gemeinwohl in Einklang zu erhalten.

Wir haben übrigens schon bewiesen, daß das Privateigenthum der menschlichen Gesellschaft im großen und ganzen, besonders auf höheren Culturstufen, einfachhin nothwendig ist. Daraus folgt, daß der Bestand desselben wenigstens innerhalb gewisser Grenzen sich auf eine Vernunftforderung stützt. Es hat also die Sanction des Naturgesetzes und braucht nicht erst durch das positive Gesetz geschaffen zu werden.

Wer die positive Rechtsordnung als den Schöpfer des Eigenthumsrechts ansieht, muß auch zugeben, dieselbe könne das Eigenthum wenigstens giltig wieder abschaffen. Wagner gibt diese Folgerung auch ausdrücklich zu[1], meint aber, der Staat müsse sich von den sittlichen Ideen und vom Rechtsgefühl des Volkes leiten lassen. Damit ist aber doch zugegeben, daß rechtlich die Eigenthümer dem Gutdünken und Gewissen der Gesetzgeber (etwa einer Volksvertretung) anheimgegeben sind und sich höchstens über Unzweckmäßigkeit, aber nicht über Ungerechtigkeit der Beseitigung des Eigen-

[1] Grundlegung § 279.

thums beklagen können. Will dagegen ein Anhänger der Legaltheorie behaupten, die Staatsgewalt könne nicht rechtsgiltig das Eigenthum abschaffen, so gibt er damit zu, daß das bestehende Eigenthum durch das Naturrecht nicht nur gegen Diebstahl von seiten der Privatpersonen, sondern auch gegen die Willkür der Staatsgewalt gesichert ist, daß es also eine tiefere Grundlage hat als das positive Gesetz.

Wagner meint freilich, der Einwand gegen die Legaltheorie, daß sie gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt keine Bürgschaften biete, schieße über das Ziel. Denn eine andere Garantie allen Rechts als in der Zucht und Bildung des Volkes gebe es nicht. Allein es ist doch etwas anderes, ob das Volk der Regierung bloß sagen kann: Du handelst unzweckmäßig, oder aber: Du verletzest mein gutes Recht, du überschreitest deine Gewalt, und folglich hast du kein Recht, Gehorsam zu verlangen. Auch in Bezug auf die rein persönlichen Rechte (Leben, Gesundheit, Freiheit) gibt es schließlich keine vollkommene Bürgschaft gegen Mißbrauch der Staatsgewalt; dennoch wird diese eben an der Rechtsüberzeugung aller eine gewaltige Schranke finden, welche sie für die Dauer nicht überschreiten kann. Ganz anders dagegen, wenn die Staatsgewalt das Recht auf ihrer Seite hat.

4. Die Arbeitstheorie. Wir haben schon oben bemerkt, daß es besonders diese Theorie ist, welche den Liberalismus zum Vater des Socialismus gemacht. Unter den liberalen Volkswirthschaftslehrern galt lange Zeit fast allgemein die Arbeit, und zwar nur die wirthschaftliche, direct oder indirect productive Arbeit als die einzige Quelle alles ökonomischen Werthes und alles Eigenthums. Dieses Grundsatzes haben sich nun die Socialisten bemächtigt, um die wuchtigsten Schläge gegen den Bestand des Privateigenthums zu führen (156 ff.). Denn gibt man einmal zu, aller Werth sei nichts als „geronnene" Arbeit, so ist das Eigenthum, wenigstens in seiner heutigen Gestalt, nicht mehr zu rechtfertigen.

Gewiß, das Sparen ist auch ein wichtiger Factor in der Eigenthumsbildung. Mancher bringt es deshalb nie zu etwas, weil er nicht zur rechten Zeit zu sparen versteht, sondern das Erworbene im Dienste seiner Gelüste verschleudert. Allein den Socialisten weiß machen wollen, der kolossale Vermögenszuwachs, der sich heute so rasch vollzieht, sei lauter „aufgesparte Arbeit" des Kapitalbesitzers selbst, ist doch gar zu naiv. Man denke doch an die Actien, bei denen die ganze Arbeit des Besitzers darin besteht, daß er jährlich seine Dividende in Empfang nimmt und auf dem Sopha vergnüglich zusieht, wie sich seine Habe rasch vermehrt, während mancher Handwerker trotz allem Fleiß und Geschick kaum nothdürftig seine Familie ernährt.

Doch auch abgesehen von unseren heutigen Zuständen läßt sich das Eigenthumsrecht unmöglich auf die bloße Arbeit oder auf das Recht, das Product seiner Arbeit ausschließlich zu benutzen, gründen. Daß das private Grundeigenthum sich nicht durch das bloße Recht auf das Erzeugniß seiner Arbeit rechtfertigen läßt, scheint uns unläugbar. Grund und Boden sind schon vor jeder Arbeit vorhanden und gewähren dem Besitzer viele Vortheile, welche von der Arbeit unabhängig sind. Der Mehrwerth, den eine Wiese oder ein Acker am Rhein oder an der Maas, an der Donau oder am Po vor einer gleich großen Wiese auf dem Harz, dem Riesengebirge oder den Hochvogesen hat, ist zum großen Theil von menschlicher Arbeit unabhängig. Er hängt von der Fruchtbarkeit und günstigen Lage des Bodens ab.

Man kann einwenden, daß der Ackerbauer Arbeit und Kapital auf sein Grundstück verwendet, und zwar fortwährend, so daß er auch beständig das

ausschließliche Benutzungsrecht behält. Allein wenn die Arbeit der einzige Eigenthumstitel ist, woher nimmt der Grundbesitzer das Recht, fortwährend andere von dem Mitgebrauch seines Bodens auszuschließen, wenn diese auch einmal die Vortheile erlangen wollen, welche der Besitz des Bodens gewährt? Er mag das Recht haben, für die bereits aufgewendeten Mühen und Kosten entschädigt zu werden; aber das Recht, andere dauernd von dem Vortheil auszuschließen, den der Boden theils selbständig theils als Vorbedingung und Standort der Arbeit bietet, läßt sich unmöglich aus dem bloßen Recht auf das Product seiner Arbeit ableiten.

Auch bei beweglichen Gütern kann die Arbeit nicht der einzige und letzte Grund des Eigenthumsrechtes sein. Der Werth der Producte wird nicht allein von der menschlichen Arbeit (156 ff.), sondern auch von dem Stoffe bedingt, und der Werth der Stoffe ist vielfach von der menschlichen Arbeit unabhängig. Mit welchem Recht kann nun der Arbeiter diesen ganzen Werth dauernd für sich allein in Anspruch nehmen?

Wäre das Recht am Producte seiner Arbeit der letzte Grund des Eigenthumsrechtes, so könnte wenigstens durch einstimmigen Beschluß das Privateigenthum in einem Staate aufgehoben werden, weil jeder auf sein Recht verzichten kann. Eine solche Beseitigung des Privateigenthums ist aber unmöglich, wie aus der Widerlegung des Socialismus erhellt. Also hat die Privateigenthumsinstitution einen tiefern Grund als das bloße Recht auf das Product seiner Arbeit. Aus der Arbeitstheorie würde auch folgen, daß nur diejenigen ein Recht auf Eigenthumsbesitz haben können, welche sich direct oder indirect an der Production betheiligen. Nun gibt es aber viele gesellschaftlich nützliche und nothwendige Berufe, welche nicht zu dieser Kategorie gehören, so z. B. solche, die rein theoretischen Wissenschaften (Geschichtsstudium, Astronomie u. s. w.) oder Künsten obliegen oder als Priester und Lehrer für die religiösen und anderen geistigen Anliegen sorgen.

5. Die rein ökonomische Theorie, welche das Sondereigenthum nicht für nothwendig, sondern bloß für wirthschaftlich vortheilhaft hält, gibt stillschweigend die Durchführbarkeit des Socialismus zu. Sie ist deshalb durch den Nachweis der Unmöglichkeit des Socialismus genügend widerlegt.

Dritter Artikel.

Darlegung der naturrechtlich-ökonomischen Eigenthumstheorie.

§ 1.

Erklärung der richtigen Ansicht.

1. Die allein richtige Theorie leitet das Eigenthum nicht aus dem abstracten Begriff der menschlichen Persönlichkeit oder der Natur der Eigenthumsgegenstände ab, sondern aus der durchschnittlichen Nothwendigkeit desselben für die gedeihliche Entwicklung sowohl der einzelnen Personen und Familien als der gesammten menschlichen Gesellschaft. Dabei geht sie nicht von dem bloßen Begriff des Menschen aus, sondern von der menschlichen Natur, wie wir sie thatsächlich aus der Erfahrung kennen, mit all den guten und bösen Neigungen, welche die große Masse der Menschen durchschnittlich an den Tag legt.

2. Der Sinn dieser Theorie ist ferner nicht, es müsse ausschließlich Privateigenthum oder gar ausschließlich individuelles Privateigenthum existiren. Auch die Familien, die Gemeinden, der Staat können Eigenthum besitzen. Von jeher gab es neben dem individuellen collectives, neben dem privaten öffentliches Eigenthum. Wie den Privatpersonen kann auch den Gemeinwesen Eigenthum nothwendig sein. Die Grenzen zwischen Privateigenthum und öffentlichem Eigenthum können sich verschieben, so daß zu verschiedenen Zeiten bald mehr bald weniger im Gemeinbesitz ist. Nothwendig ist nur, daß auch Privateigenthum existire, und es steigert sich diese Nothwendigkeit durchschnittlich mit der Zunahme der Arbeitstheilung und der Cultur.

3. Bis wie weit Privateigenthum bestehen müsse, läßt sich nicht allgemein bestimmen. Hier ist der Gewohnheit, den örtlichen und zeitlichen Bedürfnissen ein weiter Spielraum gelassen. Nur müssen wir hier einem weit verbreiteten Irrthum entgegentreten, der sich namentlich bei A. Wagner[1] geltend macht. Dieser Gelehrte ist der Ansicht, ein bloß im allgemeinen bleibender Beweis für die Berechtigung oder Nothwendigkeit des Eigenthums genüge nicht; man müsse in Bezug auf die wichtigeren Eigenthumsarten im einzelnen den Beweis der Berechtigung und Nothwendigkeit erbringen.

Das kann nicht zugegeben werden. Wir haben zwar oben die durchschnittliche Nothwendigkeit sowohl des Productiv- als des Grundeigenthums dargethan; aber es wäre irrig, zu glauben, das sei für die Berechtigung des Privateigenthums nothwendig. Muß denn etwa das Individuum dem Staate seine Freiheit in Bezug auf die einzelnen Dinge nachweisen, um sich frei bewegen zu dürfen? Muß nicht vielmehr umgekehrt der Staat sein Recht beweisen, wenn er die individuelle Freiheit beschränken oder gar in Bezug auf gewisse Dinge aufheben will?

So weit hat die Staatsallmacht schon die Ideen verwirrt, daß man dem Individuum nur mehr jene Rechte und Freiheiten zuerkennen will, die es dem Staate als nothwendig nachzuweisen und so gewissermaßen abzunöthigen vermag. Das heißt das richtige Verhältniß auf den Kopf stellen. Die Individuen existiren wie die Familie vor dem Staat, und sie vereinigen sich zu öffentlichen Gemeinwesen, nicht um ihre Rechte und Freiheiten einzubüßen, sondern um Schutz derselben und Förderung im Guten zu erhalten. Daher sind die Individuen in Bezug auf ihre Freiheit im Besitzstand (in possessione), und der Staat, oder besser die Staatsgewalt, darf diese Freiheit nur so weit beschränken, als es das Gemeinwohl fordert. Wenn sie also die Freiheit des Eigenthumserwerbs beschneiden will, so muß sie den Beweis erbringen, daß diese Einschränkung zum Gesammtwohl nothwendig ist. Der Staatssocialismus steckt uns schon so in allen Gliedern, daß man die Bevormundung von oben her als das Gewöhnliche, Ordentliche, sozusagen als das Seinsollende, die freie Bewegung dagegen als das Ausnahmsweise, das nur aus Gnade Geduldete ansieht.

4. Um noch genauer zu bestimmen, inwiefern das Eigenthumsrecht im Naturrecht begründet sei, müssen wir drei Dinge auseinanderhalten: a) die Eigenthumsinstitution, b) das Recht des Eigenthumserwerbs, c) das Eigenthumsrecht an einer bestimmten concreten Sache.

a) Die Eigenthumsinstitution, d. h. das thatsächliche Vorhandensein von Privateigenthum mit den dazu gehörigen Rechten, ist im allgemeinen

[1] Grundlegung S. 524.

eine Forderung des Naturrechts. Wir erkennen das Eigenthum durchschnittlich als nothwendig. Daraus schließen wir mit Recht, daß heute, wo die Institution des Privateigenthums thatsächlich besteht, es unvernünftig und ein Verstoß gegen das Naturgesetz wäre, dieselbe gänzlich beseitigen zu wollen. Denn das hieße etwas zerstören wollen, was der menschlichen Gesellschaft zu ihrer Entwicklung unentbehrlich ist. Deshalb machen sich die Communisten und Socialisten eines Frevels gegen die menschliche Gesellschaft schuldig.

b) Aus der Nothwendigkeit der Privateigenthumsinstitution folgt nothwendig für jeden Menschen das Recht des Eigenthumserwerbs. Dieses wird von der Eigenthumsinstitution vorausgesetzt. Die letztere kann nur in dem Fall als eine rechtliche Ordnung angesehen werden, wenn jeder das Recht hat, Privateigenthum zu erwerben. Wer den Zweck will, muß auch das nothwendige Mittel wollen. Gott will die Privateigenthumsinstitution, also muß er auch das nöthige Mittel dazu wollen, nämlich jedem das Recht geben, sich Eigenthum zu erwerben.

Dieses Recht bezieht sich auf keinen Gegenstand im besondern; es ist weiter nichts als die Befugniß, sich durch erlaubte Mittel Eigenthum erwerben zu können, etwa wie man sagt, auf Grund der Freizügigkeit und Gewerbefreiheit habe jeder das Recht, irgend ein beliebiges Gewerbe an einem beliebigen Orte anzufangen. Gleichwie es ungerecht wäre, jemand durch unerlaubte Mittel an dem Beginn eines Gewerbes zu hindern, so wäre es auch ungerecht, jemand durch unerlaubte Mittel am Eigenthumserwerb zu hindern. Dem Rechte des Eigenthumserwerbs entsprechen also nur negative Pflichten. Dasselbe kommt ferner jedem Menschen vom ersten Augenblicke seines Daseins zu. Auch das ärmste Bettelkind ist von der Wiege an mit diesem Rechte ausgerüstet. Es kann Eigenthum erwerben, einstens sogar ein Millionär werden. Niemand kann dem andern sagen: Ich habe von Geburt aus ein größeres Recht des Eigenthumserwerbs als du.

c) Auf Grund dieses Rechtes des Eigenthumserwerbs entsteht nun das Eigenthumsrecht an einer concreten Sache durch Vermittlung irgend einer Thatsache. Niemand kann kraft seiner bloßen Natur sagen: Dieses Feld oder jenes Haus gehört mir. Gott hat auch nicht unmittelbar die Güter dieser Erde unter die Menschen vertheilt. Da wir aber doch die Privateigenthumsinstitution durchschnittlich als nothwendig erkennen, also eine Zueignung einer bestimmten Sache an eine bestimmte Person stattfinden muß, so kann diese nur auf Grund irgend einer Thatsache erfolgen, welche die Zugehörigkeit einer bestimmten Sache zu einer bestimmten Person zu begründen im Stande ist.

Unter diesen Thatsachen ist sowohl der Zeit als ihrer Natur nach die erste die einfache Besitzergreifung. Ursprünglich waren die Güter dieser Erde herrenlos, d. h. es gab niemand, der sie sein ausschließliches Eigenthum nennen konnte. Da aber jeder das Recht hatte, sich Eigenthum zu erwerben, so genügte es zum Erwerb des Eigenthums an einer bestimmten Sache, daß man dieselbe in seinen Besitz nahm. Unter Besitznahme oder Besitzergreifung (occupatio) versteht man die Ergreifung oder Beschlagnahme einer Sache mit der Absicht, sie als ausschließliches Eigenthum zu behalten. Damit aber die Besitzergreifung ein Privateigenthumsrecht begründe, muß sie gewisse Eigenschaften haben.

α) Die in Beschlag zu nehmende Sache muß ihrer Natur nach sowohl physisch als moralisch fähig sein, Privateigenthum zu werden. Die menschliche Person selbst kann nie Privateigenthum eines andern Menschen werden, wohl aber ist sie Eigenthum ihres Schöpfers und Herrn. Ebenso sind des Privatbesitzes unfähig alle Dinge, die in unerschöpflicher Fülle für alle vorhanden und für alle in gleicher Weise nothwendig und bestimmt sind, wie Licht und Luft, oder die wegen ihrer Natur physisch nicht in ausschließlichen Besitz genommen werden können, wie die Meere.

β) Von seiten des Besitzergreifers gehört zur Begründung des Eigenthumsrechts an der Sache die Absicht, sich dieselbe zum Privateigenthum anzueignen; ferner die thatsächliche Ergreifung oder Beschlagnahme der Sache, d. h. irgend eine äußere That, durch die seine Absicht, Privateigenthümer der Sache zu sein, den anderen genügend kundgethan wird. Der bloße innere Willensact kann die anderen nicht verpflichten, ihn als den ausschließlichen Eigenthümer einer Sache anzusehen, die bisher nicht sein anerkanntes Eigenthum war. Hierin liegt noch eine weitere Bedingung eingeschlossen, die zur Rechtskraft der Besitzergreifung erfordert wird, nämlich daß die Sache dauernd als Privateigenthum gekennzeichnet sei. Die Kennzeichen können natürlich sehr verschiedener Art sein und hangen vielfach von Gewohnheit, Uebereinkommen und anderen Ursachen ab. Bei beweglichen Gütern gilt Aufbewahrung im eigenen Haus, Veränderung derselben durch nützliche Arbeit als genügendes Kennzeichen; bei Grundeigenthum ist das sicherste Zeichen Anpflanzung oder Bebauung und Umzäunung.

Man könnte einwenden: das concrete Eigenthumsrecht an einer bestimmten Sache und folglich auch die Eigenthumsinstitution entsteht dem Gesagten zufolge durch Thatsachen, insbesondere durch Besitzergreifung. Nun aber ist diese Thatsache eine freie, vom Willen des Menschen abhängige. Also kann auch die Eigenthumsinstitution nicht eine auf dem Naturrecht ruhende Einrichtung sein.

Dieses ist eine von den häufigsten Einwendungen gegen die naturrechtliche Eigenthumstheorie. Aber sie ist unschwer zu lösen. Die Thatsachen, die das concrete Eigenthumsrecht begründen, besonders die Besitzergreifung, sind in jedem einzelnen Falle frei, aber in ihrer Gesammtheit oder im großen und ganzen nothwendig. Der Vergleich mit der Ehe mag unsern Gedanken erläutern. Die Ehe beruht auf einem Vertrag zwischen Mann und Weib, und jede einzelne Ehe wird frei geschlossen. Es stände in der Macht der Contrahenten, die Ehe nicht einzugehen. Darf man deshalb die Ehe als Institution in ihrer Gesammtheit eine freiwillige Einrichtung der Menschen nennen, die sie abschaffen dürften, wenn es ihnen beliebte? Gewiß nicht. Zwar werden die Menschen diesen Willen nie allgemein haben. Dafür bürgen uns die in der Natur unzerstörbar vorhandenen Neigungen. Aber selbst wenn sie diesen Willen allgemein hätten, so wäre dennoch ihr Vorhaben, die Ehe zu beseitigen, eine Versündigung gegen das Menschengeschlecht und gegen seinen Urheber, weil die Ehe nun einmal zur menschenwürdigen Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nothwendig und deshalb als Institution von Gott gewollt ist.

Aehnlich verhält es sich mit dem Privateigenthum. Die Socialisten mögen warten so lange sie wollen, nie werden die Menschen allgemein sich bereit finden, ihren Besitz an die Gesammtheit abzutreten und auf die Ausübung des Rechtes des Eigenthumserwerbes für immer zu verzichten. Dafür bürgt der unzerstörbare Trieb des Menschen, die Früchte seiner Arbeit selbst einzuheimsen und zu genießen. Aber selbst wenn man einmal alle zu einem solchen Entschlusse bewegen könnte, so wäre derselbe dennoch unvernünftig und unerlaubt, weil nun einmal bloßes Gemeineigenthum auf unseren Culturstufen eine bare Unmöglichkeit ist.

§ 2.

Positive Begründung der Nothwendigkeit des Privateigenthums.

1. Der erste und durchschlagendste Grund für die Nothwendigkeit der Privateigenthumsinstitution ist die moralische Unmöglichkeit einer andern Eigenthumsordnung. Wir sagen: die moralische Unmöglichkeit. Rein begrifflich sind auch andere Eigenthumsordnungen möglich, aber dieselben lassen sich, wie die Menschen nun einmal sind, von besonderen Umständen abgesehen, unmöglich in größeren Gemeinwesen verwirklichen.

Vier Eigenthumsordnungen sind denkbar: Entweder a) sind alle äußeren Dinge negativ gemeinsam (115), d. h. herrenlos, aber allen gleichmäßig zur Verfügung gestellt, so daß alle ein gleiches Recht auf alles haben; oder b) alle Productivgüter sind Eigenthum der Gesammtheit (der Gemeinde oder des Staates), wie die heutigen Anarchisten und Socialisten wollen; oder c) alle Güter stehen im Privateigenthum, aber der Ertrag wird an die Gesammtheit zur allgemeinen Vertheilung abgeliefert; oder endlich d) es besteht wenigstens bis zu gewissen Grenzen eigentliches Privateigenthum, so daß der Einzelne über seine Güter und deren Früchte frei nach seinem Belieben verfügen kann. Nun aber sind die drei ersten Ordnungen unmöglich: also ist die letzte allein möglich und mithin nothwendig.

a) Die erste Annahme der negativen Gütergemeinschaft ist so offenbar unmöglich, daß unseres Wissens niemand dieselbe im Ernst vorgeschlagen hat. Den Grund haben wir schon früher (117) angedeutet. Wer wollte ein Feld anpflanzen, ein Haus bauen oder auch nur Werkzeuge verfertigen, wenn jeder andere das gleiche Recht auf die Früchte des Feldes, auf die Bewohnung des Hauses, auf den Gebrauch der Werkzeuge hätte? Bei dieser Annahme wäre auch Ordnung und Friede unmöglich.

b) Die zweite Eigenthumsordnung ist durch die Widerlegung des Socialismus genügend als unmöglich dargethan. Was wir gegen die denkbar vernünftigste Formulirung des Socialismus gesagt, gilt um so mehr gegen jede andere Form desselben.

c) Auch die dritte Eigenthumsordnung ist jedenfalls auf einer höhern Culturstufe unmöglich. Aristoteles behauptet zwar, dieselbe habe bei einigen nicht griechischen Völkerstämmen bestanden[1]. Aber das können wohl nur Völkerschaften gewesen sein, die ihre Felder durch Sklaven bebauen ließen, oder bei denen strengster Despotismus herrschte und die Culturverhältnisse sehr ärmliche waren. Denn welcher freie Eigenthümer würde sein Feld mit Fleiß bebauen, wenn er gezwungen wäre, alle Früchte an die Gesammtheit abzuliefern?

2. Die Geschichte liefert uns den zweiten Beweis für die Nothwendigkeit des Privateigenthums. Eine Institution, die mit wenigen Ausnahmen bei allen Völkern wiederkehrt, die sich durch allen Wechsel der Zeiten und Anschauungen und durch alle Stürme hindurchrettet, ja überall bei zunehmender Cultur tiefere Wurzeln schlägt und sich weiter ausdehnt, ist gewiß keine willkürliche Erfindung der Menschen, sondern in der menschlichen Natur selbst be-

[1] Polit. II. 5, 1263 a. 4.

gründet; sie ist ein nothwendiges Ergebniß der Bedürfnisse und Neigungen, die der Schöpfer in die menschliche Natur gelegt hat. Nach den Regeln der gesunden Logik fordert eine allgemeine und dauernde Erscheinung einen allgemeinen und dauernden Grund. Einen andern derartigen Grund aber als die menschliche Natur selbst gibt es in unserem Falle nicht. Alles andere wechselt im Laufe der Zeiten, nur die Natur selbst mit ihren wesentlichen und unzerstörbaren Neigungen ändert sich nicht.

Nun aber ist die Privateigenthumsinstitution ein rechtlich anerkanntes und gesetzlich geschütztes Gemeingut aller Völker mit ganz verschwindenden Ausnahmen. Und auch in Bezug auf diese Ausnahmen ist die Gütergemeinschaft nie eine allgemeine, und soweit sie vorhanden, lassen sich noch besondere Gründe für diese Ausnahme-Erscheinung namhaft machen. Sie ist nie eine allgemeine, sie besteht wenigstens in Bezug auf die beweglichen Güter, Waffen, Geräthschaften, Kleider und Heerden nicht. Wo Grund und Boden Gemeineigenthum ist, hat dies seinen Grund in dem Jäger- und Nomadenleben, das seiner Natur nach Privatgrundeigenthum ausschließt. Bei den Inkas und den alten Chinesen (238), die allein unter den Culturvölkern als Beispiele von Gemeineigenthum angeführt werden, war, genau gesprochen, kein Gemeineigenthum. Es gab bei ihnen eigentlich nur einen Grundeigenthümer: den Monarchen, der göttliche Ehre genoß.

Was insbesondere das bei den Chinesen in den ältesten Zeiten vorkommende Lehenssystem betrifft, so hat dasselbe mit Gemeineigenthum nichts gemein. Im streng durchgeführten Lehenssystem sieht der Monarch das ganze Land als sein Privateigenthum an, das er meistens mit den Waffen in der Hand erobert hat. An seine Heerführer und Getreuen vertheilt er den Boden gegen das Versprechen der Treue und Heeresfolge, und auch diese hinwiederum belehnen andere mit einem Theil des ihnen zugewiesenen Besitzes. Die unterste Stufe in dieser hierarchischen Gliederung ist gewöhnlich eine unterjochte und an die Scholle gebundene Bevölkerung (Grundhörige). Bei einer solchen Ordnung kann fürwahr von einem allen Gliedern der Gesammtheit gleichmäßig gehörigen Eigenthum keine Rede sein.

3. Die inneren Gründe für die Nothwendigkeit des dauernden Privateigenthums haben wir schon bei Widerlegung des Socialismus angedeutet. Der Wichtigkeit der Sache halber wollen wir dieselben hier in mehr positiver Weise entwickeln, selbst auf die Gefahr hin, den einen oder andern Gedanken wiederholen zu müssen.

a) Nur das Privateigenthum vermag im gesellschaftlichen Leben die Ordnung mit der Freiheit zu vereinigen. Könnte niemand andere vom Mitgebrauch an äußeren Gütern ausschließen, so daß es jedem freistände, über alles in gleicher Weise zu verfügen, so wäre keine Ordnung möglich. Niemand könnte zum voraus sich einen Plan seines Lebens und Wirkens entwerfen, zum voraus sich die Mittel und Stoffe seiner Erhaltung und seiner Thätigkeit verschaffen, weil jeder andere beliebig in seine Thätigkeitssphäre störend eingreifen dürfte. Wären dagegen alle Productionsgüter Gemeineigenthum, so wäre keine Freiheit möglich. Der Mensch ist nur wahrhaft frei, wenn er auch wenigstens bis zu einem gewissen Grade über äußere Güter nach seinem Belieben verfügen kann, und zwar nicht bloß über Genußgüter, sondern auch

und vor allem über Arbeitsmittel. Der größte Theil der menschlichen Thätigkeit ist direct oder indirect auf Herstellung äußerer Nutzgüter gerichtet, und wenn es kein Privateigenthum gäbe, so würden alle in die größte und allseitigste Abhängigkeit von dem öffentlichen Gemeinwesen gerathen. Beide, Freiheit und Ordnung, können aber bei der Privateigenthumsinstitution wenigstens insoweit in Einklang gebracht werden, als es die Unvollkommenheit aller menschlichen Einrichtungen gestattet. Das beweist die Geschichte nicht minder als die tägliche Erfahrung.

b) Nur die Aussicht auf dauerndes Privateigenthum vermag die Menschen allgemein zu jener ernsten, *andauernden Arbeit anzuspornen*, die nun einmal sowohl für den Einzelnen selbst als für die ganze Gesellschaft unumgänglich nothwendig ist. Dies gilt vor allem von der productiven Arbeit. Nur um den Preis angestrengter und planmäßiger Thätigkeit gibt die Erde die nothwendigen Existenzmittel her. Die Früchte müssen ihr sozusagen um den Preis harter Arbeit abgerungen werden. Nun aber vermag nur die Rücksicht auf das eigene Bedürfniß und Interesse den der großen Masse angeborenen Hang zur Trägheit, das Trägheitsmoment, zu überwinden. Dieses Bedürfniß und Interesse ist aber, wie die Menschen thatsächlich sind, nur wirksam, wenn jeder das Recht hat, sich dauerndes Privateigenthum zu erwerben. Nur unter dieser Voraussetzung ist jeder auf seine eigene Arbeit angewiesen und folglich genöthigt, Hände und Füße fleißig zu regen, wenn er leben und in der Welt vorankommen will. Nur unter dieser Voraussetzung hat auch jeder die Bürgschaft, daß der Ertrag seiner Arbeit ihm allein zu gute kommt. So ist das Eigenthum die Triebkraft, das Schwungrad, welches die menschlichen Arbeitskräfte beständig in Thätigkeit versetzt und erhält.

Allein nicht bloß in wirthschaftlicher Beziehung ist dieser Sporn zur Arbeit unentbehrlich. Es gibt viele andere Thätigkeiten und Dienste, die der Gesellschaft ganz nothwendig und vielfach sehr lästig und beschwerlich sind. Man denke nur an die Dienstboten, Aerzte, Chirurgen, Lehrer, um von vielen niedrigeren und noch beschwerlicheren Diensten nicht zu reden. Auch zu dergleichen Thätigkeiten bedarf es eines nachhaltigen, allgemein wirksamen Antriebes, und diesen Antrieb kann nur das Privateigenthum geben, d. h. einerseits die Nothwendigkeit, für sein Fortkommen selbst sorgen zu müssen, und andererseits die sichere Aussicht auf den vollen und ausschließlichen Besitz des Entgeltes für seine Arbeit.

c) Auch die Nothwendigkeit der *Arbeitstheilung* spricht für die Unentbehrlichkeit der Privateigenthumsinstitution. Sobald die Gesellschaft auf eine höhere Culturstufe gelangt, ist die Arbeits- oder Berufsvertheilung unentbehrlich, und es bedarf einer Triebkraft, welche einen jeden ohne äußeren Zwang zu einem angemessenen Berufe hinzieht. Diese Triebkraft ist das Bedürfniß und die Aussicht auf Erfolg, welche beide das Privateigenthum voraussetzen. Wie in der physischen Ordnung durch die Anziehung, so werden in der gesellschaftlichen Ordnung die Menschen durch das Interesse, die Noth und die Hoffnung aneinander gekettet und durchschnittlich auch an jene Stelle geführt, welche ihren Neigungen und Gaben am meisten entspricht. Allerdings gibt es auch heute und wird in jeder Ordnung geben verfehlte Berufe, und zwar nicht bloß infolge eigener Schuld, sondern infolge des Druckes der

äußeren Verhältnisse. Absolut Vollkommenes gibt es unter der Sonne nichts. Aber gäbe es kein Privateigenthum, so würde es entweder gar keine Berufe, d. h. ein regelloses Chaos, oder aber fast nur Zwangsberufe oder verfehlte Berufe geben.

d) Nicht minder nothwendig ist das Eigenthum für die Familie. Soll die Familie ein selbständiger Organismus in der menschlichen Gesellschaft sein, so muß den Eltern die Sorge für den Unterhalt und die Erziehung der Kinder obliegen, und zwar unabhängig von äußeren unbefugten Eingriffen. Dazu bedarf sie des Eigenthums, des ausschließlichen Gebrauchs einer Wohnung, der Nahrung, Kleidung und anderer Mittel, die vielfach zum voraus zu beschaffen sind, damit die Familie ein gesichertes und geordnetes Dasein habe. Wie ein Individuum, das keinerlei Eigenthum besitzt, leicht entweder dem Vagabundenleben verfällt oder in völlige Abhängigkeit von fremder Willkür geräth, so auch die Familie. Das Bewußtsein, daß die Erhaltung und das Vorankommen der Familie von ihnen abhängt, treibt Vater und Mutter zu rastlosem Schaffen, und das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für ihre Kinder vor Gott und Menschen ist ein mächtiger Hebel für ihr sittliches Verhalten. Andererseits ist das Bewußtsein der völligen Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern auch in Bezug auf ihren Unterhalt und ihr Fortkommen in der Gesellschaft ein äußerst wichtiges erzieherisches Moment.

e) Das Schaffen des Menschen soll über die Familie hinaus in die menschliche Gesellschaft hineinreichen. Ein nennenswerther Culturfortschritt ist nur möglich durch ein Zusammenwirken vieler zu großen und weit ausschauenden Unternehmungen, und ein solches Zusammenwirken wird nur dann erzielt werden, wenn eine zahlreiche Klasse mehr besitzt, als sie zu ihrem standesgemäßen Auskommen bedarf, und zugleich ein Interesse hat, diesen Ueberschuß zu größeren, oft unsicheren Unternehmungen zu verwenden. Das Eigeninteresse und der allgemeine Nutzen kommen hier einander auf eine weite Strecke entgegen. Die Privateigenthümer sind im eigenen Interesse gezwungen, ihr Vermögen zu gesellschaftlich nützlichen Unternehmungen zu verwenden, weil ein nutzloses Geschäft sich nicht lohnt.

Ueberblickt man die volkswirthschaftliche Entwicklung der neueren Zeit, so muß man fürwahr staunen, welch großartige Fortschritte und Entdeckungen gemacht, welch riesige Unternehmungen ins Werk gesetzt wurden. Man denke nur an das gewaltige Netz von Eisenbahnen, Dampfschifffahrtslinien, Telephonen und Telegraphen, welches die civilisirte Erde umspannt, man denke an die zahlreichen Tunnels und Kanäle, an die Fortschritte der Elektrotechnik u. s. w., und man wird gestehen, daß das Privateigenthum ein ganz nothwendiger und mächtiger Factor im Culturleben der Menschen ist.

Allerdings halten uns hier die Socialisten die zum Schreckbild gewordene Gestalt des „Kapitalisten" entgegen. Welch eine Unsumme von Gemeinheit und Schlechtigkeit, niedriger Selbstsucht und rücksichtsloser Ausbeutung knüpft sich nicht in manchen Kreisen an diesen Namen („Vampyre")! Doch wir entgegnen, wenn man unter Kapitalisten nur eine gewisse Gattung von Geldmännern versteht, die in unersättlicher Habgier mit allen erdenklichen Mitteln aus der herzlosen Ausbeutung der Schwächeren ein förmliches Gewerbe machen, so hat diese Erscheinung mit dem Eigenthum als solchem nichts zu schaffen.

Gegen dieses Raubritterthum kann man sich wehren, ohne das Sondereigenthum zu unterdrücken. Die Socialisten bezeichnen aber mit dem Namen Kapitalisten jeden Privateigenthümer von Arbeitsmitteln, und in diesem Sinne ist der Kapitalist, und zwar auch der reiche, an und für sich nichts weniger als eine gesellschaftlich unnütze Erscheinung. Es sind die Kapitalisten, denen man die meisten großen Unternehmungen in Handel, Industrie, Herstellung von Verkehrswegen u. s. w. verdankt. Wenn der Kapitalist auch nicht selbst Hammer oder Spaten in die Hand nimmt, so sinnt er doch auf neue Unternehmungen, gibt die Mittel dazu her, stellt die Directoren an und bringt viele Kräfte in Bewegung, die sonst unthätig liegen blieben. Das gilt selbst beim Kapitalisten, der von seinem Unternehmen technisch sehr wenig versteht. So viel versteht er doch, daß sein Kapital nicht müßig bleiben darf, sondern nützlich verwendet werden muß; er sucht deshalb nach einem solchen Unternehmen und den dazu nöthigen Kräften, er überwacht auch dasselbe. Es mag sein, daß er nur aus Eigeninteresse handelt; allein dieser Eigennutz treibt ihn thatsächlich zu Unternehmungen, die der Gesellschaft im ganzen nützlich, manchmal sogar nothwendig sind. Gäbe es keine Eigenthümer, die über ihren eigenen Bedarf hinaus Arbeitsmittel zur Verfügung hätten, so unterblieben die meisten derartigen Unternehmungen. Vielleicht bestände heute auch nicht ein Viertel der vorhandenen Eisenbahnen, Dampfschifffahrtslinien, Telegraphen, elektrischen Beleuchtungen, Eisen- und Stahlfabriken, Spinnereien u. s. w., wenn es keine reichen Privateigenthümer gäbe, und auf den Suezkanal, den Gotthardtunnel könnte man vielleicht noch Jahrhunderte warten.

So viel in Bezug auf das wirthschaftliche Gebiet; aber auch bezüglich der höheren Culturgebiete (Künste und Wissenschaften) sind die reichen Privateigenthümer keineswegs bloße Drohnen. Zwar werden sich in den wenigsten Fällen die Kapitalisten selbst zu Künstlern und Gelehrten ausbilden, aber sie sind indirect die Veranlassung oder Mitursache der Entfaltung von Kunst und Wissenschaft. Nur die Reichen vermögen Kunstgegenstände in größerem Umfang zu bestellen oder ausführen zu lassen, nur sie haben die Mittel, welche oft zur Ausbildung der Künstler und Gelehrten unentbehrlich sind. Andererseits ist auch die Armuth und das Bedürfniß — also wieder die Eigenthumsinstitution — der Grund, warum manche sich zu tüchtigen Künstlern und Gelehrten heranbilden. Von der tüchtigen Ausbildung hängt ihr Emporkommen und ihre Stellung in der Gesellschaft ab. Sie müssen deshalb etwas Gründliches leisten, wenn sie vorankommen wollen. Der Stümper, Pfuscher und Halbwisser wird in den meisten Fällen bald als das erkannt, was er ist, und dementsprechend behandelt. Wie viele schöne Talente wären schon verkümmert und müßig begraben worden, wenn ihnen das Glück bei der Geburt alles reichlich in den Schoß geworfen hätte!

f) Auch die sittliche Bedeutung der Privateigenthumsinstitution darf nicht übersehen werden. Wie alles andere, läßt sich das Eigenthum mißbrauchen und wird vielfach mißbraucht. Nichtsdestoweniger hat es nach der Absicht des Schöpfers eine hohe sittliche Bedeutung. Es ist bezeichnend für den tiefen Blick und die Allseitigkeit der Beurtheilung des großen Denkers von Stagira, daß er bei Begründung des Privateigenthums gegen Plato die sittlichen Gesichtspunkte so sehr in den Vordergrund rückt. Nachdem er die Un-

möglichkeit der Gütergemeinschaft und die wirthschaftlichen und bürgerlichen Vortheile des Privateigenthums dargethan, zeigt er, wie in sittlicher Beziehung einerseits das Privateigenthum zur Arbeit, Sparsamkeit und Ordnung antreibt, und andererseits die gegenseitige Liebe und Freundschaft doch bewirken kann und soll, daß der Gebrauch der irdischen Güter ein möglichst allgemeiner sei; denn unter Freunden soll nach dem Sprichwort alles gemeinsam sein (κοινὰ τὰ φίλων). So kann sich gerade auf Grund des Sonderbesitzes die edelste gegenseitige Freundschaft und Liebe entfalten, während die Gemeinsamkeit des Besitzes nur Haß und Zwietracht zur Folge hätte. Insbesondere könnte, wie Aristoteles hervorhebt, bei Gütergemeinschaft die Freigebigkeit sich nie bethätigen, weil diese Tugend darin besteht, daß man von dem Seinigen reichlich anderen mittheilt [1].

Wir können aber die Eigenthumsfrage noch von einem höhern Standpunkte aus überschauen und so tiefer in ihr volles Verständniß eindringen. Der kleine Planet, auf dem wir leben und leiden und von dem aus wir wie von einer kleinen Insel in den unermeßlichen Ocean des Weltenraumes hinausblicken, ist der uns von Gott angewiesene Ort unserer Prüfung und Wanderschaft. Ohne diese grundlegende Wahrheit bleiben tausend Räthsel dieses Lebens ungelöst; in ihrem Lichte aber hellt sich das Dunkel auf, und alles sonst Unerklärliche stellt sich dar als Glied eines großartigen, weisen Weltplanes, der die Gedanken der ewigen Weisheit und Liebe zum Ausdruck bringt.

Im Widerscheine dieser Grundsätze gewinnt nun auch die uns beschäftigende Frage von der Ungleichheit des irdischen Besitzes und der irdischen Güter überhaupt ein ganz neues Licht. Zu dem von Gott gewollten Zwecke unserer Prüfung, zur Uebung der Tugend und dadurch zur Erwerbung des ewigen Lebens ist diese Ungleichheit der irdischen Güter ein überaus wichtiges Mittel. Durch diese Ungleichheit werden reich und arm aufeinander angewiesen zu gegenseitiger Unterstützung in der Erfüllung der göttlichen Absichten.

Der Reiche bedarf des Armen, nicht nur um der vielen niederen Dienstleistungen willen, deren auch der Reiche nicht entbehren kann, sondern noch viel mehr zu höheren sittlichen Zwecken. Der Arme, der doch des Reichen Bruder ist und demselben ewigen Ziele zustrebt, ist dem letztern eine beständige Erinnerung, daß die irdischen Dinge nicht das Ziel des Menschen, sondern bloß Mittel sind, daß er also nach den irdischen Gütern nur insofern streben darf, als er darüber die ewigen nicht verliert. Der Arme mahnt durch seine Noth den Reichen, daß er nach den Absichten Gottes sich wie einen guten Verwalter ansehen und dem Bedürftigen mit seinen Schätzen zu Hilfe kommen soll. Und so eröffnet die Armuth dem Wohlhabenderen das schönste Feld zur Tugendübung. Ja sehr vielen Tugenden fehlte ohne die Armuth die Gelegenheit und der Anlaß zur Uebung. Haben denn nicht auf diesem Gebiete, um in die übernatürliche Ordnung überzugreifen, die christlichen Tugenden zu allen Zeiten ihre schönsten Triumphe gefeiert? Nur im Lichte dieser Wahrheit wird

[1] Polit. II. 5, 1263 a. 26: Δεῖ γὰρ πῶς μὲν εἶναι κοινάς (τὰς κτήσεις), ὅλως δ' ἰδίας; αἱ μὲν γὰρ ἐπιμέλειαι διῃρημέναι τὰ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐ ποιήσουσιν, μᾶλλον δ' ἐπιδώσουσιν ὡς πρὸς ἴδιον ἑκάστῳ προσεδρεύοντες· δι' ἀρετὴν δ' ἔσται πρὸς τὸ χρῆσθαι κατὰ τὴν παροιμίαν κοινὰ τὰ φίλων.

es verständlich, warum der Sohn Gottes in seiner Schilderung des kommenden Weltgerichtes den Werken christlicher Barmherzigkeit eine so hervorragende Stelle anweist.

In noch höherem Grade bedarf der Arme des Reichen. Gerade darin besteht nicht zum geringsten Theile das Herbe der Armuth, daß der Dürftige sich in Demuth vor dem Reichen beugen und zu ihm die Hand um Erbarmen ausstrecken muß. So ist die Armuth eine beständige, zwar harte, aber erfolgreiche Schule der Demuth und Entsagung. Zugleich löst die Armuth das Herz von diesen irdischen Dingen und richtet den Blick des Dürftigen voll Hoffnung und Vertrauen auf die überfließenden ewigen Güter des Jenseits. Dies ist der innere Grund, warum die zeitliche Armuth für so viele die Quelle unvergänglichen Reichthums wird und unser Erlöser die Armen selig preist. Und warum wollte auch der ewige Sohn Gottes, da er reich war, um unseretwillen arm werden? War es nicht, um unser Herz desto wirksamer für den verborgenen Reichthum der Armuth zu gewinnen?

Reden wir damit etwa dem Pauperismus das Wort? In keiner Weise. Uebermäßige Armuth, eigentliches Elend ist ebenso eine Quelle sittlichen Verderbens wie übermäßiger Reichthum. Aufgabe einer weisen Socialpolitik ist es deshalb, dahin zu streben, daß ein mäßiger Wohlstand möglichst vielen zu theil wird. Aber bei alledem wird es stets wahr bleiben: „Arme habt ihr immer bei euch", und es ist ein thörichtes, weil unmögliches Unternehmen, die Armuth gänzlich verbannen zu wollen.

§ 3.

Der ursprüngliche Eigenthumstitel der Besitzergreifung.

Privateigenthum nicht nur an Genußmitteln, sondern auch an Productionsmitteln, nicht bloß an beweglichen Gütern, sondern auch an Grund und Boden, ist im allgemeinen eine unabweisliche Nothwendigkeit. Daraus folgt, daß jeder Mensch von Geburt an das Recht des Eigenthumserwerbs besitzt (259).

Welches ist aber der ursprüngliche Erwerbstitel, durch den auf Grund des Rechts des Eigenthumserwerbs das Eigenthumsrecht an einer concreten Sache entsteht? Die Besitzergreifung (260).

1. Daß die Besitzergreifung sich ihrer Natur nach zum ursprünglichen Erwerbstitel eignet, scheint von selbst einzuleuchten. Ursprünglich herrschte negative Gütergemeinschaft (115), d. h. die Güter waren noch herrenlos, aber für den Besitz des Menschen bestimmt, so daß sie ein jeder sich aneignen konnte. Hier galt mithin der Rechtsspruch: Prior tempore potior iure. Sobald jemand eine herrenlose Sache dauernd zum ausschließlichen Gebrauch in Besitz nahm und den Willen, sie als Eigenthum zu besitzen, genügend kundgab, wurde er ihr Eigenthümer und konnte andere von dem willkürlichen Mitgebrauche derselben ausschließen. Er verletzte dadurch niemandes Recht, sondern machte nur von dem ihm verliehenen Recht des Eigenthumserwerbes Gebrauch [1]. Und

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 66 a. 5 ad 2um: Quaedam sunt quae nunquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli et gemmae, quae inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur.

dasselbe Recht wie er hatten alle, die nach ihm auf diesem Erdball erschienen, und werden alle haben, die noch auf Erden erscheinen. Auch heute noch ist dieses Recht der Besitzergreifung herrenloser Dinge nicht ohne Bedeutung. Grundstücke werden allerdings nur noch selten — in den civilisirten Ländern wenigstens — herrenlos sein, aber in Bezug auf bewegliche Dinge ist auch in den bevölkertsten Gegenden der Alten Welt die Besitzergreifung der ursprüngliche und keineswegs unbedeutende Eigenthumstitel. Der Jäger, der das Wild im offenen Wald und den Vogel in der Luft erlegt, der Fischer, dem es gelingt, die Fische in sein Netz zu bringen, werden vom ersten Augenblick der Besitzergreifung Eigenthümer ihrer Beute. Wer kostbare Steine, Perlen oder Muscheln findet, wer seine Freude hat am Blumensammeln oder am Schmetterlingsfang, wird vom ersten Augenblick der Besitznahme Eigenthümer. Wie viele Arme in der Nähe größerer Städte leben nicht vom Sammeln wilder Früchte! Man denke ferner an die weggeworfenen oder verlassenen Sachen, die ebenfalls durch bloße Besitzergreifung Privateigenthum werden.

2. Also die Besitzergreifung ist zum ursprünglichen Eigenthumstitel ihrer Natur nach sehr geeignet. Sie ist aber auch *allein* dazu geeignet. Denn außer der Besitznahme könnten allenfalls noch ein ursprünglicher *Vertrag* oder die *Arbeit* in Betracht kommen.

Ein ursprünglicher *Vertrag* kann nicht der erste Erwerbstitel sein, weil er selbst schon Privateigenthum eines Stammvaters, einer Familie oder eines Stammes und mithin auch einen frühern Erwerbstitel voraussetzt. Die Erde war beim Erscheinen der ersten Menschen herrenlos und mußte erst zu einem Theil Eigenthum einer Familie oder eines Stammes werden, ehe sie von diesen vertheilt werden konnte. Vertheilen kann man nur, was einem schon gehört. Es fragt sich also, durch welche *Thatsache* wurde eine Familie Eigenthümerin eines bestimmten Erdstriches?

Oder wollte man etwa annehmen, die ganze Erde sei von Anfang an im positiven Gemeineigenthum *aller* Menschen gewesen und habe nur mit Einwilligung aller oder durch ein Decret des Stammvaters vertheilt werden können?[1] Allein diese Annahme haben wir schon oben (254) zurückgewiesen. Wer möchte behaupten, die wenigen ersten Menschen seien positive Eigenthümer des ganzen Erdballs gewesen, und nur durch allgemeine Einwilligung habe ein Theil desselben Privateigenthum eines Menschen oder eines besondern Volkes werden können? Aus dieser Annahme würde auch folgen, daß das deutsche Volk ungerecht sein Land besitzt, wenn nicht am Anfang alle Menschen wenigstens implicite ihre Einwilligung dazu gegeben. Und mit welchem Recht nahmen die ersten europäischen Ansiedler in den unbewohnten Strecken Amerika's und Australiens Stücke Land in Besitz? Vielleicht läuft das dem ursprünglichen Vertrag schnurstracks zuwider[2].

---

[1] Ueber diese veraltete Ansicht, welche einen Beschluß (Decret) Adams oder Noe's als ursprünglichen Erwerbstitel hinstellt, sieh *De Lugo*, De iust. et iure., disp. 6 s. 1 n. 3; *Lehmkuhl*, Theolog. mor. I. n. 907.

[2] Sehr gut zeigt K. L. v. *Haller* (Restauration der Staatswissenschaft [2. Aufl.] II, 52—53), wie unbegründet die Annahme eines stillschweigenden Vertrags zur Erklärung des Eigenthums ist. „Es bestätigt die allgemeine Erfahrung, daß ohne weitern Vertrag, der nie bestanden hat, ja nicht einmal möglich ist, die Verbindlichkeit, anderen das rechtmäßig in Besitz Genommene zu lassen, überall von den Menschen als allgemeine Regel anerkannt, ja befolgt wird, und diejenigen, welche sie verletzen, von jedermann als

3. Auch die Arbeit kann nicht der ursprüngliche Erwerbstitel sein. In Bezug auf das Gemeineigenthum ganzer Völker oder Stämme ist dies mehr als einleuchtend. Wir finden seit den ältesten Zeiten bis in unsere Tage Jäger- und Nomadenstämme, die einen bestimmten Bezirk regelmäßig durchstreifen und denselben als ihr ausschließliches Eigenthum beanspruchen, obwohl sie ihn nicht bearbeiten, sondern bloß zeitweilig dort ihre Zelte aufschlagen und ihre Heerden weiden lassen. Worauf gründet sich nun dieses Recht, das ihnen wenigstens im Princip auch die civilisirten Staaten zuerkannten, indem sie ihnen einen Theil des Gebietes abkauften? Von productiver, Werthe schaffender Arbeit — und nur um diese handelt es sich hier[1] — kann wohl keine Rede sein, der einzige Eigenthumstitel ist die Besitzergreifung des noch herrenlosen Bodens.

Was von ganzen Stämmen, gilt auch von einzelnen Familien und Individuen. Wir läugnen gewiß nicht, daß die Arbeit ein Haupterwerbstitel ist, namentlich wenn einmal ein Land ganz in Privatbesitz übergegangen und eine höhere Cultur beginnt; aber sie kann nicht der ursprüngliche Erwerbstitel sein. Das geht schon daraus hervor, daß manche Nutzgüter in der Natur sich vorfinden, die ohne weitere productive Arbeit zum Gebrauche sich eignen und deshalb nur in Besitz genommen zu werden brauchen; so Holz, Früchte, Steinöl, Thiere, kostbare Steine. Auch bei Steinkohlen und vielen anderen Gebrauchsgütern ist die Arbeit nicht der Hauptgrund ihres Werthes, sondern eher die bloße Bedingung. Denn danach, ob in einem Bergwerke viel oder wenig Arbeit zur Förderung der Kohlen nothwendig sei oder nicht, wird von seiten der Käufer nicht gefragt. Uebrigens verweisen wir auf das schon früher hierüber Gesagte (156). Ganz besonders in Bezug auf Grund und Boden kann die Arbeit allein kein ausschließliches und dauerndes Eigenthumsrecht begründen, weil der Boden viele Vortheile bietet, die von der Arbeit vorausgesetzt werden und von ihr unabhängig sind (257).

Wollte man die Arbeit allein als ursprünglichen Eigenthumstitel gelten lassen mit Ausschluß der Besitzergreifung, so würden sich daraus mancherlei

---

ungerechte Räuber angesehen und bestraft werden, ja sogar in ihrem Gewissen sich selbst dafür anerkennen müssen. Man kann die Probe davon jeden Augenblick an Kindern und allen Klassen der Menschen machen, und dergleichen Experimente zum Beweis von rechtlichen oder moralischen Lehrsätzen (über die Giltigkeit von Pflichtgesetzen) sind ebenso lehrreich, ebenso überzeugend als diejenigen, welche zur Bestätigung von physischen Theorien (der Existenz von Naturgesetzen) angestellt werden. Solange unter Kindern irgend ein Gegenstand, ein Ball, eine Frucht u. s. w., noch niemanden gehört, so streiten sie sich darum, sie kämpfen, wer der erste sei, ihn zu nehmen; sobald ihn aber eines ergriffen und in seine Gewalt gebracht hat, so fordert es selbigen als sein Eigenthum, und er wird als solches anerkannt, wenn schon der physische Besitz nicht immer fortdauert. Man werfe Geld oder andere Gegenstände von Werth unter versammeltes, einander unbekanntes Volk oder beweise durch irgend ein anderes Zeichen den Willen, daß man darauf keinen Anspruch mehr macht: die Menge wird zusammenlaufen, es aufzufassen, das Geld ist noch herrenlos; sobald es aber einer behändigt hat, so wird es ihm von Rechtswegen gelassen, und wenn auch bisweilen Streit darüber entsteht, so betrifft er nicht die Regel (in welcher alle einig sind), sondern nur das Factum, wer es zuerst in Besitz genommen habe."

[1] Von dieser productiven Arbeit, durch welche die äußeren Dinge umgestaltet werden, reden die Ganz- oder Halbsocialisten, wenn sie die Arbeit als einzige Quelle des Eigenthums bezeichnen. Uebrigens bedarf es wohl keines Beweises, daß die geistige Arbeit nicht der ursprüngliche Erwerbstitel an äußeren Gütern sein kann.

Unzuträglichkeiten ergeben. Nehmen wir an, jemand habe ein Stück Holz oder einen Marmorblock gefunden und trage ihn in sein Haus, um ihn gelegentlich zu einem Tisch oder einer Statue umzuarbeiten. Darf nun etwa jeder Beliebige kommen und ihm das Stück Holz ꝛc. vor Beginn der Arbeit wegnehmen? Gewiß nicht. Ebenso wenig als man einem andern die Fische oder das Wild wegnehmen dürfte, die er vielleicht mühelos in seine Gewalt gebracht. Man entgegne nicht, daß das Fangen oder Heimtragen auch eine Arbeit sei. Denn wenn die Arbeit im Gegensatz zur bloßen Besitzergreifung als ursprünglicher Erwerbstitel bezeichnet wird, so versteht man darunter die Arbeit, welche auf die Umgestaltung und Verbesserung der Dinge verwendet wird. Ohne jede menschliche Bethätigung ist allerdings ein ursprünglicher Eigenthumserwerb unmöglich. Auch die Besitzergreifung ist eine Thätigkeit, aber in vielen Fällen eine müheloſe, und selbst in den Fällen, wo dieselbe viele Mühe kostet, wie z. B. langes Aufsuchen und Verfolgen des Wildes, ist der eigentliche Erwerbstitel nicht diese vorausgehende Mühe, sondern der vielleicht müheloſe Act der Besitznahme durch einen glücklichen Schuß oder Wurf.

4. Man hat sich fast erschöpft in Einwendungen gegen die Besitzergreifung als ursprünglichen Eigenthumstitel. Diese Auffassung sei nahezu kindisch, weil sie demjenigen das Eigenthum zuspreche, dem es zuerst gelänge, auf eine Sache loszustürzen und sie in Beschlag zu nehmen. Allein diese Einwendung scheint von einer irrigen Voraussetzung auszugehen, nämlich von der Voraussetzung, die Menschen ständen alle zu gleicher Zeit bereit und suchten nun einander zuvorzukommen, wie man etwa Jagdhunde auf ein Wild losläßt. Diese Voraussetzung ist ganz unrichtig. Wie der Baum aus dem Samen, hat sich das Menschengeschlecht allmählich aus der ersten Familie entwickelt. Nicht auf einmal kam der Nachwuchs, sondern allmählich und fast unmerklich, dem Wachsthume des Baumes vergleichbar. So wurde allmählich die ganze Erde bevölkert und in Besitz genommen ohne gegenseitige Ueberstürzung.

Also könnte jemand, so hört man nicht selten gegen den Titel der Besitzergreifung eifern, einen großen Theil der Erde für sich in Besitz nehmen und alle anderen davon ausschließen! Die Antwort auf diese Schwierigkeit liegt zum größten Theil schon in dem über die Bedingungen der Besitzergreifung Gesagten (260). Diese Bedingungen, unter denen besonders die Kennzeichnung der Sache als einer im ausschließlichen Privateigenthum befindlichen hervorzuheben ist, schließen ihrer Natur nach ein gar weit über die eigenen Bedürfnisse hinausgehendes Gebiet aus. Und dann, die Besitzergreifung in Bezug auf Grund und Boden, um die es sich in der erhobenen Einwendung hauptsächlich handelt, ist nur so lange von Bedeutung, als ein Land ganz dünn bevölkert ist und weite Strecken herrenlos und unbenutzt daliegen. Unter solchen Verhältnissen hat die Besitzergreifung eines weiten Gebietes gar keinen Werth für den Ansiedler und sie wäre auch ganz unschädlich für andere Menschen. Welchen Werth konnte es für die ersten Menschen oder die ersten Ansiedler haben, ein weites Gebiet, das ihnen doch zu nichts diente und auch niemand streitig machte, in ausschließlichen Besitz zu nehmen? Thatsächlich rühren auch die großen Ungleichheiten im Vermögens- und besonders im Landbesitz keineswegs von der ersten Besitzergreifung her. Oder sind etwa die Rothschilds, Bleichröder, Krupp, Vanderbilt, Gould und andere durch die erste Besitzergreifung zu ihrem Ver-

mögen gelangt? Die ungeheuren Vermögen häufen sich durch abgeleitete Erwerbstitel auf.

5. Keiner hat mehr Einwendungen gegen den ursprünglichen Besitztitel zusammengetragen als der uns schon bekannte Henry George. Freilich stehen Zahl und Werth derselben im umgekehrten Verhältniß. Der Einwurf, daß der Mensch nur dasjenige sein eigen nennen dürfe, was er durch seine Arbeit hervorgebracht habe, und daß er mithin Grund und Boden, der ja nicht das Product seiner Arbeit sei, nicht als Privateigenthum besitzen dürfe — ein Einwurf, den George an unzähligen Stellen in immer neuen Variationen wiederholt —, ist durch unsere obigen Ausführungen schon erledigt. Es ist unrichtig, daß man nur an dem Product seiner Arbeit Eigenthum erwerben könne oder daß die productive Arbeit der ursprüngliche oder gar der einzige Erwerbstitel sei.

Eine andere Einwendung gegen den Besitztitel lautet: „Soll denn der zeitliche Vorrang der Besitznahme einen ausschließlichen, ewigen Rechtstitel auf die Erdoberfläche geben, auf der nach der natürlichen Ordnung unzählige Geschlechter einander folgen sollen? Hatte denn die erste Generation ein besseres Recht auf diese Erde als wir?“[1] Diese pathetische Frage zeigt nur, daß George unklare Begriffe hat. Die Besitzergreifung selbst verleiht kein ewiges, sondern bloß ein lebenslängliches Recht. Mit dem Tode erlöschen die Eigenthumsansprüche des ersten Besitzergreifers, aber dieser hat, wie wir weiter unten zeigen werden, das Recht, die Erben seines Eigenthums zu bezeichnen oder wenigstens zu verlangen, daß ihm seine Familie in seinem Vermögensrechte nachfolge. Der Rechtstitel der zweiten Generation ist also nicht die Besitzergreifung, sondern das Erbrecht, und wer das Erbrecht an Grund und Boden nicht will gelten lassen, muß es folgerichtig auch in Bezug auf bewegliche Güter bestreiten.

Mit Hilfe eines Vergleiches will George beweisen, daß die Besitzergreifung kein ausschließliches Eigenthumsrecht an einem Grundstücke begründen könne. „Hat der zuerst erschienene Gast das Recht, die Besetzung aller Stühle zu verhindern und zu fordern, daß niemand an dem Mahle theilhabe, der sich nicht auf die von ihm vorgeschriebenen Bedingungen einlassen will? Hat der erste, der am Thore des Theaters eine Eintrittskarte vorweist und zuerst hineingeht, das Recht, als der zuerst Gekommene die Thüre zu schließen und allein der Vorstellung beizuwohnen?“[2]

Mit diesem Vergleiche, der sich in gleicher Weise gegen das Eigenthum an beweglichen Gütern kehrt, widerlegt H. George sich selber, wie er schon bei Cicero[3] und beim hl. Thomas von Aquin[4] hätte finden können. Wer zuerst im Theater erscheint, hat nicht das Recht, andere vom Theater auszuschließen; aber er hat das Recht, sich seinen Platz zu wählen und den gegen jedermann zu behaupten. Wer ihn gegen seinen Willen von diesem Platze verdrängte, würde ihm unrecht thun. Gerade so ist es mit der Besitzergreifung dieser Erde. Gott hat das ganze weite Erdenrund den Menschen als Wohnort und Arbeitsfeld angewiesen. Wer zuerst auf der Erde erscheint, kann nach Belieben sich seinen Wohnort wählen, sein Feld umzäunen, sein Haus bauen

[1] George, Progress and Poverty p. 247. [2] L. c. p. 248.
[3] De finib. c. 20. [4] Summa th. 2. 2 q. 66 a. 2 ad 2um.

und beides sein eigen nennen, solange er lebt. Die später Ankommenden mögen sich auch ihre Wohnstätten wählen, haben aber kein Recht, den zuerst Gekommenen von Haus und Hof zu vertreiben. Ganz dieselben Rechte stehen ihren Nachkommen zu, bis der letzte Fleck Erde seinen Eigenthümer gefunden. Dieser Zeitpunkt liegt übrigens, wenn wir die neuen Welttheile und das Innere von Afrika und Asien überschauen, noch in weiter Ferne.

Wo die Bevölkerung stark zunimmt, wird freilich bald kein freier Boden mehr zu haben sein. Die Stühle sind schon alle besetzt. Aber es ist glücklicherweise zum Fortkommen in dieser Welt nicht für jeden nöthig, Grundeigenthümer zu sein, am allerwenigsten heute, wo Industrie, Handel, Gewerbe, die Beamten-, Gelehrten-, Schriftsteller- oder Künstlerlaufbahn so vielen ein genügendes oder selbst reichliches Auskommen verschaffen. Deshalb ist auch die Anerkennung des Privateigenthums nicht, wie George will, gleichbedeutend mit der Behauptung, die einen hätten ein besseres Recht, zu existiren, als die anderen. „Das gleiche Recht aller auf den Gebrauch des Bodens ist ebenso klar als das gleiche Recht aller, die Luft einzuathmen — dieses Recht wird durch die Thatsache ihres Daseins proclamirt. Denn wir können nicht annehmen, daß die einen ein Recht haben, in dieser Welt zu sein, die anderen aber nicht."[1]

Das Recht, zu existiren, haben gewiß alle Menschen in gleicher Weise. Der Reichste und Mächtigste hat kein besseres Recht, da zu sein, als der ärmste Bettler. Dieses Recht besagt aber weiter nichts, als daß jedes Menschen Leben gegen alle unbefugten Eingriffe heilig und unverletzlich sein soll; es enthält ferner die Befugniß, sich im Falle der äußersten Noth (in extrema necessitate) das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige zu nehmen, wo man es findet, weil nach den Absichten des Schöpfers in diesem Falle das Recht des Eigenthumes dem höhern Rechte des Menschen auf sein Leben weichen muß. Endlich ist noch mit dem Rechte, zu leben, den Menschen allgemein auch das Recht, zu erwerben, verliehen.

Aber aus diesem gleichen Rechte, zu leben, folgt nicht das Recht auf den thatsächlichen Besitz der gleichen Mittel zur Sicherung seines Daseins. Wer das Gegentheil behauptet, muß folgerichtig jede Ungleichheit des Besitzes, sowohl in Bezug auf liegende als bewegliche Güter, verurtheilen und den extremen Socialismus als allein berechtigt anerkennen. Wenn jemand deshalb ein besseres Recht, zu leben, beanspruchen soll, weil er sich Eigenthümer eines Grundstückes nennt, so kann man dasselbe auch von dem Eigenthümer einer Bank, eines Handelsgeschäftes, eines Dampfschiffes u. s. w. behaupten. Industrie, Handel, Geld sind heute ebenso gut Mittel zum Leben als Grundbesitz.

„Das Land gehört dem Volk" ist ein weiterer Grund, den man besonders in Amerika gegen die Besitzergreifung von Grund und Boden seitens einer Privatperson geltend gemacht hat. Allein der Satz ist nichts als ein Schlagwort. Wir halten es nicht für unwahrscheinlich, daß dasselbe im Zusammenhang mit der irischen Frage entstanden ist. In Irland sehen wir ein zahlreiches, begabtes Volk seit Jahrhunderten nahezu als fremden Bettler auf dem fruchtbaren Boden seiner

[1] Progress and Poverty p. 243. Aehnlich in der Schrift „Die Landfrage" S. 31: „Wenn das neugeborene Kind ein gleiches Recht, zu leben, hat, dann hat es auch ein gleiches Recht am Boden."

Heimat weilen. Obwohl der Ire mit zäher Liebe an seinem grünen Erin hängt, treibt doch die Noth jährlich viele Tausende zur Auswanderung über den Ocean nach Amerika und Australien. Auch dort in der Neuen Welt tönt ihm das Echo des Rufes nach, der so oft in seiner Heimat an sein Ohr geklungen und der in kürzester Form die Hauptquelle seiner Noth und das Heilmittel dagegen ausspricht: „The land to the people" — das Land dem Volke.

Aber während dieser Ruf in Irland einen ganz bestimmten, durch die irische Leidensgeschichte begründeten Sinn hat und nur besagt, daß das Eigenthum am Boden der grünen Insel dem irischen Volke zum großen Theile widerrechtlich entrissen worden sei und ihm zurückerstattet werden müsse, hat man demselben in Amerika einen ganz andern Sinn unterschoben. Dort hat er den allgemeinen Sinn erhalten: Ein jedes Volk hat als Gesammtheit ein ausschließliches Recht auf das ganze Land. Jetzt dient er nicht mehr bloß als Schlagwort gegen die englischen Grundbesitzer in Irland, sondern überhaupt als Schlagwort gegen jeden Grundeigenthümer.

Wenn wir uns nun nach Beweisen für die Behauptung umsehen, daß jedes Land nothwendig dem Volke als Gesammtheit gehören müsse, so finden wir kaum etwas, was auch nur einem Beweise ähnlich sieht. Oder wird man vielleicht darauf hinweisen, daß die Natur die Erde den Menschen als Gesammtheit gegeben habe? Aber daraus würde folgen, daß die gesammte Menschheit als solche Eigenthümerin der Erde sei, nicht aber, daß irgend ein Volk ein bestimmtes Land, z. B. die Irländer Irland, ihr Collectiveigenthum nennen können. Denn kein Vernünftiger wird behaupten, daß die Natur selbst unmittelbar die Irländer zu Eigenthümern ihrer Insel gemacht habe. Ebensowenig wird jemand behaupten wollen, Irland sei durch den ursprünglichen Vertrag, aus dem manche das Eigenthum ableiten, den Irländern zugewiesen worden. Irland würde also in dieser Voraussetzung, wie jeder andere Erdtheil, der gesammten Menschheit, nicht aber ausschließlich den Irländern gehören. Ich glaube aber, die Irländer selbst würden an erster Stelle gegen diese Auffassung Einspruch erheben.

§ 4.

Ergänzungen zum bisher Gesagten. Einwendungen.

Erst jetzt, nachdem wir die Nothwendigkeit des Privateigenthums und die ursprüngliche Erwerbsart dargelegt, können wir einige Fragen lösen, die uns in das volle Verständniß des Eigenthumsrechts einführen werden.

1. Unter den älteren Theologen pflegte wohl die Frage erörtert zu werden, ob das Privateigenthum menschlichen oder natürlichen Rechtes sei, und wenn letzteres, ob es vom Naturrecht bloß zugelassen oder geboten werde (utrum sit iuris naturalis praecipientis an concedentis).

Die Antwort muß verschieden lauten, je nachdem man das Eigenthumsrecht auffaßt. Versteht man unter Eigenthumsrecht bloß das Recht des Eigenthumserwerbs, so ist es ein natürliches Recht, das jedem auf Grund des natürlichen Sittengesetzes von Geburt an zukommt. Versteht man unter Eigenthumsrecht die Eigenthumsinstitution im allgemeinen, so kann man dasselbe ebenfalls ein natürliches Recht nennen. Denn zum Naturrecht (im objectiven Sinn) gehört alles, was das Naturgesetz unabhängig von jedem menschlichen Gebot vorschreibt. Nun aber ist in der gegenwärtigen Ordnung durchschnittlich unter Voraussetzung einer größern Menschen-

menge Privateigenthum nothwendig, und deshalb gebietet die natürliche Vernunft, daß es eingeführt, beziehungsweise erhalten werde[1].

Versteht man dagegen unter Eigenthumsrecht das Recht, welches irgend eine bestimmte (physische oder moralische) Person an einer concreten Sache hat, z. B. der Herzog von Westminster an seinem ausgedehnten Grundbesitz, so ist dasselbe nur mittelbar natürliches, unmittelbar aber positives, menschliches Recht, denn es setzt eine freie menschliche That voraus, die auch hätte unterbleiben können; es kann ferner wieder aus verschiedenen Gründen rechtmäßig aufhören, z. B. durch Verkauf oder Schenkung. Dennoch ist dieses Recht insofern natürlich, als es auf Grund eines Rechtes entstand, welches jeder Mensch durch das natürliche Sittengesetz und nicht erst infolge einer menschlichen Verordnung besitzt. Deshalb ist auch das rechtmäßig erworbene Eigenthum an einer Sache schon durch das Naturrecht vor jedem unbefugten Eingriff geschützt. Zu diesen unbefugten Eingriffen gehört: a) der Diebstahl, d. h. die ungerechte geheime Wegnahme (Entwendung) einer fremden Sache; b) der Raub oder die offene, gewaltsame ungerechte Wegnahme fremden Eigenthums; c) der Betrug, der in der Aneignung fremder Dinge durch hinterlistige Täuschung besteht; endlich d) die verschiedenen Arten von ungerechter Beschädigung fremden Eigenthums, z. B. durch böswillige Brandstiftung, Zerstörung u. dgl. Alle diese Verbrechen sind schon durch das Naturgesetz verboten und ziehen die Verpflichtung nach sich, den zugefügten Schaden nach Möglichkeit zu ersetzen. Wenn man zuweilen das Eigenthum als „heilig" bezeichnen hört, so kann damit nur gemeint sein, daß das rechtmäßig erworbene Eigenthum durch das natürliche Sittengesetz sowohl als die positiven Gesetze gegen jeden unbefugten Eingriff anderer geschützt ist.

2. Obwohl die Menschen ein wahres und wirkliches Eigenthumsrecht an den äußeren Gütern haben oder Herren derselben sind, so ist doch dieses Eigenthumsrecht ein von Gott abgeleitetes. Der Schöpfer ist es, der all die äußeren Güter ins Dasein rief, sie erhält und dem Menschen zu Füßen legt, damit er über dieselben zu seinem Nutzen nach der Absicht des Gebers verfüge. Deshalb ist und bleibt Gott der Obereigenthümer aller Güter, kann über dieselben verfügen, sie dem einen nehmen, dem andern geben, wie

---

[1] In diesem Sinne antwortet auch de Lugo (De iust. et iure, disp. 6 s. 1 n. 5) auf die Frage, ob das Eigenthumsrecht zum Naturrecht gehöre: Respondeo, *ius naturae* sumi dupliciter. *Primo* pro iure communi hominibus et belluis, et in hac significatione usurpatur a Iustiniano . . ., et in hoc sensu certum est divisionem rerum et dominiorum non esse de iure naturae, cum sit propria hominis prout differt a brutis. *Secundo* accipitur ius naturale pro lege obligante independenter ab omni praecepto positivo superaddito. Et in hoc sensu *est quidem de iure naturae divisio rerum et dominiorum in genere loquendo, quia naturalis ratio dictat, in circumstantiis praesentibus naturae lapsae, et hominum multitudinis necessariam esse divisionem;* modus tamen illius non est complete de solo iure naturae, sed pendet saltem negative a iure humano: non solum quia multi modi acquirendi et perdendi ac transferendi dominium introduci possunt et de facto introducti sunt iure mere humano, sed etiam quia illi alii modi acquirendi dominium, qui videntur iure naturae introducti, adhuc saltem negative pendent a iure humano, quatenus potuerant iure humano impediri, sicut de facto impeditur, ne thesauri dominium acquiratur inventori privato, et plures redduntur iure humano incapaces acquirendi dominium.

er will. Ihm gegenüber ist der Mensch nur wie ein Lehensträger oder Verwalter, der seinem Herrn verantwortlich bleibt und mit dem Recht zugleich Pflichten überkommen hat.

Es ist also unrichtig, wenn man von einem absoluten Eigenthum redet, gleich als dürfte der Mensch ganz willkürlich über die äußeren Güter zu seinem ausschließlichen Nutzen verfügen, ohne sich um die Pflichten zu kümmern, die Gott mit dem Eigenthum verbunden hat. Die Rechte werden den Geschöpfen nur als die nothwendigen Mittel zur Erfüllung ihrer Pflichten verliehen (I, 399)[1].

3. Welches ist der Zweck des Eigenthums? Der nächste Zweck ist, den verschiedenen physischen oder moralischen Personen die zu ihrer Erhaltung und freien Entwicklung nothwendigen Mittel zu bieten. In dieser Beziehung hat das Eigenthumsrecht, wie alle der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechenden Rechte, einen individualistischen, egoistischen Zug. Zunächst kommt in der Verwendung des Eigenthums der Eigenthümer selbst und der Kreis der ihm insbesondere Anvertrauten, d. h. seine Familie, in Betracht.

Allein das Eigenthum hat auch einen gesellschaftlichen Zweck. Wir würden Gottes Weisheit anklagen, wollten wir annehmen, er habe Menschen auf diese Erde gesetzt, ohne ihnen wenigstens das streng Nothwendige zu ihrer Erhaltung und zur Erfüllung ihrer Pflichten zu geben. Zu diesem Nothwendigen gehören aber auch äußere Güter: Nahrung, Kleidung, Wohnung u. s. w. Es kann deshalb unmöglich Gottes Absicht gewesen sein, daß ein Theil der

---

[1] Man wirft vielfach dem römischen Recht vor, daß es das Eigenthumsrecht als ein Recht, zu gebrauchen und zu mißbrauchen (ius utendi et abutendi), ansehe; ein solches Recht sei widersinnig, es gebe kein Recht des Mißbrauchs. Allein *abuti* heißt bei den römischen Juristen im Gegensatz zu uti nicht mißbrauchen, sondern verbrauchen (usu consumere). Man vgl. Forcellini, Lexikon. Auch die älteren Theologen und Juristen erklären das abuti in diesem Sinne, cf. Sylvius, Comment. in S. Thomae Summam th. 2. 2 q. 66 a. 1 q. 1. — Uebrigens kann man den Ausdruck „Recht, eine Sache zu mißbrauchen" in einem absoluten und relativen Sinne nehmen. Von einem absoluten, auch Gott gegenüber giltigen Recht, eine Sache zu mißbrauchen, kann selbstverständlich keine Rede sein. Seinem Schöpfer ist der Mensch, wie für all sein Thun und Lassen, so auch für den Gebrauch seines Eigenthums verantwortlich, und dieser wird ihn auch für jeden Mißbrauch zur Rechenschaft ziehen. Es ist auch kaum glaublich, daß die römischen Juristen, unter denen doch manche Christen waren, allgemein einer solchen Ansicht gehuldigt haben.

Versteht man aber unter dem Recht des Mißbrauchs nur das Recht, daß sich die Nebenmenschen, solange wir sie nicht beeinträchtigen, nicht in den Gebrauch unserer Güter zu mischen haben, auch wenn wir dieselben mißbrauchen, so kann man in gewisser Beziehung von einem Recht des Mißbrauchs reden, nicht in dem Sinne, als ob wir ein Recht auf den Mißbrauch als solchen, insofern er etwas Sündhaftes ist, hätten, wohl aber insofern dieser Mißbrauch eine freie Verfügung über unser Eigenthum ist. Wir wollen ja nicht läugnen, daß unter Umständen die öffentliche Gewalt gegen einen solchen Mißbrauch auftreten kann, wenn sich dadurch große Unzuträglichkeiten für das Gesammtwohl ergeben. Aber kein Privatmann hat das Recht, einen andern zur Rede zu stellen, weil er den Wein mißbraucht, um sich zu betrinken, oder weil er unvernünftige Gelage veranstaltet oder sein Haus ohne genügenden Grund niederreißt, um ein neues zu bauen. Wir glauben, diejenigen, welche sich gegen dieses Recht des Mißbrauchs so ereifern, würden nicht weniger entrüstet sein als andere Menschenkinder, wenn der erste beste sie wegen des Mißbrauchs ihres Eigenthums zur Verantwortung ziehen wollte.

Menschen den andern von dem Mitgebrauch der irdischen Güter völlig ausschließe und ihm so ein menschenwürdiges Leben unmöglich mache. Ja wir erkennen vielmehr das Privateigenthum gerade deshalb unter anderem als nothwendig, weil ohne dasselbe nicht eine genügende Fülle von irdischen Gütern *für alle* vorhanden wäre. Also trotz des Privateigenthumsrechts soll der *Gebrauch* der äußeren Güter ein möglichst *allgemeiner* sein [1].

4. Aus dieser Grundwahrheit ergeben sich einige wichtige Folgerungen.

Erstens: In der äußersten Noth darf jeder so viel äußere Güter sich aneignen, als nothwendig ist, um derselben zu entgehen. Wer also in der Gefahr wäre zu verhungern und weder Arbeit noch Erbarmen mitleidiger Seelen fände, hätte das Recht, sich das augenblicklich Nothwendige anzueignen, wem es auch immer gehören möchte. Und wer ihn hieran hinderte, würde ihm ein schweres Unrecht zufügen, auch wenn es der Eigenthümer selbst wäre, es sei denn, daß dieser sich ebenfalls in der äußersten Noth befände. Dies ergibt sich aus dem Gesagten. Man kann dasselbe auch in folgender Weise darthun. Das Recht des Menschen auf sein Leben und folglich auf alles, was zur Erhaltung desselben streng nothwendig, ist ein unmittelbar natürliches, von Gott verliehenes Recht. Das Eigenthumsrecht an bestimmten concreten Dingen aber ist unmittelbar menschliches Recht. Nun aber kann das menschliche positive Recht dem natürlichen und göttlichen keinen Eintrag thun. Also kann niemand ein solches Eigenthum an einer Sache erwerben, daß er befugt wäre, andere auch im Falle der äußersten Noth vom Gebrauche derselben auszuschließen [2].

Zweitens: Jeder hat die Liebespflicht, dem Nächsten in der *äußersten* Noth zu Hilfe zu kommen, sofern es die eigene Erhaltung und die der eigenen Familie gestattet und die Hilfeleistung nicht einen sehr bedeutenden eigenen Schaden zur Folge hat. Außerdem hat jeder, der im Ueberfluß, d. h. mehr besitzt, als zur standesgemäßen Unterhaltung seiner Familie erfordert wird, die Pflicht der Liebe, den Nebenmenschen in ihren leiblichen Nöthen beizuspringen. Das ergibt sich ebenfalls aus dem über die Bestimmung der äußeren Güter Gesagten. Nach Gottes Absicht sollen die äußeren Güter allen Menschen dienen, und das Privateigenthum ist hauptsächlich deshalb unentbehrlich, weil es ohne dasselbe an den nöthigen Gütern und an der geordneten Verwendung derselben fehlte. Diesem höhern Zweck darf das Eigenthum nie entfremdet werden.

Auch das allgemeine Gebot der Nächstenliebe macht es jedem zur Pflicht, den Nothleidenden werkthätig zu Hilfe zu kommen. Als Glieder einer einzigen großen Gottesfamilie sollen sich die Menschen gegenseitig von Herzen lieben

---

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 66 a. 2. Man vgl. hiermit die oben (S. 265) mitgetheilte Ansicht des Aristoteles. Cf. Costa-Rossetti, Philos. mor. p. 376 sqq.

[2] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 66 a. 7: Ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex iure humano procedentem non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi.

(66 ff.). Der Liebe aber ist es eigen, den Geliebten von den eigenen Gütern gern mitzutheilen. Und wenn nun gar der Nächste in großer Noth ist und sich selbst nicht helfen kann: wie sollte da das Gebot der Liebe nicht auch die Pflicht enthalten, ihm aus seinem Ueberfluß zu Hilfe zu kommen?

Aus dem an erster Stelle vorgebrachten Grund für die Pflicht der Unterstützung des Nebenmenschen könnte man versucht sein zu folgern, diese Pflicht sei eine Rechtspflicht. Nach göttlichem Recht soll ja der Gebrauch der Güter ein möglichst allgemeiner sein, und diesem Recht darf das menschliche Eigenthumsrecht an einer bestimmten Sache nicht widersprechen. So könnte man mit einigem Schein von Berechtigung schließen, wenn jeder Reiche nur einem einzigen Nothleidenden gegenüberstände. Das ist aber nicht der Fall. Die Zahl der Armen ist groß und wird es wohl immer bleiben, und es ist unmöglich, daß jeder mit derselben Sache allen zu Hilfe komme. Deshalb mußte es dem vernünftigen Ermessen des Reichen überlassen bleiben, wen von den vielen Armen er unterstützen wolle. Er ist also frei in der Wahl der zu Unterstützenden, und wenn er von mehreren in gleicher Lage Befindlichen den einen den anderen vorzieht, so verletzt er kein Recht[1]. Deshalb kann auch die Pflicht des Almosengebens als solche keine Rechtspflicht gegen die Armen sein, der eine Zwangsbefugniß von seiten der letzteren entspräche.

5. Einige ältere Rechtslehrer reden von einem Obereigenthum (dominium altum) des Fürsten oder der Gesammtheit (des Staates) an dem Eigenthum der Staatsangehörigen. Nimmt man das Wort Eigenthum im eigentlichen Sinne, so hat der Staat kein derartiges Obereigenthum. Eigenthümer ist, wer über eine Sache zu seinem eigenen Nutzen mit Ausschluß anderer verfügen kann. Nun hat aber der Staat oder der Fürst kein solches Recht. Der Fürst darf nicht nach Willkür über die Güter der Unterthanen schalten und walten, sie nach Belieben nehmen, schenken oder veräußern. Das Eigenthumsrecht entsteht mit dem Individuum und der Familie schon vor dem Staat auf Grund angeborener Rechte.

Wohl aber hat die Staatsgewalt auch Jurisdictionsrechte über das Eigenthum der Unterthanen im Interesse der Gesammtheit[2]. Sie soll, wie die übrigen natürlichen Rechte, auch das Eigenthumsrecht schützen und nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit im einzelnen gesetzlich regeln; namentlich steht ihr das Recht zu, die Erwerbsarten genauer nach den Anforderungen des öffentlichen Wohles zu bestimmen. Sie hat endlich das Recht, von den Unterthanen zu verlangen, nach Maßgabe ihres Vermögens zu den öffentlichen Lasten beizutragen oder nöthigenfalls einen Theil ihres Vermögens gegen Entschädigung abzutreten (Expropriation).

6. Noch eine letzte Schwierigkeit dürfen wir nicht übergehen, die in jüngster Zeit besonders jenseits des Oceans gegen das Grundeigenthum geltend gemacht wurde, die aber, wenn sie richtig wäre, das gesammte Eigenthum in Frage

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 66 a. 7: Quia multi sunt necessitatem patientes et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus.

[2] In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (Quodlib. XII. a. 24): Verum est, quod omnia sunt principum ad *gubernandum*, non ad *retinendum sibi vel ad dandum aliis*.

stellen müßte. Wie oft geschieht es, so klagt man, daß der Grund und Boden in der Nähe der Städte und Eisenbahnen und noch mehr das städtische Grundeigenthum in kürzester Zeit gewaltig in die Höhe steigt und so dem Eigenthümer einen müheloſen Einkommenszuwachs (unearned increment) verschafft? Mit welchem Recht nimmt er diesen Zuwachs für sich in Anspruch, den er doch nicht seinen Bemühungen und Talenten, sondern nur der Gesellschaft verdankt? Denn würden sich nicht so viele Menschen an dem Orte niederlassen, so behielte der Boden nach wie vor denselben Werth.

Diese Einwendung hat auf den ersten Blick etwas Bestechendes, näher betrachtet erweist sie sich als grundlos. Wollte man sie gelten lassen, so müßte man das ganze Sondereigenthum läugnen. Gerade so gut wie Grund und Boden verdankt auch das bewegliche Eigenthum zum Theil seinen Werth nicht der innern, unveränderlichen Gutheit, sondern äußeren gesellschaftlichen Zuständen, die vom Willen des Eigenthümers unabhängig sind. Denken wir uns zwei Gastwirthe oder Bierbrauer in einem Städtchen, die bisher sich in ihren Einnahmen ungefähr gleich standen. Plötzlich entsteht ein großer Fremdenzulauf, und dem einen Gastwirth oder Bierbrauer brennen seine Gebäude ab, er erkrankt oder es trifft ihn sonst ein Unfall, der ihn an der Fortführung des Geschäftes hindert. Was wird nun die Folge sein? Dem andern wird fast plötzlich eine zahlreichere Kundschaft zuströmen, vielleicht steigen auch infolge erhöhter Nachfrage die Preise, so daß er ohne vermehrte Anstrengung den doppelten und dreifachen Gewinn erzielt. Das Unglück des einen war das Glück des andern. Aehnliches sehen wir bei Modewaaren. Unversehens kommt eine neue Mode auf. Der glückliche Besitzer der gesuchten Waare kann in kurzer Zeit einen großen Gewinn erzielen. Will man jeden derartigen Mehrwerth, der nicht auf Rechnung eigener Bemühungen, sondern auf die der gesellschaftlichen Zusammenhänge (Conjuncturen) zu setzen ist, dem Individuum streitig machen, so wird auch das bewegliche Eigenthum zum großen Theil in Frage gestellt. Denn auch dieses verdankt seinen Werth theilweise den gesellschaftlichen Zuständen, besonders dem Verhältniß von Angebot und Nachfrage, welches von dem Willen des Einzelnen meistens ganz unabhängig ist.

Ja noch mehr. Auch das Individuum selbst mit seinen Fähigkeiten und Kenntnissen ist zum großen Theil das Product der Gesellschaft, in deren Mitte es lebt, und der Werth seiner Leistungen hängt ganz wesentlich von seiner Umgebung ab. Man versetze einen europäischen Gelehrten: einen Mathematiker, Philosophen, Geschichtsforscher, Astronomen, ja selbst einen genialen Feldherrn und Staatsmann mitten unter einen wilden Volksstamm oder auch nur in eine andere Umgebung, z. B. unter die Hirtenvölker am Ural oder in der Mandschurei, und alle seine Kenntnisse und Talente werden ihn kaum vor dem Hungertode zu bewahren vermögen. Soll man ihm deshalb das hohe Einkommen, welches ihm seine Kenntnisse bei uns verschafft haben, streitig machen, um es an die ganze Gesellschaft zu vertheilen? Dazu würde man schließlich gezwungen, wollte man das Privatgrundeigenthum aus dem Grunde bekämpfen, weil sein Werth zum Theil von der äußern gesellschaftlichen Lage abhängt. Die vernunftwidrigen Folgerungen, zu denen der von uns bestrittene Grundsatz führt, beweisen, daß derselbe unhaltbar ist und sich also nicht als Waffe gegen das Privateigenthum verwerthen läßt.

§ 5.

Die Lehre der Kirchenväter und Theologen.

I. Viele, die sich sonst herzlich wenig um Kirchenväter und Gottesgelehrte kümmern, haben ihnen in der neuern Zeit ihre Aufmerksamkeit zugewendet, nicht um aus ihnen zu lernen, sondern um sie als Vorläufer oder Begünstiger der Socialisten hinzustellen. So beispielsweise, um von Bebel[1] und anderen Socialisten zu schweigen, Heinrich Baudrillart, Mitglied des französischen Instituts[2], W. Roscher[3], Ritschl[4], welche die Väter und das canonische Recht des Socialismus beschuldigen.

1. Die zum Theil in das Corpus iuris canonici aufgenommenen Aussprüche, auf Grund deren man die Väter als Begünstiger communistischer Ideen verdächtigt, lassen sich auf drei Klassen zurückführen.

a) An manchen Stellen behaupten sie, von Natur aus sei alles gemeinsam. So sagt der hl. Ambrosius, die Natur habe allen gemeinsam die Güter dargeboten; Gott habe alles in der Absicht wachsen lassen, damit alle insgesammt zu leben hätten und die Erde der gemeinsame Besitz aller wäre[5].

b) An anderen Orten scheinen sie die Ansicht auszusprechen, das Privateigenthum sei die Wirkung der Sünde oder Ungerechtigkeit. Nur infolge der Sünde habe der eine dies, der andere jenes für sich in Privatbesitz genommen[6].

c) Endlich scheinen sie es als etwas Verwerfliches hinzustellen, daß jemand irgend etwas sein eigen nenne, weil die Natur alles gemeinsam gemacht oder für alle bestimmt habe[7].

2. Diese Einwendungen sind nicht neu. Schon der hl. Thomas[8] und seine Erklärer befassen sich mit denselben und zeigen, wie ungerecht es wäre, auf solche Ausdrücke hin die Kirchenväter als Gegner des Privateigenthums

---

[1] Die Frau S. 169.

[2] Im Journal officiel vom 30. März 1878; vgl. die Zeitschrift Études religieuses (1878) II, 181 ss.

[3] Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland (1874) S. 5, und: Grundlagen der Nationalökonomie (18. Aufl.) § 83 S. 201: „Das Corpus iuris canonici ... steht dem Ideale der Gütergemeinschaft ziemlich ebenso nahe als der heutige Socialismus."

[4] In seiner Göttinger Jubiläumsrede, 1887; s. v. Hertling, Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Münster 1887. S. 9.

[5] De offic. I, 28: Natura omnia omnibus in commune profudit. Sic enim Deus generari iussit omnia, ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum.

[6] So heißt es in einem Ausspruche Clemens' I., der in das Decret Gratians aufgenommen wurde (Cap. Dilectissimis p. II. c. 12 q. 1): Communis usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit; sed per iniquitatem alius dixit, hoc esse suum, alius istud, et sic inter mortales facta est divisio.

[7] So der hl. Ambrosius an der eben angeführten Stelle. Rhetorisch führt er denselben Gedanken wiederholt aus, z. B. in der Schrift De Nabuthe Iezraelita c. 1 n. 2: In commune omnibus divitibus atque pauperibus terra fundata est, cur vobis ius proprium soli, divites, arrogatis? Nescit natura divites, quae omnes pauperes generat. Viele ähnliche Stellen finden sich bei Ratzinger, Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen S. 68 ff.

[8] Summa th. 2. 2 q. 66 a. 2; Molina, De iust. et iure, tr. 2 disp. 20.

hinzustellen. Um die wahre Ansicht der Väter zu ermitteln, muß man nicht von zweideutigen, sondern von ganz klaren und bestimmten Stellen ausgehen. Nun sprechen sie sich aber an sehr vielen Orten ganz klar und unzweideutig für die Rechtmäßigkeit des Privateigenthums aus. Der hl. Ambrosius, bei dem sich wohl die schärfsten Auslassungen gegen die damaligen Reichen finden, anerkennt doch ausdrücklich, daß die Reichthümer von Gott kommen, ein Geschenk der göttlichen Güte und eben deshalb mit sittlichen Pflichten verbunden sind[1]; er ermahnt die Reichen, nicht ungerecht nach fremdem Gut zu begehren, sich keiner ungerechten Mittel im Erwerb zu bedienen[2]; vom Ueberfluß sollen sie den Armen mittheilen[3]; namentlich betont er die volle Freiheit im Almosengeben: der Arme hat kein Recht, das Almosen dem Reichen abzuzwingen[4]. Endlich behauptet er ausdrücklich, das „Wehe den Reichen" gelte nicht denen, welche Reichthümer besitzen, sondern denen, welche sie mißbrauchen[5]. Aehnliches wie vom hl. Ambrosius gilt vom hl. Basilius, Chrysostomus und den übrigen Vätern[6].

Mit derselben Entschiedenheit, mit der die Väter den Reichen die Pflicht des Almosengebens vorhalten, ermahnen sie die Armen an die Pflicht der Demuth und Geduld. Der Neid und die Begehrlichkeit der Armen galt ihnen für ebenso verwerflich als die Habsucht und Verschwendung der Reichen. „Das Beispiel des Lazarus", sagt Chrysostomus, „ist eine schwere Anklage gegen diejenigen, welche die Armuth nur widerwillig ertragen. Dieser Arme, welcher an der Pforte des Reichen lag, klagte nicht und murrte nicht. Er sagte nicht wie so viele andere: Was soll das mit diesem Reichen? Dieser Schlemmer verpraßt sein Leben in Luxus, und ich, ich liege verachtet da und sterbe Hungers! Nicht also sprach Lazarus; dafür wurde er aber auch bei seinem Tode von den Engeln in Abrahams Schoß getragen. Sagen wir darum nicht: Wenn Gott meine Seele liebte, würde er mich nicht in solcher Armuth schmachten lassen. Erinnern wir uns vielmehr, daß Gott diejenigen züchtigt, welche er liebt."[7]

[1] Ambrosius (De Nabuthe Iezrael. c. 15 n. 67) redet die Reichen mit den Worten an: Ab ipso accepistis quod offeratis; ipsius est quod ei solvitis. Dona, inquit, mea et data mea hoc est, quae offertis mihi dona, data sunt mea; ego dedi vobis atque donavi.

[2] L. c. c. 9 n. 41: Utinam non appropries rapinam, utinam quod concupieris, non extorqueas; utinam alienum non petas. Ibid. n. 49: Noli esse Achab, ut possessionem finitimam concupiscas.

[3] De Tobia c. 2 n. 8: Da pecuniam si habes; prosit alii quae tibi otiosa est.

[4] De offic. I, 30: In tua potestate est largiri quod velis. Sehr gut hebt Ratzinger a. a. O. S. 72 diesen Gedanken hervor.

[5] In Luc. l. 5 n. 69. „Wer im Reichthum sich bewährt, der ist wahrhaft vollkommen und des Ruhmes würdig", sagt derselbe hl. Ambrosius (De Nabuthe Iezrael. c. 13 n. 55). Zur Behauptung: *usurpatio* ius privatum fecit, beachte man, daß usurpatio im Lateinischen sowohl im guten als im schlimmen Sinn gebraucht wird, während Usurpation im Deutschen immer einen schlechten Sinn hat.

[6] Sieh die Belegstellen in den Études religieuses l. c. p. 194 und bei Ratzinger a. a. O. S. 72. Hören wir beispielshalber den hl. Basilius (In illud Luc. Destruam etc. n. 6): „Warum hat dir Gott deine Besitzthümer gegeben? Ist denn Gott, der die Güter des Lebens ungleich vertheilt, ungerecht? Warum bist du reich, während der andere bettelt? Ist es nicht, damit du den Lohn für deine treue Verwaltung, er aber den herrlichsten Entgelt für seine Geduld erhalte?"

[7] De Lazaro conc. 1 c. 9.

3. Im Lichte dieser klaren und unzweideutigen Lehren ist es leicht, die rhetorischen Redewendungen zu erklären, deren sie sich in ihrem Eifer bedienten, um die herzlosen, verweichlichten Reichen zu werkthätiger Liebe gegen die Nothleidenden anzufeuern.

a) Mit der Behauptung, von Natur aus sei alles gemeinsam, weisen sie nur die Ansicht zurück, als besäße der Reiche von Natur aus ein besseres Recht auf diese Erde als der Arme. Wenn wir auch erkennen, daß das Eigenthum im allgemeinen nothwendig und mithin eine Vernunftforderung ist, so hat doch die Natur nicht unmittelbar selbst das Eigenthum an die Einzelnen vertheilt. Niemand ist von Natur zum Reichthum oder zur Armuth bestimmt. Die Scheidung in Reiche und Arme vollzieht sich erst auf Grund positiver Thatsachen und wechselt wieder von Geschlecht zu Geschlecht, von Volk zu Volk. Es darf sich deshalb niemand ob seines Reichthums stolz über andere erheben und glauben, die Reichthümer seien nur für ihn vorhanden. Bei dem unerträglichen Hochmuth und der herzlosen Habgier so vieler römischen Großen war die eindringliche Mahnung an diese Wahrheit keineswegs überflüssig.

b) Der Sinn der Behauptung, das Privateigenthum sei nur die Folge der Sünde, der Ungerechtigkeit, kann kein anderer sein als: im Paradiese wäre wohl kein Privateigenthum aufgekommen, wenigstens nicht in dem gegenwärtigen Umfang. Die Erde hätte alles von selbst in reicher Fülle dargeboten, die Arbeit wäre mühelos und angenehm gewesen, und das Band der innigsten Liebe hätte alle umschlossen, so daß es einer Scheidung des Besitzes, wenigstens in Bezug auf Productivgüter, nicht bedurft hätte. Infolge des Sündenfalles aber, welcher das Menschengeschlecht der übernatürlichen Gnadengaben beraubte und die menschliche Natur ihren Neigungen anheimgab, ist es anders geworden. Die Leidenschaften lehnen sich gegen die Vernunft auf, und nur im Schweiße seines Angesichtes kann der Mensch sein tägliches Brod der Erde abringen. Nun ist Privateigenthum — von besonderen, ausnahmsweisen Verhältnissen abgesehen — nothwendig. Mit Rücksicht auf den gegenwärtigen gefallenen Zustand der Menschheit kann man deshalb sagen, das Privateigenthum sei die Folge der Sünde, oder besser, die Sünde habe den Menschen in die Lage gebracht, in welcher sich das Eigenthum als eine nothwendige Vernunftforderung herausstellt.

c) Mit den Redewendungen: die Natur habe alles gemeinsam gemacht, sie habe alles für alle bestimmt, wollen die Väter nur der schon oben (276 f.) dargelegten Lehre Ausdruck verleihen, wonach der Gebrauch der irdischen Güter in gewisser Beziehung allen gemeinsam sein soll. Gott will den Unterschied zwischen reich und arm, aber er will auch, daß zwischen beiden Gerechtigkeit und Liebe walte. Der Reiche soll nicht nur seine Uebermacht nicht mißbrauchen, um den Armen ungerecht zu unterdrücken und auszubeuten, sondern er soll auch, eingedenk des Gebotes der Liebe, seinen Ueberfluß den Armen und Nothleidenden zukommen lassen. Der Eigenthümer ist nicht unumschränkter Herr seiner Güter, sondern in gewisser Beziehung der von Gott bestellte Verwalter der Armen: freilich nicht in dem Sinne, als ob diese den Mitgebrauch der Güter als ihr strenges Recht fordern dürften, wohl aber insofern, als er die strenge Pflicht der Liebe hat, mit seinem Ueberfluß den Armen und Leidenden zu Hilfe zu kommen.

Wie stand es nun mit dieser Liebe und Gerechtigkeit im sinkenden römischen Reich? Die Mächtigen und Reichen fröhnten der zügellosesten Ausschweifung und Genußsucht, während ein großer Theil der Bevölkerung in unsäglichem Elend schmachtete und weder Brod noch Obdach hatte. Und doch war die unersättliche Habgier der Reichen mit ihrem Besitz noch nicht zufrieden. Mit herzloser Grausamkeit, mit allen Mitteln der Erpressung suchten sie dem Armen das letzte Stück seiner Habe zu entreißen [1]. Ist es da zu verwundern, daß das liebeglühende Herz eines Ambrosius, Basilius, Chrysostomus sich bei diesem Anblick von Eifer entflammte und ihren Lippen Worte voll Schmerz und Entrüstung entlockte? Wer wird nun kommen und jede rhetorische Wendung, mit der sie auf der Kanzel ihrem Schmerze Ausdruck verliehen, auf die Goldwage legen? Ist man solchen Männern nicht eher Bewunderung und Dank schuldig, daß sie es wagten, mit solchem Freimuth als Sachwalter der Armen den stolzen Reichen gegenüberzutreten und ihnen die Strafgerichte Gottes für ihre herzlose, unmenschliche Grausamkeit und Habsucht anzudrohen?

II. Aehnlich wie die Kirchenväter sind auch die Theologen, mit ihrem Fürsten, dem hl. Thomas, an der Spitze, dem Schicksal verfallen, in die Reihen der Begünstiger des Socialismus aufgenommen zu werden.

1. Der englische Lehrer behauptet an mehreren Stellen, das Eigenthum sei nicht iuris naturalis, sondern iuris gentium. Das ius gentium aber rechnet er zum positiven, menschlichen Recht. Folglich kann nach ihm, so schließt man, das Privateigenthum, wie alles menschliche Recht, wieder aufgehoben werden, und so hätte denn der Socialismus reine Bahn für die Verwirklichung seiner Pläne.

Das Mißverständniß, auf dem diese Erklärung des ius gentium beruht, haben wir schon früher (I, 439) aufgedeckt. Unter ius gentium versteht der hl. Thomas jenen Theil der positiven, menschlichen Gesetze und Einrichtungen, welche nothwendige Schlußfolgerungen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturrechts enthalten und deswegen nicht bloß kraft der menschlichen Einsetzung, sondern auch kraft des Naturgesetzes durch allgemeine Uebung oder stillschweigende Uebereinkunft (condictum humanum) zur Anerkennung gelangen und zu Recht bestehen. Von einer allgemeinen Abschaffung der Institutionen, die auf dem ius gentium beruhen, kann deshalb keine Rede sein, und ein menschliches Gesetz, welches die Privateigenthumsinstitution abschaffen wollte, wäre, da dieselbe in der gegenwärtigen Ordnung nothwendig ist, nicht nur unerlaubt, sondern auch ungiltig, weil offenbar unvernünftig und schädlich.

Daß der hl. Thomas die Privateigenthumsinstitution zum ius gentium im erklärten Sinn und mithin zum Naturrecht in unserm heutigen Sprachgebrauch, d. h. zu den Gesetzen und Einrichtungen, die auch unabhängig vom Willen eines menschlichen Gesetzgebers in Kraft bestehen, rechnet, lehrt er ganz unzweideutig, indem er selbst ausdrücklich das Privateigenthum (proprietas possessionum) als Theil des Naturrechtes (iustum naturale) aufführt. Das Naturrecht zerfällt nach ihm in zwei Theile: der eine ist uns Menschen inhaltlich mit den Thieren gemeinsam, der andere dagegen eigenthümlich, da man

[1] Man vgl. hierzu die ergreifenden Schilderungen des hl. Ambrosius, z. B. in seiner Schrift De Nabuthe Iezraelita.

nur durch Schlußfolgerung und Vergleichung zu ihm gelangt. Zu dieſem zweiten Theil des Naturrechts (iustum naturale) gehört das Privateigenthum, und zwar, was beſondere Beachtung verdient, das Privateigenthum an Grund und Boden. Denn gerade am Grundeigenthum erläutert der hl. Lehrer ſeinen Gedanken. Von dieſem zweiten Theil des Naturrechts gelten nach ihm die Worte des Juriſten Gajus: „Was die natürliche Vernunft unter allen Menſchen feſtſetzt, das wird überall gleichmäßig beobachtet und heißt ius gentium.“ [1]

Iſt ſchon hierdurch feſtgeſtellt, daß nach dem hl. Thomas das Privateigenthum ſich in Anbetracht der menſchlichen Bedürfniſſe als eine nothwendige Schlußfolgerung aus dem Naturgeſetz ergibt, ſo wird dies noch unzweifelhafter durch die ausdrückliche Berufung auf die Stelle der Politik des Ariſtoteles [2], wo dieſer eingehend die Nothwendigkeit des Privateigenthums darthut.

Damit nicht zufrieden, lehrt Thomas ausdrücklich, das Privateigenthum ſei nicht bloß erlaubt, ſondern nothwendig. Die Gründe hierfür entlehnt er der ſchon genannten Stelle des „Philoſophen“. Es ſind folgende: erſtens: das Privateigenthum allein gibt einen genügenden Antrieb zur Arbeit; zweitens: es allein vermag die geſellſchaftliche Ordnung dauernd zu begründen; drittens: das Privateigenthum vermag beſſer den Frieden unter den Menſchen zu bewahren. Man braucht dieſe Stelle nur mit den betreffenden Ausführungen desſelben hl. Thomas in ſeinem Commentar zur Ariſtoteliſchen Politik zu vergleichen, um ſich zu überzeugen, daß nach ſeiner Anſicht in der gegenwärtigen Ordnung das Privateigenthum nicht bloß nützlicher iſt als ausſchließliches Gemeineigenthum, ſondern wahrhaft nothwendig (necessarium).

Daß alſo die Eigenthumsinſtitution als ſolche, und von ihren beſonderen Geſtaltungen abgeſehen, zum ius gentium gehöre und mithin ein Theil des Naturrechts in unſerm Sinne ſei, läßt ſich vernünftigerweiſe nicht bezweifeln. Man kann hiergegen nicht einwenden, daß der hl. Thomas das Eigenthum zum menſchlichen, poſitiven Recht zähle und dem göttlichen Recht oder Naturrecht gegenüberſtelle. Denn unter menſchlichem Recht verſteht er auch das ius gentium, d. h. jenen Theil der menſchlichen Geſetze und Einrichtungen, welche nothwendige Schlußfolgerungen aus den allgemeinen Principien des Naturrechts enthalten und eben deshalb durch allgemeine Uebung und Uebereinkunft (als nothwendige Folge) zur allgemeinen Geltung gelangen.

Uebrigens gilt dies nur von der Eigenthumsinſtitution als ſolcher. Denn das concrete Eigenthumsrecht beſtimmter Perſonen an beſtimmten Sachen iſt einfachhin menſchliches Recht (275). Die Thatſachen, auf denen es beruht, hangen in jedem einzelnen Fall vom freien Willen der Individuen, von

[1] Summa th. 2. 2 q. 57 a. 3: Ius sive iustum naturale est, quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contigere *dupliciter*: uno modo secundum absolutam sui considerationem. . . Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet, unde magis sit huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc, quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum in 2. Polit. c. 3.

[2] Polit. II. c. 5, ed. Bekk.

ihrer stillschweigenden Uebereinkunft oder auch von der öffentlichen Gewalt ab, insofern dieselbe die Erwerbsarten im einzelnen nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit und des öffentlichen Wohls näher bestimmen und regeln darf.

2. Die bedeutendsten Theologen stimmen der Mehrzahl nach mit dem hl. Thomas in Betreff der Nothwendigkeit des Eigenthums im allgemeinen ganz überein. Nach Dom. Soto O. Pr. gehört das Eigenthumsrecht zum ius gentium, weil das Naturrecht keiner Schlußfolgerung bedürfe, das ius gentium aber Schlußfolgerungen enthalte, die aus dem Naturrecht abgeleitet seien[1]. Ganz ähnlich theilt sein Ordensgenosse Dom. Bañez das menschliche, positive Recht in zwei Theile: das ius gentium et ius civile. Letzteres ist jenes Recht, welches sich ein jedes Volk selbst durch wahrscheinliche, aber nicht nothwendige Folgerungen aus dem Naturrecht schafft; das ius gentium dagegen besteht aus nothwendigen und unläugbaren, wenn auch nicht einfachhin einleuchtenden Folgerungen aus den Principien des Naturrechts. Nun aber gehört zum ius gentium die Theilung der Güter im allgemeinen (divisio rerum in communi), zum ius civile dagegen die divisio rerum in particulari, d. h. die Eigenthumsinstitution im allgemeinen ist eine nothwendige Folgerung aus dem Naturrecht, das concrete Eigenthumsrecht an bestimmten Sachen dagegen ist einfachhin menschliches Recht[2].

Der Cardinal Toledo stellt die Behauptung auf: nach Adams Sündenfall war die Theilung und Aneignung der Besitzgüter angemessen und nothwendig, und beruft sich für diese Behauptung, deren Richtigkeit er durch eine Reihe von Gründen nachweist, auf die allgemeine Ansicht der Theologen[3]. Nicht minder ausdrücklich lehrt L. Molina die Nothwendigkeit der Theilung der irdischen Güter und gibt sogar zu, es sei im allgemeinen Pflicht, die Theilung der Güter vorzunehmen[4]. Fr. Suarez scheint zwar in seinem Werke über die Gesetze[5] das Privateigenthum bloß als angemessen, nicht als einfachhin nothwendig anzuerkennen; dagegen lehrt er in seinem später geschriebenen Buche vom Sechstagewerk ausdrücklich die Nothwendigkeit des Privateigenthums[6].

Am eingehendsten und klarsten spricht sich Cardinal de Lugo in seinem classischen Werke De iustitia et iure für die Nothwendigkeit und den naturrechtlichen Bestand des Eigenthums im allgemeinen oder der Eigenthumsinstitution aus. Wir haben seine eigenen Worte schon oben (274 Anm.) mitgetheilt. Auf die Einwendung, nach den Theologen sei die Theilung der Güter bloß iuris gentium, antwortet er im unmittelbaren Anschluß an die oben

[1] De iustit. et iure l. 4 q. 3, tertia conclusio. Mehrmals nennt er die divisio dominiorum necessaria. Ja er meint, citra miraculum könne Gütergemeinschaft nicht lange Zeit bestehen.

[2] Decisiones de iure et iust. Praeambul. De Dominio ad quaest. 62 q. 3 concl. 4.

[3] Enarr. in Summam S. Thom. tom. II. q. 66 a. 2.

[4] De iust. et iure tom. I. tr. 2 disp. 20. [5] De leg. II. c. 14 n. 13 et 17.

[6] De opere 6 dierum l. 5 c. 7 n. 17: Divisio rerum nunc *necessaria* est tum propter rixas vitandas inter homines pacemque servandam tum propter sustentationem hominum, quia si bona essent communia, homines negligerent custodire et operari illa.

angeführten Worte: das gelte von der Theilung im allgemeinen (von der Eigenthumsinstitution), und dann gehöre das ius gentium zum Naturrecht, insofern dieses den Menschen im Unterschied von den Thieren eigenthümlich sei[1].

3. Einige Theologen jedoch, unter ihnen auch solche, deren Namen sonst einen guten Klang hat, z. B. L. Lessius[2] und P. Laymann[3], drücken sich in der Eigenthumsfrage mindestens sehr unklar aus und scheinen keine eigentliche Nothwendigkeit, sondern bloß eine größere Angemessenheit des Privateigenthums anzuerkennen. Sie haben also mit unseren Socialisten, welche das Privateigenthum als verwerflich bezeichnen und seine Beseitigung verlangen, nichts zu schaffen. Ja nach ihnen wäre eine solche allgemeine Beseitigung verderblich und deshalb zum wenigsten unerlaubt. Trotzdem glauben wir, daß ihre Ansicht nicht haltbar ist. Wenn die Gründe, welche Lessius und mit ihm die meisten Theologen für das Privateigenthum vorbringen, etwas beweisen, so beweisen sie die Nothwendigkeit des Privateigenthums[4].

Daß diese Gelehrten in der Eigenthumsfrage sich nicht richtiger ausgesprochen, hat unseres Erachtens in der unrichtigen Auffassung der Lehre des hl. Thomas vom ius gentium seinen Grund. Weil sie nämlich das ius gentium als einfachhin menschliches Recht ansahen und die Stellen vor Augen hatten, an denen der hl. Thomas das Privateigenthum dem ius gentium zuschreibt, so mußten sie nothwendig zur Schlußfolgerung gelangen, das Privateigenthum sei einfachhin menschliches Recht und mithin keine nothwendige Forderung der natürlichen Vernunft. Uebrigens haben die neueren eingehenderen Untersuchungen größere Klarheit in unsere Frage gebracht, so daß heute kein nennenswerther Theologe das Privateigenthum im allgemeinen nicht als eine naturrechtliche Einrichtung ansieht. Ganz im Einklang hiermit lehrt Papst Leo XIII., das Eigenthumsrecht rühre von der Natur selbst her und werde durch das Naturgesetz als unverletzlich geschützt[5].

---

[1] De iustit. et iure disp. 6 sect. 1 n. 5: Quando ergo dicitur iure gentium introductas esse rerum divisiones, sermo est de divisione in genere loquendo, praescindendo ab hoc et illo modo dividendi et acquirendi dominium: et *tunc ius gentium* condistinguitur quidem a iure naturali in prima acceptione, prout commune est bellnae, *non tamen a iure naturali in secunda acceptione*; imo ipse Iustinianus expresse dicit, ius gentium esse quod naturalis ratio dictat faciendum esse, *ubi aperte ius gentium accipit pro eo quod theologi vocant ius naturae*, nimirum quod praescindit ab omni decreto positivo superaddito ipsi naturae lumini.

[2] De iustit. et iure c. 5 dub. 3.

[3] Theolog. mor. l. 3 tr. 1 c. 5 n. 5.

[4] Man sehe sich nur die Gründe an, mit denen Lessius (l. c. dub. 2 n. 3) die Nützlichkeit des Privateigenthums beweist. Primo, si possessiones mansissent communes, relictae fuissent incultae. . . Secundo, si mansissent communes, *mundus arderet perpetuis contentionibus et bellis* . . . et potentiores plerumque omnia raperent etc. Wenn diese Gründe wahr sind, ist das Eigenthum nicht bloß nützlich, sondern nothwendig.

[5] Encycl. Quod apostolici d. d. 28. Dec. 1878: Ius proprietatis ac dominii ab ipsa natura profectum; lege naturali sancitum. Ganz eingehend hat Leo XIII. in der Encyklika De conditione opificum vom 15. Mai 1891 die Nothwendigkeit des Privateigenthums dargethan und die socialistischen Bestrebungen, dasselbe abzuschaffen, als verderblich gebrandmarkt. Das Eigenthumsrecht leitet er vom Naturrecht her: Possidere res privatim ut suas *ius est homini a natura tributum.*

Vierter Artikel.

Das Urheberrecht oder das geistige Eigenthum.

1. Erst jetzt, nachdem wir Wesen und Grundlagen des Eigenthumsrechts allseitig erörtert, können wir eine Streitfrage erledigen, der man in neuester Zeit große Wichtigkeit für die ganze Eigenthumsfrage beigelegt hat. A. Wagner, der dieselbe eingehend behandelt [1], ist der Ansicht, sie sei von principieller Wichtigkeit für den Eigenthumsbegriff und beweise, daß der bisherige Eigenthumsbegriff, wonach es nur Rechte an Sachen geben könne, zu eng sei. Außerdem soll das Urheberrecht oder das geistige Eigenthum ein auffallendes Beispiel einer neuen Rechtsbildung durch die positive Gesetzgebung auf Grund der veränderten Technik und Rechtsauffassung sein. Er meint geradezu, das geistige Eigenthum sei ein starker Beweis zu Gunsten der Legaltheorie, welche das Eigenthumsrecht als eine Schöpfung der Staatsgewalt ansieht.

Es scheint uns jedoch eine unrichtige Methode zu sein, daß man seinen Ausgangspunkt von zweifelhaften und unsicheren Grundlagen nehme. Wir haben deshalb absichtlich zuerst die Eigenthumsfrage allseitig klargestellt, um mit größerer Sicherheit die vorliegende Streitfrage entscheiden zu können.

Unter Urheberrecht versteht man das Recht, Geistesproducte (geistiges Eigenthum) ausschließlich und beliebig mechanisch zu vervielfältigen und zu veröffentlichen. Im engern Sinn umfaßt das Urheberrecht nur das Recht an literarischen Erzeugnissen und Kunstwerken, im weitern Sinn auch das Recht an Erfindungen, Mustern und Modellen.

2. Das Urheberrecht ist fast ganz [2] eine Erscheinung der modernen Welt, dessen weder im römischen noch in den altdeutschen Rechten Erwähnung geschieht. Erst infolge der Erfindung der Buchdruckerkunst und der Fortschritte der Plastik konnte die Veröffentlichung von Büchern, Zeitungen, Kunstwerken, Photographien zu einem eigenen Erwerbszweige sich ausbilden und so ein eigentliches Vermögensrecht an geistigem Eigenthum entstehen. Wird infolge davon ein neuer, weiterer Eigenthumsbegriff nöthig? Wagner behauptet dies, allein er scheint nicht genügend zu unterscheiden zwischen dem Eigenthumsrecht und dem Gegenstand desselben.

Ohne Zweifel können sich infolge der Fortschritte auf dem volkswirthschaftlichen Gebiete neue Gegenstände des Eigenthumsrechts oder neue Eigenthumsarten bilden; allein daraus folgt noch nicht die Nothwendigkeit eines neuen Eigenthumsbegriffes. Wenn man neue Pflanzen- und Thierarten entdeckt, wird damit etwa ein neuer Begriff von Thier und Pflanze nothwendig? Das wird niemand zugeben. Nun, gerade so verhält es sich mit dem Eigenthum. Es sind im Laufe der Zeit schon viele vermögenswerthe Gegenstände in Kunst und Literatur, Handel und Gewerbe entdeckt oder neu hergestellt worden. Man denke nur an die Feuerwaffen, Dampfmaschinen, Dampfschiffe, Telegraphen, Eisenbahnen, Telephone u. s. w. Daraus folgt nicht, daß nun ein neuer Eigenthumsbegriff in zweiter, verbesserter Auflage nöthig geworden sei.

---

[1] Grundlegung § 281 ff.

[2] Wir sagen „fast ganz", weil von jeher jeder das Recht hatte, daß man ihm sein Manuscript nicht entwende.

Wahrscheinlich will auch Wagner nicht von einem neuen Eigenthumsbegriff, sondern von einer bessern Begriffsbestimmung reden. Gleichwie alle Menschen einen sehr klaren Begriff von Zeit und Bewegung haben, und es dennoch nicht so leicht ist, denselben zu bestimmen und in Worten genau wiederzugeben: so ließe sich vielleicht behaupten, nicht der Eigenthumsbegriff selbst, wohl aber die bisherige Bestimmung desselben sei einer Verbesserung bedürftig. Allein auch in diesem Sinne scheint die Behauptung Wagners der genügenden Begründung zu entbehren. Allerdings nennen viele ältere und neuere Rechtslehrer nach dem Vorgange von Bartolus († 1357) das Eigenthumsrecht das Recht der Verfügung über körperliche Sachen. Daraus folgert Wagner die Nothwendigkeit der Erweiterung des Eigenthumsbegriffs. Aber diese Schlußfolgerung ist nicht berechtigt. Denn man könnte aus dem Vordersatz ebenso gut folgern: also ist das sogenannte „geistige Eigenthum" kein eigentliches Eigenthum, man muß diese Benennung des Urheberrechts aufgeben und dasselbe zu einer andern Art von dinglichen oder Forderungsrechten ziehen.

Thatsächlich sehen die meisten neueren Rechtslehrer das Urheberrecht nicht als ein eigentliches Eigenthum an, gehen aber in der nähern Bezeichnung der Art von Rechten, der es beizuzählen sei, weit auseinander. Einige betrachten es als unvollkommenes dingliches Recht oder als ein dingliches Untersagungsrecht, andere als ein Persönlichkeitsrecht, wieder andere als ein Persönlichkeitsrecht verbunden mit einem Vermögensrecht[1].

3. Bei dieser ganzen Streitfrage scheint es sich mehr um das Wort als um die Sache zu handeln. Alle geben zu, daß, wenigstens auf Grund der positiven Gesetze, der Urheber das ausschließliche Recht der mechanischen Vervielfältigung seines Geistesproductes hat, so daß derjenige, der gegen seinen Willen eine solche Vervielfältigung bewerkstelligt, die ausgleichende Gerechtigkeit in einer vermögenswerthen Sache verletzt und zur Wiedererstattung verpflichtet ist. Ob man nun dieses Recht als Eigenthum auffasse oder als dingliches Recht (Nutzungsrecht, dingliches Untersagungsrecht u. s. w.), scheint sehr belanglos zu sein.

Doch glauben wir, daß man ganz richtig das Urheberrecht als eine Art Eigenthum auffassen kann. Der Ausdruck „geistiges Eigenthum" beweist, daß sich diese Auffassung in weite Kreise hineingelebt, und sie hat auch ihren innern Grund. Eigenthümer einer Sache wird jemand genannt, wenn keinem andern ein höheres Recht an derselben zusteht, oder wenn die Rechte anderer an derselben nur untergeordnete oder abgeleitete sind. Nun aber steht dem Urheber das höchste Recht an seinem Geistesproducte zu, und die Rechte, welche andere an demselben besitzen, sind abgeleitete und untergeordnete, weil er ihnen dieselben abtrat, und zwar mit einer sehr wichtigen Beschränkung, indem er sich (bezw. seinem Verleger) das Recht der mechanischen Vervielfältigung ausschließlich vorbehielt.

Aber das Eigenthum bezieht sich auf körperliche Sachen, mithin kann es kein geistiges Eigenthum geben! Ganz recht; aber auch beim sogenannten geistigen Eigenthum handelt es sich um eine körperliche Sache. Der eigentliche

[1] Die näheren Angaben bei Holtzendorff, Rechtslexikon (3. Aufl.), Artikel Urheberrecht.

Gegenstand des Urheberrechts ist nicht der geistige *Inhalt*, sondern die concrete, irgendwie sinnlich wahrnehmbar gemachte *Form*, in welche dieser Inhalt gebracht wurde und in der er einer mechanischen Vervielfältigung fähig ist. Man kann also die hergebrachte Begriffsbestimmung des Eigenthumsrechts auch auf das Urheberrecht anwenden. Uebrigens bemerken wir, daß die gewöhnliche Definition nur vom Eigenthumsrecht im strengen Sinn im Unterschied zu den sonstigen dinglichen Rechten gilt, und zwar nur vom *menschlichen* Eigenthumsrecht. Denn daß Gott ein vollkommenes Eigenthumsrecht auch an rein geistigen Wesen und insbesondere auch an der menschlichen Seele besitzt, folgt unmittelbar aus seiner Eigenschaft als Schöpfer, Erhalter und Endziel aller Dinge.

Die weitere Einwendung, das geistige Eigenthum sei deshalb kein eigentliches Eigenthum, weil dasselbe keine unbegrenzten Befugnisse des Eigenthümers, namentlich keine unbegrenzte Dauer und keine Rechte ohne Pflichten enthalte, beruht nur auf der irrigen Voraussetzung, daß nach der Ansicht der römischen Rechtslehrer das Eigenthumsrecht ein völlig unbeschränktes, in seinem Gebrauch an keine Pflichten gebundenes sei[1].

4. Wichtiger ist die Frage, ob das geistige Eigenthum eine *bloße Schöpfung des positiven Rechts*, d. h. der staatlichen Gesetze sei oder auf *naturrechtlicher Grundlage* ruhe, oder genauer gesprochen, ob der Urheber bloß auf Grund der positiven Gesetze anderen den Nachdruck verbieten dürfe oder schon kraft des Naturrechtes.

Mit den meisten deutschen Juristen sieht *Wagner*[2] das geistige Eigenthum als eine bloße Schöpfung des positiven Rechts an. Die „geschichtlich unzweifelhafte Thatsache, daß eine wichtige Eigenthumskategorie, wie das geistige Eigenthum, ganz allein auf dem *Gesetze* beruhe ... widerlegt die Bedenken, welche gegen die Begründung des Eigenthums überhaupt auf Recht und Gesetz geltend gemacht worden sind". Daß die Rechtslehrer in Deutschland durchschnittlich derselben Ansicht huldigen, ist nur eine nothwendige Folgerung aus ihrem Rechtspositivismus. Wer überhaupt kein Naturrecht anerkennt, kann auch das Eigenthum und besonders das geistige Eigenthum nicht als naturrechtlich begründet ansehen.

Unseres Erachtens ruht das geistige Eigenthum auf *naturrechtlicher Grundlage*.

a) Unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung, auf Grund des Naturgesetzes selbst, hat jeder ein unbestreitbares Recht, ausschließlich und allein die Früchte seiner Arbeit zu genießen und darüber nach seinem Belieben zu verfügen. Wer würde sich ernster und dauernder Arbeit unterziehen, wenn andere ihm die Früchte seines Schaffens gegen seinen Willen entreißen könnten? Es ist also eine Forderung des Naturrechts, daß man sich nicht aus den Früchten fremder Arbeit auf Kosten des Arbeitenden bereichere. Nun ist aber das literarische Erzeugniß — und Aehnliches gilt von sonstigen Geistesproducten — die Frucht des Nachdenkens und der Anstrengung des Urhebers, und diese Frucht hat heute nicht bloß geistigen, sondern auch Vermögenswerth. Er hat also das natürliche Recht, zu verlangen, daß niemand sich die Früchte seiner Arbeit gegen seinen Willen aneigne. Wer dies dennoch thut, bereichert sich ungerecht auf fremde Kosten.

---

[1] Man sehe oben S. 275 Anm. [2] Grundlegung § 282 a.

Stände es jedem frei, das Werk durch Nachdruck zu vervielfältigen, so würde der Verfasser in seinem Honorar beeinträchtigt und somit verhindert, die ganze Frucht seiner Arbeit selbst zu ernten. Denn es liegt auf der Hand, daß das Honorar bedeutend geschmälert würde, wenn der Verleger ein Werk nicht mit dem ausschließlichen Recht der Vervielfältigung erwerben könnte. Wer also unbefugt ein Werk nachdruckt, hindert den Verfasser ungerecht, den vollen wirthschaftlichen Nutzen aus seinem Werke zu ziehen, und bereichert sich auf dessen Kosten.

Ein Haupteinwand gegen diese naturrechtliche Begründung des Urheberrechts ist: dasselbe sei aus sich ganz unbestimmt sowohl in Bezug auf die Dauer als den Umfang. Allein daraus folgt nur, daß es Pflicht des Gesetzgebers ist, dieses Recht nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit und den concreten Verhältnissen genauer zu bestimmen und zu sanctioniren; es folgt jedoch nicht, daß dieses Urheberrecht kein natürliches Recht sei, wenigstens soweit es unabhängig von der positiven Gesetzgebung klar vorliegt. So viel ist unzweifelhaft, daß mindestens der Verfasser selbst oder der Verleger, dem er sein Recht abgetreten hat, unabhängig von den Staatsgesetzen das von ihnen veröffentlichte Werk in den ersten Jahren als die Frucht ihrer Arbeit ausschließlich für sich in Anspruch nehmen können.

b) Gewiß zweifelt niemand daran, daß es ein Diebstahl wäre, einem andern ein druckfertiges Manuscript heimlich zu entwenden und einem Verleger zu verkaufen, auch wenn der Name des Verfassers genannt und mithin kein eigentliches Plagiat begangen würde. Ein druckfertiges Manuscript hat für den Verfasser Vermögenswerth, weil er es entweder selbst oder durch einen Verleger vervielfältigen und verkaufen kann. In dieser Benutzung seiner Arbeit würde er aber sehr benachtheiligt, wenn auch andere gegen seinen ausgesprochenen Willen das Werk nachdrucken und verkaufen könnten. Die Staatsgesetze zum Schutze des Urheberrechts sind also nicht erst die Schöpfer dieses Rechts, sie setzen es vielmehr voraus, bestimmen es nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit näher und leihen ihm ihren schützenden Arm.

c) Jeder Eigenthümer hat das Recht, an den Verkauf seiner Sache gewisse Bedingungen zu knüpfen. Das gilt auch vom Verfasser eines Werkes, der dasselbe hat drucken lassen oder vom Verleger, dem er seine Rechtsansprüche abgetreten hat. Der Verfasser bezw. der Verleger können also die Exemplare eines von ihnen veröffentlichten Werkes nur unter der Bedingung verkaufen, daß es nicht zum Zweck des Nachdruckes verwendet werde, und in dieser Voraussetzung erlangt der Käufer das Recht des Nachdruckes nicht. Nun aber ist es heute allbekannt, daß die Verleger die Exemplare nur mit diesem Vorbehalte verkaufen. Zum Ueberfluß ist dies auch auf allen Exemplaren ausdrücklich vermerkt. Der Käufer erwirbt also dieses Recht nicht. Er ist sonst voller Herr über das gekaufte Exemplar, er hat alle Rechte des Eigenthümers daran, mit einziger Ausnahme des Rechtes der mechanischen Vervielfältigung desselben. Maßt er sich dieses Recht an, so macht er sich einer Rechtsverletzung schuldig.

Wird denn — so wendet man ein — das durch den Druck veröffentlichte Werk nicht ein Gemeingut aller (publici iuris)? In Bezug auf den Inhalt wohl, aber nicht in Bezug auf die concrete Form, in welche dieser Inhalt

vom Verfasser gebracht wurde. Die Verfügung über den Inhalt in die Form behält sich der Verfasser ausschließlich vor, soweit er nicht den gegentheiligen Willen genügend zu erkennen gibt. Das gilt sogar nicht bloß in Bezug auf den Nachdruck, sondern auch in Bezug auf die anderweitige Verwerthung ganzer Theile seines Werkes in der vorliegenden Form. Wer ganze Stellen aus einem fremden Werke wörtlich und ohne Quellenangabe abschreibt, begeht wenigstens ein Plagiat, er stiehlt dem Mitmenschen etwas von der ihm allein gebührenden Achtung, weil er sich mit fremden Federn schmückt. Geschieht ein solcher geistiger Diebstahl in größerem Maßstabe, so kann derselbe auch vermögensrechtliche Nachtheile für den Bestohlenen zur Folge haben und die Pflicht des Schadenersatzes nach sich ziehen.

Aus unserer Darstellung ergibt sich, daß das Urheberrecht ganz unrichtig als ein von der Staatsgewalt verliehenes Monopol aufgefaßt wird. Allerdings, wäre das Urheberrecht nur eine Schöpfung des Staatsgesetzes, so müßte es folgerichtig als eine Art Monopol angesehen werden. Aber diese Anschauung halten wir für unrichtig. Das Autorrecht ist ein natürliches Eigenthumsrecht und der Urheber kann sein geistiges Eigenthum ganz oder zum Theil, mit oder ohne Einschränkung veräußern.

Das hier zunächst vom Urheberrecht im engern Sinne Gesagte gilt in ähnlicher Weise auch von dem Urheberrecht im weitern Sinne in Bezug auf Erfindungen, Muster und Modelle. Denn auch hier haben wir das ausschließliche Recht des Arbeiters auf die Frucht seiner Arbeit. Weil aber hierin noch mehr als beim eigentlichen Urheberrecht manches aus sich unbestimmt ist und leicht Streitigkeiten oder ungerechte Benachtheiligungen entstehen können, so ist es Pflicht des Gesetzgebers dasselbe im einzelnen nach den Anforderungen der Gerechtigkeit und Billigkeit näher zu bestimmen und zu sanctioniren. An die Beobachtung dieser Gesetze sind die Unterthanen im Gewissen gehalten.

Fünftes Kapitel.

Von den abgeleiteten Erwerbstiteln.

Erster Artikel.

Von den abgeleiteten Erwerbstiteln mit Ausschluß des Erbrechts.

§ 1.

Von den Titeln des Zuwachses, der Verbindung, der Specification und des Fruchterwerbs.

Der ursprünglichste Erwerbstitel des Eigenthums ist die Besitzergreifung, von der schon früher (260) gehandelt wurde. Alle übrigen Erwerbsarten werden abgeleitete oder untergeordnete genannt, weil sie schon ein Eigenthum voraussetzen und dasselbe entweder bloß vermehren und umgestalten oder aber von einem Eigenthümer auf den andern übertragen.

Bei der Darlegung dieser Erwerbstitel werden wir uns hauptsächlich an das römische Recht halten, weil wir der Ansicht sind, daß die Bestimmungen desselben, wenn sie auch nicht bis ins einzelnste schon als strenge Forderungen

des Naturrechtes gelten können, dennoch den Grundsätzen der natürlichen Gerechtigkeit in hohem Grade entsprechen.

1. Durch Zuwachs oder Verbindung (accessio) erwirbt jemand neues Eigenthum, wenn eine vorher selbständig existirende Sache mit der seinigen sich so vereinigt, daß die erstere ein integrirender, untergeordneter Bestandtheil der letztern wird. Wir sagen: untergeordneter. Denn bei der physischen und unzertrennlichen Verbindung zweier Dinge wird derjenige Eigenthümer des Ganzen, dem die Hauptsache gehört, nach dem Grundsatz: Die Nebensache folgt der Hauptsache (accessorium sequitur principale).

Der Eigenthumserwerb durch Verbindung kann in dreifacher Weise geschehen: a) durch Hinzutreten von Unbeweglichem zu Unbeweglichem, wie z. B. durch allmähliche Anschwemmung (alluvio), wenn durch allmählich angeschwemmtes Land ein Feld vergrößert wird oder ein Fluß sein Bett verändert; b) durch Verbindung von Beweglichem mit Unbeweglichem. Hat jemand auf fremden Boden gesät, Bäume gepflanzt oder ein Haus gebaut, so wird der Eigenthümer des Bodens auch Eigenthümer des Hauses und der Pflanzen, sobald die Verbindung eine unauflösliche ist, aber er hat denjenigen, der in gutem Glauben auf fremden Boden gesät oder gebaut, schadlos zu halten; c) durch Verbindung von Beweglichem mit Beweglichem. Wenn jemand auf fremdes Papier oder fremde Leinwand schreibt oder malt, so muß einem von beiden: dem Eigenthümer des Stoffes oder dem Arbeiter, das Eigenthum zufallen, zugleich mit der Last der Schadloshaltung des andern. Auch hier gilt der Grundsatz: Die Hauptsache zieht die Nebensache nach sich. Die Anschauungen darüber, was Haupt- und Nebensache sei, können natürlich oft weit auseinandergehen. Wohl niemanden wird heute die Bestimmung des römischen Rechts befriedigen: das Eigenthum des Papiers ziehe auch das Eigenthum des darauf Geschriebenen nach sich [1].

2. Vermischung und Vermengung (confusio et commixtio). Während die Römer beide Ausdrücke als gleichbedeutend behandelten, unterscheiden wir dieselben im Deutschen und reden nur bei Flüssigkeiten von Vermischung, bei trockenen Körpern dagegen von Vermengung. Verschiedene Getreidearten werden vermengt. Werden mehrere Sachen so miteinander vermischt oder vermengt, daß ihre Trennung praktisch unausführbar ist, so erhält jeder Eigenthümer ein Miteigenthum am Ganzen im Verhältniß zur Menge und zum Werth der nicht mehr trennbaren Sache [2]. Von dem Zuwachs unterscheidet sich die Vermischung und Vermengung dadurch, daß nicht eine Nebensache mit einer Hauptsache, sondern zwei gleich hauptsächliche Dinge miteinander verbunden werden.

3. Durch Umgestaltung oder Specification erwirbt man Eigenthum, wenn man fremde Rohstoffe durch Arbeit in ein Gut höherer Art umwandelt, wenn man z. B. fremdes Holz zur Verfertigung eines Tisches oder fremdes Korn zum Backen gebraucht. Durch die Arbeit entsteht hier ein ganz neuer Werth. Hat der Arbeiter in gutem Glauben gehandelt, so wird nach römischem Recht das Eigenthum an der neuen Sache demjenigen zugesprochen, dem die Hauptsache gehört, und als Hauptsache gilt die Form, so daß derjenige, welcher die Form gegeben, Eigenthümer der Sache wird, falls die ursprüngliche Form nicht wieder hergestellt werden kann.

---

[1] § 33 I. (2, 1.) [2] § 28 I. (2, 1.)

4. Fruchterwerb. Unter Früchten versteht man alle Erzeugnisse einer Sache, in deren Hervorbringung ihr Werth besteht, z. B. Junge von Thieren und Feldfrüchte. Ist der Eigenthümer im thatsächlichen Besitz seiner Sache, so gehören selbstverständlich alle Früchte ipso iure ihm. Der Pächter oder Beneficiat erwirbt ebenfalls das Eigenthum an den Früchten, sobald dieselben von der fruchttragenden Hauptsache getrennt sind.

Aus den aufgeführten Erwerbstiteln erhellt, daß die Arbeit nur zufällig, wenn man in gutem Glauben fremde Stoffe bearbeitet hat, ein ursprünglicher Erwerbstitel sein kann. Abgesehen von diesem schuldlosen Irrthum kann man durch Arbeit nur dann Eigenthum erwerben, wenn man entweder schon eigenes Material besitzt und dasselbe durch die Arbeit im Werthe erhöht, oder aber wenn man gegen entsprechenden Lohn seine Arbeitskraft verdingt.

§ 2.

Von den Eigenthumstiteln der Uebertragung und Ersitzung.

Während die im vorigen Paragraphen genannten Titel an und für sich bloß das schon vorhandene Eigenthum erhöhen oder vermehren, verändern die Uebertragung, Ersitzung und das Erbrecht den Eigenthümer.

1. Die Uebertragung (Tradition) ist die Veränderung des Eigenthümers einer Sache (Eigenthumsübertragung) durch gegenseitige Uebereinkunft. Rein naturrechtlich genügt zur Eigenthumsübertragung die gegenseitige äußerlich kundgegebene Uebereinkunft; nach römischem Recht aber findet die Eigenthumsübertragung erst mit der thatsächlichen Uebergabe des Besitzes statt. Zur Giltigkeit derselben wird selbstverständlich erfordert, daß der Uebertragende wirklich Eigenthümer sei, und eben deshalb ist sie wesentlich eine abgeleitete Erwerbsart. Sie geschieht durch die verschiedenen Arten von Verträgen, von denen später die Rede sein wird.

Die Uebertragung ist, wie unmittelbar aus dem Begriff des Eigenthums folgt, eine schon durch das Naturrecht rechtskräftige Erwerbsart. Der Eigenthümer hat das Recht der vollen Verfügung über seine Sache, solange er dadurch kein fremdes Recht verletzt. Er kann also dieselbe unter beliebigen Bedingungen an andere abtreten, wenn diese sie annehmen wollen. Eine solche Uebertragung ist ein Vortheil für beide Contrahenten und gereicht niemand zum Nachtheil. Ja die Möglichkeit rechtlicher Uebertragung des Eigenthums ist ein nothwendiges Erforderniß des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die gegenseitige Unterstützung und Hilfe würde äußerst erschwert, wenn jeder unzertrennlich mit dem einmal erworbenen Eigenthum verbunden wäre oder dasselbe dem ersten besten Besitzergreifer überlassen müßte.

2. Die Ersitzung (usucapio) ist der Eigenthumserwerb einer fremden Sache durch den bloßen gutgläubigen Besitz während der gesetzlich bestimmten Zeit. Die usucapio heißt im römischen Recht auch praescriptio acquisitiva im Unterschied zur praescriptio liberativa (Verjährung), durch die eine Schuld getilgt wird.

Zur Ersitzung gehört a) eine ersitzbare Sache, d. h. eine Sache, die ihrer Natur und der allgemeinen Rechtsanschauung nach fähig ist, Privateigenthum zu werden; b) der ununterbrochene Besitz einer Sache mit

den Willen, sie kraft eigenen Rechtes innezuhaben; c) der gute Glaube oder die Ueberzeugung von der Rechtmäßigkeit des Besitzes; d) ein Besitztitel, d. h. eine äußere Thatsache, welche die Ueberzeugung des Besitzers von der Rechtmäßigkeit des Besitzes begründet — ohne einen solchen Titel kann der gute Glaube kaum entstehen —; e) die gesetzlich vorgeschriebene Zeit des Besitzes. Nach römischem Recht genügen 3 Jahre ruhigen Besitzes, um bewegliches, und 10 Jahre inter praesentes, 20 Jahre inter absentes, um unbewegliches Eigenthum zu ersitzen.

Durch die Ersitzung wird das Eigenthum nach Ablauf der festgesetzten Zeit von dem frühern rechtmäßigen Eigenthümer auf den thatsächlichen Besitzer übertragen. Es fragt sich, ob dieser Erwerbstitel schon vermöge des Naturrechts Geltung habe oder eine Schöpfung des positiven Rechtes sei? Man kann zugeben, es sei eine nothwendige Vernunftforderung, daß die positive Gesetzgebung diesen Erwerbstitel festsetze und im einzelnen bestimme, aber erst durch diese Gesetzgebung erlangt er Rechtskraft.

Der erste Theil dieser Behauptung ergibt sich daraus, daß ohne den Erwerbstitel der Ersitzung eine große Unsicherheit in Bezug auf die Rechtmäßigkeit der thatsächlich vorhandenen Eigenthumsordnung entstehen würde. Im allereigensten Interesse der Eigenthumsinstitution muß es einen Augenblick geben, wo alle früheren Rechtsansprüche gegenüber den thatsächlichen redlichen Besitzern erlöschen. Welcher heutige Eigenthümer ist sicher, daß in der langen Kette von Besitzveränderungen, die sein Eigenthum durchgemacht, bis es auf ihn kam, keine ungerecht und ungiltig war?

Doch erst durch das positive Gesetz wird die Ersitzung zu einem rechtsgiltigen Erwerbstitel. Ein wesentliches Erforderniß der Ersitzung ist der Besitz während einer bestimmten Zeit. Eine solche Zeitbestimmung liegt aber durch die Natur der Dinge nicht vor, sie muß vielmehr erst durch die positive Gesetzgebung getroffen werden. Höchstens in Bezug auf die Ersitzung seit unvordenklichen Zeiten (praescriptio immemorialis) kann man behaupten, sie müsse schon auf Grund des Naturgesetzes um der allgemeinen Rechtssicherheit willen als giltiger Erwerbstitel anerkannt werden.

Zweiter Artikel.

Das Erbrecht.

§ 1.

Vorbegriffe. Unrichtige Ansichten.

1. Die kleine Erde, auf der wir wohnen, ist wie ein großes Gasthaus, in welchem jeder nur kurze Zeit verweilt und bald den Nachdrängenden Platz machen muß. Den Winkel des Hauses, den er innegehabt, die Werkzeuge, Genußmittel und sonstigen Güter, welche er besessen, muß er zurücklassen, damit sie nach der Absicht des Schöpfers anderen dienen, welche an seine Stelle treten. Es bedarf deshalb eines Kanals, welcher auf geordnetem, rechtlichem Wege das Eigenthum von den Todten auf die Ueberlebenden überleitet, damit nicht bei jedem Todesfall ein allgemeiner Erbschaftskrieg entbrenne. Dieser Kanal ist das Erbrecht.

Das Erbrecht ist, wenigstens in einer schon geordneten Gesellschaft, unstreitig die wichtigste und umfangreichste aller Erwerbsarten. Das ist auch der Grund, warum so viele Socialisten seit Bazard (121) diesen Erwerbstitel anfechten, zumal er so viele ohne jede eigene Mühe in den Besitz eines großen Vermögens bringt und hierdurch zu einer Haupturſache der gesellschaftlichen Ungleichheit unter den Menschen wird.

Das Erbrecht hängt innig mit der Familie zusammen und könnte daher unten beim Familienrecht zur Sprache kommen. Doch ziehen wir es vor, dasselbe hier im Zusammenhang mit den übrigen Eigenthumsfragen zu behandeln.

2. Unter *Erbschaft* oder *Erbe* versteht man das gesammte von einem Verstorbenen hinterlassene Vermögen. Das Vermögen im erbrechtlichen Sinne enthält nicht bloß die Güter und Rechte, sondern auch die Schulden. Nach strenger römischer Anschauung gibt es, im Grunde genommen, nur eine Universalsuccession, d. h. eine Erbfolge an der *Gesammtheit* des Vermögens, nicht aber an Theilen desselben. Das Vermögen bleibt eine *Einheit*, die dem Erben ganz zu theil wird, so daß dieser *vermögensrechtlich die Persönlichkeit des Erblassers* vertritt. Ist der Erbe eine Mehrheit von Personen, so theilt sich die Erbschaft unter sie nach ideellen Theilen. Durch diese Auffassung der Erbfolge als Universalsuccession bleiben die Forderungen der Gläubiger des Erblassers gesichert, weil der Erbe auch alle Schulden übernehmen muß. Wird dagegen das Vermögen zu einzelnen Theilen verschiedenen Erben vermacht (Singularsuccession, wie dies nach den neueren Rechten vielfach geschieht), so entsteht die Frage, wer die Schulden zu bezahlen habe. Diese Frage ist bei der Universalsuccession von selbst gelöst, weil der Erbe vermögensrechtlich an die Stelle des Erblassers tritt[1].

Das *Erbrecht im objectiven Sinne* ist die Gesammtheit der natürlichen und positiven Rechtsgesetze, welche die Uebertragung der Hinterlassenschaft eines Verstorbenen regeln. *Im subjectiven Sinne ist das Erbrecht* die Befugniß, sich die Hinterlassenschaft eines Verstorbenen anzueignen.

Die Uebertragung der Erbschaft kann sowohl durch *letztwillige Verfügung* als durch *Intestaterbfolge* geschehen. Bei der letztwilligen Verfügung überträgt der *ausdrückliche* Wille des Erblassers die Erbschaft, bei der Intestaterbfolge dagegen der *vorausgesetzte* Wille desselben bezw. das positive Gesetz im möglichsten Anschluß an diesen vorausgesetzten Willen.

Die letztwillige Verfügung ist wieder doppelter Art. a) Die *einseitige* letztwillige Erklärung des Erblassers, wer sein Erbe sein solle, heißt *Testament*, die dem Testament beigefügte Bestimmung über einzelne Schenkungen, welche die Erben zu entrichten haben, *Vermächtniß* (legatum). b) Die Uebereinkunft, die der Erblasser bei Lebzeiten mit seinem Erben über Art und Bedingungen der Erbfolge trifft, wird *Erbvertrag* genannt, oder wenn sie sich nur auf einen Theil der Hinterlassenschaft bezieht, *Schenkung auf Todesfall* (donatio mortis causa). Letztere ist wohl zu unterscheiden von der *Schenkung unter Lebenden* (donatio inter vivos), durch die der Erblasser sich schon zu Lebzeiten des Eigenthumsrechts an einer Sache zu Gunsten eines andern begibt und sich nur den Besitz oder die Nutznießung bis zum Tode vorbehält.

[1] Sieh *Bering*, Geschichte und Institutionen des röm. Privatrechts (1870) § 239.

Vom Testament unterscheidet sich der Erbvertrag dadurch, daß dieser nicht beliebig und einseitig, sondern nur durch gegenseitige Uebereinkunft wieder rückgängig gemacht werden kann, während die Aufhebung (Vernichtung) oder Veränderung des Testamentes jederzeit in der Macht des Erblassers steht. Im Gegensatz zum römischen Rechte, welches Erbverträge als der Testirfreiheit und den guten Sitten zuwiderlaufend nicht duldete, erkennen die meisten neueren Rechte dieselben an.

3. Bis auf S. Pufendorf sahen alle Rechtslehrer das Testirrecht und das Recht der Intestaterbfolge als im Naturrecht begründet an, in Gemäßheit mit dem Grundsatz des römischen Rechts: Nichts ist der natürlichen Billigkeit so angemessen, als daß man den Willen des Eigenthümers, der sein Eigenthum übertragen will, anerkenne[1]. Pufendorf selbst anerkannte noch die naturrechtliche Begründung der Intestaterbfolge, läugnete aber die naturrechtliche Giltigkeit der Testamente[2]. Seither ist vielfach sowohl der testamentarischen als der Intestaterbfolge der naturrechtliche Charakter abgesprochen worden; bloß auf Grund der positiven Gesetzgebung soll die Erbfolge Rechtskraft haben. Daß alle Rechtspositivisten dieser Ansicht huldigen, bedarf kaum der Erwähnung[3].

Der Hauptgrund, um dessentwillen man die naturrechtliche Giltigkeit der letztwilligen Verfügungen bestreitet, ist: weil zur Uebertragung des Eigenthums immer gleichzeitig zwei Willen, der des Uebertragenden und der des Empfängers, zusammentreffen müssen. Dieses Erforderniß fehlt aber beim Testament. Solange der Erblasser am Leben ist, hat er nicht den Willen, sich seines Eigenthumsrechtes zu begeben, und nach dem Tode hat er kein Recht mehr dazu. Der Empfänger dagegen kann erst nach dem Tode des Erblassers, also zu einer Zeit, wo dieser kein Uebertragungsrecht mehr hat, die Erbschaft annehmen.

4. Leibniz suchte dieser Schwierigkeit durch den Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele zu begegnen. Die Verstorbenen behalten nach ihm das Eigenthumsrecht, und die bezeichneten Erben sind nur ihre Verwalter[4]. Allein die Annahme, daß die Verstorbenen noch das Eigenthumsrecht an ihren Vermögen behalten, ist nicht richtig. Wohl bleiben die Dahingeschiedenen im Besitz jener Rechte (z. B. auf den guten Ruf), deren Träger die vom Leibe getrennte Seele sein oder die sie noch als ihr nützlich ansehen kann; jene Rechte aber, welche der Seele bloß in Vereinigung mit dem Leibe dienen, erlöschen beim Tode. Dazu gehören die Vermögensrechte[5].

---

[1] § 40 I. (2, 1.) [2] De iure nat. et gent. l. 4 c. 3.

[3] Auch unter den katholischen Rechtslehrern des vorigen Jahrhunderts traten mehrere der Ansicht Pufendorfs bei: so J. Schwarz, Institut. iur. nat. et gent. p. II. tit. 2; Schmalzgrueber, In l. 3. Decretal. tit. 26 n. 3—9; Zallinger, Institut. iuris nat. l. 1 § 120; die ungeheure Mehrheit der Theologen hielt dagegen immer an der Ansicht fest, daß das Recht, zu testiren, ein natürliches Recht des Menschen sei. Cf. Lehmkuhl, Theolog. mor. I. n. 1143.

[4] Method. nova iurisprud. p. II. § 20: Testamenta mero iure nullius essent momenti, nisi anima esset immortalis; sed quia mortui adhuc revera vivunt, ideo *manent domini rerum:* quos vero haeredes reliquerunt concipiendi sunt ut procuratores in rem suam.

[5] Cf. De Lugo, De iust. et iure disp. 14 s. 3 n. 44.

Neuere Schriftsteller haben diese Schwierigkeit auf andere Weise zu umgehen gesucht, nämlich durch die Annahme, die Familie als solche sei die eigentliche Trägerin des Eigenthums, nicht der Vater oder die Mutter. Hieraus würde sich ergeben, daß beim Tode der Eltern keine Eigenthumsübertragung stattfinde. Wenn in einer Gesellschaft ein Glied stirbt, so findet in Bezug auf das Gemeineigenthum derselben keine Uebertragung statt, da ja der Einzelne nicht Träger des Eigenthums war.

Auch diese Ansicht hat nicht geringe Bedenken gegen sich. Es ist gewiß Pflicht der Eltern, für ihre Kinder zu sorgen, und man kann sogar zugeben, daß nicht zum wenigsten um des Nutzens der Familie willen den Menschen das Recht des Eigenthumserwerbs verliehen wurde. Daraus folgt jedoch nicht, daß die Kinder bei Lebzeiten der Eltern schon wahre Miteigenthümer am elterlichen Vermögen seien. Gerade durch ihre Bestimmungen über Testamente und Intestaterbfolge anerkennen alle Gesetzgebungen, daß sie die Eltern und nicht die Familie als Gesammtheit für die Eigenthümer halten. Wenn die Familie und nicht der Vater Eigenthümer wäre, müßte man es geradezu als ungerecht ansehen, daß dem Vater in allen Gesetzgebungen gestattet wird, ein Drittel oder gar die Hälfte an Auswärtige zu verschenken oder damit ein Familienglied auf Kosten der anderen zu bereichern. Wenn ferner die Moraltheologen mit dem hl. Alphons die Frage aufwerfen, wie viel erfordert sei, damit ein Diebstahl der Kinder am elterlichen Vermögen als schwer sündhaft zu gelten habe, so setzen sie offenbar voraus, die Kinder seien nicht Miteigenthümer. Endlich ist unzweifelhaft, daß der Vater (bezw. die Mutter) vor der Ehe der alleinige Eigenthümer seines Vermögens war. Wie läßt sich nun behaupten, sobald er sich vereheliche und Kinder erhalte, verliere er dieses ausschließliche Eigenthumsrecht, die Familie werde Eigenthümerin des Vermögens, und er sei nur mehr der Verwalter des Familienvermögens?

Auch für die Kinder ist diese Ansicht nichts weniger als günstig. Denn, um davon zu schweigen, daß sie zur Gleichberechtigung der Kinder und folglich zur Gleichtheilung und damit zur Auflösung der Familie nach dem Tode führt: wenn man das elterliche Vermögen als Eigenthum der Familie ansieht, so muß man folgerichtig auch behaupten, alles, was die Kinder innerhalb der Familie ererben oder sonstwie erlangen, sei Eigenthum der ganzen Familie. Denn man sieht nicht ein, warum die Kinder, nicht aber die Eltern Sondereigenthum sollten besitzen dürfen. Endlich müßten die Schulden des Vaters nicht bloß aus Pietät, sondern aus strenger Gerechtigkeit von der Familie übernommen werden. Auch diese Lösung der oben genannten Schwierigkeit ist also unhaltbar.

5. Wir müssen uns also nach einer andern Lösung umsehen; dieselbe ist auch unschwer zu finden. Die Gegner gehen in ihrer Beweisführung von der Voraussetzung aus, es handle sich bei der testamentarischen Erbfolge um eine Uebertragung (Tradition) im gewöhnlichen Sinn. Diese Voraussetzung trifft aber nicht zu. Bei den gewöhnlichen Uebertragungen müssen allerdings zwei Willen gleichzeitig übereinkommen. Aber das Testament ist seiner Natur nach eine von den übrigen verschiedene Uebertragung, ein einseitiges Rechtsgeschäft besonderer Art. Der Erblasser erklärt zu seinen Lebzeiten, wo er noch das volle Verfügungsrecht über sein Vermögen hat,

was mit seinen Gütern und Rechten nach seinem Ableben geschehen solle. Daß diese Willenserklärung auch nach dem Tode noch als rechtskräftig anerkannt werden muß, ist eine Forderung, die im Eigenthumsrechte enthalten ist oder sich aus der Bestimmung desselben nothwendig ergibt, wie wir gleich zeigen wollen.

§ 2.

Naturrechtliche Begründung des Testaments und der Intestaterbfolge.

Das Privateigenthum ist erstens dem Eigenthümer selbst, zweitens der Familie und drittens der menschlichen Gesellschaft überhaupt nothwendig. Demgemäß hat es auch einen dreifachen Zweck. Zunächst soll es dem Eigenthümer, dann seiner Familie und weiterhin auch anderen Mitmenschen dienen. Nach allen diesen Richtungen würde das Eigenthumsrecht seinen Zweck nur ungenügend erreichen, wenn es nicht das Recht der letztwilligen Verfügung in sich begriffe. Also ist dieses Verfügungsrecht im Eigenthumsrecht enthalten und mithin wie dieses ein natürliches Recht.

1. Das Privateigenthum ist zunächst eine naturrechtliche Forderung, weil es allein dem Menschen den nöthigen Stachel zur Arbeit gibt. Was würde aber geschehen, wenn der Eigenthümer nicht befugt wäre, über die Verwendung seiner Güter nach seinem Hingang rechtsgiltige Bestimmungen zu treffen? Jeder würde, sobald er einmal den genügenden Unterhalt für sich und die Seinen auf die Dauer seines Lebens erworben, die Sorge für weitere Arbeiten und Unternehmungen darangeben und das Erworbene möglichst selbst noch mit den Seinigen aufbrauchen, bevor ihn der Tod ereilt. Denn er weiß ja nicht, in welche Hände die Ueberbleibsel von dem Erwerb seiner Mühen und Sorgen fallen werden. Für andere unentgeltlich zu arbeiten, dazu sind die wenigsten Menschen zu bewegen. Ohne das Testirrecht wäre das Eigenthumsrecht, wenigstens über bestimmte Grenzen hinaus, nahezu eine Aufforderung zur Trägheit, zum Genuß und zur Verschwendung.

2. Die Familie ruht zum großen Theil auf dem Eigenthum, wie der Baum auf dem Boden. Wir werden später zu zeigen haben, welch große Rolle der Familie in socialer und sittlicher Beziehung zugewiesen ist. Sie ist die Erzieherin des Menschengeschlechts, der natürliche Kanal der Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, das Bindeglied, welches das gegenwärtige Geschlecht mit Vergangenheit und Zukunft verknüpft. Nun aber kann die Familie nur unter Voraussetzung des Erbrechts und besonders der letztwilligen Verfügung von seiten des Vaters die Beständigkeit und auch die sittlichen Eigenschaften haben, deren sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe bedarf. Eine besitzlose Familie, in der sich kein Eigenthum vererbt, hat keine Dauer, sie ist wie Flugsand, der mit dem Tode der Eltern in alle Welt zerstreut wird. Nur das Eigenthum, und zwar vor allem das Grundeigenthum, wenigstens der Besitz eines eigenen Heims, vermag die aufeinanderfolgenden Geschlechter innig zusammenzuhalten (s. oben 183).

3. Das Eigenthum soll nicht nur dem Einzelwesen und der Familie, sondern wenigstens in untergeordneter Weise auch der weiteren Gesellschaft

dienen. Auch diesen Zweck würde es ohne das Recht der letztwilligen Verfügung von seiten der Eigenthümer nicht genügend erreichen. Setzen wir den Fall, der Nachlaß sei herrenloses Gut. Was wäre die Folge? Entweder kann ihn der erste beste in Beschlag nehmen oder der Staat bemächtigt sich desselben. Im ersten Fall würde ein allgemeiner Wettlauf nach den Hinterlassenschaften entstehen, und der Zank um das Mein und Dein bei Todesfällen wäre an der Tagesordnung.

Wird aber das Eigenthum dem Staate zugesprochen, so werden die wenigsten eine Erbschaft hinterlassen. Die allermeisten würden es vorziehen, entweder selbst ihr Eigenthum aufzuzehren oder bei Lebzeiten durch Schenkung auf den Todesfall an andere abzutreten. Dieses letztere Auskunftsmittel ließe sich wohl in einzelnen Fällen bewerkstelligen, aber allgemein könnte das nicht geschehen, ohne die Eigenthumsinstitution zu untergraben oder wesentlich zu schmälern. Denn niemand weiß, wann der Tod an seine Thüre klopft. Wollte er also sein Eigenthum vor dem Fiscus sicherstellen, so müßte er schon frühzeitig unwiderruflich über sein Eigenthum verfügen.

Nach welchem Maßstabe sollte auch der Staat die Erbschaften vertheilen? Wollte man die Hinterlassenschaften einfach zu öffentlichen Zwecken der Regierung zur Verfügung stellen, so würde bald nichts mehr hinterlassen werden. Man müßte also annehmen, die Staatsgewalt sei verpflichtet, das Vermögen der Familie zu überlassen, um so der Eigenthumsinstitution gerecht zu werden. Damit würde wenigstens zugegeben, daß der Erblasser das Recht hat, seine Familie als die rechtmäßige Erbin seiner Güter nach seinem Tode anzusehen.

4. Das zuletzt gemachte Zugeständniß droht unserer ganzen Beweisführung die Spitze abzubrechen. Es ließe sich nämlich einwenden, zur Vermeidung all der Uebel, die nach uns eintreten würden, wenn die letztwillige Verfügung nicht Rechtskraft hätte, genüge, daß beim Tode des Eigenthümers seine Familie das natürliche Recht habe, in seine Vermögensrechte einzutreten, daß also die Intestaterbfolge eine naturrechtlich begründete sei, nicht aber, daß die Eltern das Recht haben, allgemein über die Verwendung ihres Vermögens nach ihrem Ableben Bestimmungen zu treffen. Wäre diese Einwendung begründet, so würde nothwendig folgen, daß das Testament nicht nur keine naturrechtliche Giltigkeit habe, sondern daß es dem Naturrecht widerspreche. Hat die Familie oder die Gesammtheit der Kinder ohne Rücksicht auf den Willen der Eltern das natürliche Recht auf deren Hinterlassenschaft, so kann der Vater sie dieses Rechtes nicht berauben, wenigstens solange sie die Pflicht gegen denselben nicht schwer verletzen, und auch die staatliche Gesetzgebung kann ihm dieses Recht nicht gewähren. Es würde weiterhin folgen, daß die Erbschaft entweder den Kindern als Ganzes bleiben oder aber zu gleichen Theilen unter sie vertheilt werden muß. Denn das Naturrecht macht hierin zwischen den Kindern keinen Unterschied. Höchstens könnte man sagen, der Erstgeborene sei durch die Natur der Verhältnisse zum Stellvertreter oder Haupt der Familie und deshalb auch zum Erben bestimmt. Dann würde aber die Erbfolge nach dem Erstgeburtsrecht naturrechtlich die allein zulässige Erbfolge sein, was wohl niemand zugeben wird.

5. Die richtige Anschauung sieht die Intestaterbfolge nicht als das an und für sich Seinsollende an, sondern bloß als einen Ersatz für den Fall, daß die Eltern vor ihrem Tode ihren Willen nicht ausdrücklich kundgegeben

haben. Die Intestaterbfolge gründet sich auf den muthmaßlichen oder vorausgesetzten Willen des Erblassers und kann folglich nur dann eintreten, wenn kein ausdrücklicher Wille vorliegt. Wie die Eltern, an erster Stelle der Vater, die Gründer und natürlichen Gesetzgeber der Familie sind, so gehört es auch zu ihrer Befugniß, zu bestimmen, was nach ihrem Hinscheiden ein jedes von den Kindern vom elterlichen Vermögen erhalten soll. Dieses Recht ist auch eine mächtige Stütze des elterlichen Ansehens, eine Stütze, die auch dann noch unerschüttert bleibt, wenn alle anderen Pfeiler zusammenbrechen.

Erst wenn keine formelle Willensäußerung vorliegt, greift man auf den muthmaßlichen Willen der Eltern zurück, und in diesem Fall ist es allerdings eine naturrechtliche Forderung, daß nicht Fremde, sondern die Kinder der Verstorbenen die Erbschaft erhalten. Denn besonders um der Familie willen erkennen wir das Eigenthum als nothwendig, und außerdem besteht die innigste Beziehung zwischen Eltern und Kindern, da jene in diesen gewissermaßen fortleben. Endlich haben die Eltern die strengste Pflicht der Pietät, für das Fortkommen ihrer Kinder zu sorgen. Sind also die Eltern ohne Hinterlassung einer letztwilligen Verfügung gestorben, so muß man es als eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit ansehen, daß die überlebenden Kinder ihr Vermögen erhalten.

6. Daß in der That die Intestaterbfolge nicht ausreichen würde für die Zwecke des Privateigenthums, geht schon daraus hervor, daß manche in der Ehe kinderlos bleiben oder es vorziehen, ehelos zu leben. Dieser Fall ist keineswegs eine Seltenheit. Was soll nun beim Ableben kinderloser Erblasser mit ihrem Vermögen geschehen? Wer soll über die Verwendung dieses Vermögens verfügen? Das kann nur der Erblasser selbst, es sei denn, man wolle alles in den Riesensack des Fiscus stecken und so bewirken, daß alle kinderlosen Eigenthümer ihr Vermögen noch bei Lebzeiten irgendwie durchzubringen suchen.

Man kann hiergegen nicht einwenden, die Staatsgewalt habe für solche Fälle die nöthigen Bestimmungen zu treffen. Denn nach welcher Regel soll dieselbe bei der Vertheilung derartiger Hinterlassenschaften verfahren? Antwortet man, es gebe eine solche naturrechtliche Regel, so kommt die Staatsgewalt mit ihren Vorschriften zu spät, sie kann höchstens diese allgemeine Regel nach den concreten Umständen im einzelnen genauer bestimmen. Erwiedert man hingegen, es sei einfachhin Aufgabe der positiven Gesetzgebung, diese Bestimmung zu treffen, so heißt das so viel als behaupten, die Eigenthumsinstitution erhalte erst durch die Staatsgewalt die zu ihrem Bestand und ihrem Zweck nothwendigen Erfordernisse. Das ist aber unrichtig. Die Eigenthumsinstitution besteht kraft des Naturrechtes und muß folglich auch kraft des Naturrechtes die Vollmachten in sich begreifen, die ihr zur Erreichung ihrer Aufgabe nothwendig sind.

7. Auch das Wohl der Gesellschaft über die Grenzen der Familie hinaus macht das natürliche Testirrecht mindestens räthlich. Dem Gemeinwohl sind große gemeinnützige Anstalten und Unternehmungen nothwendig, und zwar Anstalten von unbegrenzter Dauer: Spitäler, Waisenhäuser, Blinden- und Irrenanstalten, Schulen, Kirchen, Museen u. dgl. Woher soll das Geld dazu

kommen? Alles aus Staatsmitteln, auf Kosten der Steuerzahler zu bestreiten ist jedenfalls unthunlich. Der naturgemäße Weg dazu ist die Freigebigkeit der Besitzenden, besonders bei letztwilligen Verfügungen. Oft besitzt der Erblasser ein reiches Vermögen, von dem ein Theil für seine Kinder vollständig ausreicht. Unter Voraussetzung des Testirrechts ist ihm die Möglichkeit gegeben, sich durch dauernde gemeinnützige Stiftungen die Mit- und Nachwelt zu verpflichten und seine Wirksamkeit auf Erden weit über die Grenzen seines Lebens bis auf die fernsten Geschlechter auszudehnen. Thatsächlich sind viele der herrlichsten und wohlthätigsten Stiftungen durch Privatfreigebigkeit bei letztwilligen Verfügungen ins Leben gerufen oder wenigstens mächtig gefördert worden. Die Aussicht auf eine solche wohlthätige Wirksamkeit über die Grenzen des Grabes hinaus hat schon viele Vermögen zusammengehalten und vermehrt, die sonst in alle Winde zerstoben wären. Daß heute in derartigen Stiftungen, zum Schaden der leidenden und darbenden Menschheit, weniger geschieht als vormals, hat nicht nur in der Erkaltung der Nächstenliebe in unserer selbstsüchtigen Zeit seinen Grund, sondern auch in der ungebührlichen Zurückdrängung der privaten Liebesthätigkeit durch staatliche Fürsorge. Die Staatsgewalt begnügt sich nicht mit einem bloßen Aufsichtsrecht, sondern bringt immer mehr die gemeinnützigen Anstalten in directe Abhängigkeit von Regierungsbeamten und setzt Privatstiftungen nicht selten die größten Hindernisse entgegen, namentlich wenn sie religiösen Zwecken dienen sollen. Das heißt die Privatwohlthätigkeit ersticken, anstatt sie zu unterstützen und zu fördern. Dadurch erkaltet auch die Nächstenliebe in den Herzen, die nur dann sich entfalten kann, wenn ihr reiche Gelegenheit zu freiwilliger Bethätigung geboten ist; es schwindet endlich das Bewußtsein der Eigenthümer, daß sie nicht ausschließlich sich allein mit ihren Gütern hegen und pflegen dürfen, sondern daß sie gewissermaßen von Gott bestellte Verwalter sind, welche mit ihrem Ueberfluß die Hungrigen nähren, die Nackten kleiden, die Betrübten trösten und aufrichten sollen.

§ 3.

Die positive Gesetzgebung betreffend die letztwilligen Verfügungen.

1. Da die Befugniß zu letztwilligen Verfügungen im Eigenthumsrecht enthalten, mithin wie dieses im Naturrecht begründet ist, so folgt, daß die öffentliche Gewalt dieselbe nicht unterdrücken darf, sondern vielmehr schützen soll.

Weil aber das Testirrecht, wie die meisten naturrechtlichen Forderungen, aus sich nicht bis ins einzelnste geregelt ist, so ist es Aufgabe der positiven Gesetzgebung, dasselbe nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit mit Berücksichtigung der zeitlichen und örtlichen Bedürfnisse im einzelnen genauer zu bestimmen.

Es ist also vor allem das Recht und die Pflicht der Staatsgewalt, die näheren Bedingungen und Formen der letztwilligen Verfügungen, wie auch, in Ermangelung derselben, der Intestaterbfolge festzusetzen, damit der Richter jederzeit klare und unzweideutige Normen zur Schlichtung der Erbstreitigkeiten zur Hand habe. Alle Gesetzgebungen kommen auch dieser Pflicht nach. Die Unterthanen sind an und für sich im Gewissen an die Vorschriften dieser Ge-

setze gebunden und erlangen durch dieselben auch das Recht, den ihnen gesetzlich zuerkannten Erbtheil vor Gericht zu fordern.

2. Was ist aber von den sogenannten formlosen Testamenten (testamenta informia) zu halten, d. h. von jenen letztwilligen Verfügungen, welche ohne die vorgeschriebenen gesetzlichen Formen in Bezug auf Zeugen u. dgl. getroffen wurden? Sind sie einfachhin als ungiltig, d. h. als rechtlich in jeder Beziehung wirkungslos anzusehen? oder sind sie bloß vor Gericht als der Rechtskraft entbehrend zu betrachten?

Setzen wir den Fall, ein Vater habe vor seinem Tode ein mit einem wesentlichen Formfehler behaftetes Testament gemacht. Dürfen nun die im Testamente genannten Erben trotz dieses Formfehlers die Erbschaft mit gutem Gewissen antreten, oder sind sie im Gewissen gehalten, das Testament als jeder Rechtskraft entbehrend anzusehen, mithin ihren Ansprüchen auf die Erbschaft, soweit sie sich auf das formlose Testament stützen, zu entsagen?

Die Lösung der Streitfrage hängt von der wahren Bedeutung der positiven Gesetze ab, welche die formlosen Testamente für ungiltig erklären. Daß innerhalb gewisser Grenzen die Gesetzgebungsgewalt das Recht habe, die formlosen Testamente gänzlich für null und nichtig zu erklären, so daß sie überhaupt gar keine Rechtswirkung haben und von allen als einfachhin nicht vorhanden angesehen werden müssen, wird fast allgemein zugegeben [1]. Aber es fragt sich: haben die Gesetzgeber thatsächlich von dieser Gewalt Gebrauch gemacht, oder wollten sie solchen Testamenten bloß das Recht der Geltendmachung vor Gericht entziehen, so daß sie wenigstens so lange als giltig angesehen werden können, bis sie vor Gericht angefochten und für nichtig erklärt werden?

Die Frage muß nach der thatsächlichen, allgemeinen Erklärung der positiven Erbgesetze, die in verschiedenen Ländern verschieden sind, beantwortet werden. Solange es nicht durch den klaren Wortlaut der Gesetze oder die übereinstimmende Erklärung der Gelehrten zweifellos feststeht, daß der Gesetzgeber die völlige und unbedingte Nichtigkeit der formlosen Testamente habe aussprechen wollen, darf jeder dieselben so lange für giltig betrachten, bis diese Giltigkeit vor Gericht umgestoßen wird. Solche formlosen Testamente haben also gewissermaßen eine vorläufige oder bedingte Giltigkeit, d. h. sie haben Geltung, solange der Richter ihre Ungiltigkeit nicht authentisch ausgesprochen hat. Ist diese gerichtliche Nichtigkeitserklärung erfolgt, so muß derjenige, welcher auf Grund derselben eine Erbschaft angetreten hat, sie wieder an diejenigen herausgeben, die entweder auf Grund eines andern giltigen Testamentes oder nach der Intestaterbfolge zur Erbschaft berechtigt sind.

Thatsächlich sind nun viele Gelehrte, wenigstens in manchen Ländern, der Ansicht, der Gesetzgeber habe nicht die völlige Nichtigkeit der formlosen Testamente aussprechen wollen. Demgemäß kann in diesen Ländern jeder mit gutem

---

[1] Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei bemerkt, daß Testamente und fromme Vermächtnisse zu kirchlichen und religiösen Zwecken nicht der staatlichen, sondern der kirchlichen Gesetzgebung unterstehen und deshalb von den staatlichen Nichtigkeitserklärungen nicht berührt werden.

Gewissen ein solches Testament als giltig ansehen, bis das Gericht dasselbe umgestoßen hat [1].

3. Wie die Eigenthumsfrage überhaupt, so hat auch die Erbrechtsfrage nicht nur eine rechtliche, sondern auch eine politisch-ökonomische Seite. Nachdem wir die Rechtsfrage erledigt, wollen wir noch in Kürze einige allgemeine Gesichtspunkte über die Erbschaftspolitik hinzufügen, deren weitere Ausführung in die Jurisprudenz und die Volkswirthschaft gehört.

In Bezug auf die testamentarische Erbfolge stehen drei Wege gesetzlicher Regelung offen. Entweder a) schränkt man die Testirfreiheit so ein, daß sie nahezu aufgehoben erscheint und die Intestaterbfolge, sei es nun nach dem Princip der Erstgeburt oder nach dem der Gleichberechtigung, ganz in den Vordergrund tritt, oder b) man gewährt volle Testirfreiheit, oder endlich c) man wählt einen Mittelweg, indem man zwar bestimmte Pflichttheile für die gesetzlichen Erben festsetzt, aber so kleine, daß dem Eigenthümer immer noch ein beträchtlicher Theil seines Vermögens zur freien letztwilligen Verfügung bleibt.

a) Den ersten Weg, der das Testirrecht fast ganz beseitigt, und zwar zu Gunsten der Gleichberechtigung der Kinder, hat das französische bürgerliche Recht (Code Napoléon) betreten. Dasselbe beschränkt die Testirfreiheit des Familienvaters auf ein Viertel seines Vermögens, sobald er drei Kinder hinterläßt. Die übrigen drei Viertel sollen gleichmäßig unter die Erben vertheilt werden. Der Vater kann zwar bei Wahrung des Pflichttheils die Vertheilung selbst vornehmen, entweder durch Testament oder durch Uebereinkunft mit den Kindern, aber diese Theilung ist so erschwert, daß sie schon zu zahlreichen Processen den Anlaß gegeben hat und immer mehr außer Gebrauch kommt.

Nach der Intestaterbfolge soll die Erbschaft zu gleichen Theilen an die gesetzlichen Erben gelangen. Jeder Erbe hat nach Artikel 826 und 832 das Anrecht auf seinen Theil an jedem unbeweglichen Gut. Es ist unmöglich, daß der Erblasser einen Grundbesitz einem Kinde vermache mit der Pflicht, die übrigen in Geld abzufinden. Sind die Immobilien nicht theilbar, so müssen sie, wenn die Erben sich nicht einigen können, versteigert werden.

Gegen diese Zwangstheilung haben sich mit Recht innerhalb und außerhalb Frankreichs zahlreiche Rechts- und Volkswirthschaftslehrer ausgesprochen. Namentlich hat Le Play und die von ihm gegründete volkswirthschaftliche Schule [2] die schädlichen Folgen dieses Systems aufgedeckt.

Le Play unterscheidet drei Arten von Familien: die patriarchalische, die unbeständige und die Stammfamilie. In der Patriarchalfamilie behält der Vater alle, auch die verheirateten Söhne bei sich, ohne ihnen einen eigenen Erbtheil zu geben; nach des Vaters Tode tritt der Erstgeborene an seine Stelle. Wird die Familie zu zahlreich, so zweigen sich Sprossen davon ab und gründen anderwärts neue Ansiedelungen. Diese Einrichtung herrscht bei den orientalischen Hirtenvölkern und zum Theil bei den Slaven in Mitteleuropa. Die unbeständige Familie ist diejenige, in welcher die verheirateten Kinder alle aus der Familie scheiden

[1] Cf. Lehmkuhl, Theolog. mor. I. n. 1147; Van Gestel, De iustitia et legib. (ed. 2) n. 63 sqq.

[2] Die Union de la paix sociale, ein großer, über ganz Frankreich und Belgien verbreiteter Verein von Socialpolitikern, welche den Grundsätzen Le Play's huldigen. Das Vereinsorgan ist die Zeitschrift Réforme sociale (seit 1881).

und den gleichen Theil am väterlichen Erbe erhalten. In der Stammfamilie endlich wählt sich der Vater auf Grund des freien Testirrechts unter seinen Söhnen einen Nachfolger, überträgt demselben das Familienvermögen, während die anderen eine Unterstützung erhalten und eine neue Familie gründen. Diese Familie findet Le Play hauptsächlich in England und Nordamerika vertreten. Den drei Familienarten entsprechen die drei Vererbungsarten: der Patriarchalfamilie die gezwungene Erhaltung des Familienbesitzes durch das Erstgeburtsrecht, der unbeständigen die Zwangsgleichtheilung, der Stammfamilie das freie Testirrecht.

Die Zwangsgleichtheilung begegnet in der That manchen Vorwürfen und Bedenken. Le Play und seine Schule machen ihr besonders folgende Vorwürfe: 1) Es ist niemand da, welcher die Familie als solche vertritt und fortsetzt. Denn eine Familie als solche kann sich nur fortsetzen, wenn dauernder Besitz vorhanden ist, der von einem Geschlecht auf das andere übergeht und so die Nachkommen mit ihren Vorfahren verbindet. 2) Der Erwerbszweig des Vaters kann in den meisten Fällen nicht auf die Söhne vererbt werden, wenigstens sobald mehrere Kinder vorhanden sind. Weil das Geschäft sich nicht theilen läßt, muß es veräußert werden. 3) Die Zwangstheilung wirkt verderblich auf die Sittlichkeit. Hat eine Familie mehr als zwei Kinder, so vermag sie durchschnittlich bei gleicher Theilung nicht ihren frühern Stand zu wahren, sie sinkt auf eine tiefere gesellschaftliche Stufe herab. Die Folge davon ist das sogenannte Zweikindersystem, das ein ganzes Land sittlich verdirbt und entvölkert. Frankreich bietet mit seinem von Jahr zu Jahr geringer werdenden Nachwuchs eine traurige Illustration zu dieser Behauptung [1]. 4) Die Zwangsgleichtheilung löst die Familie schon zu Lebzeiten der Eltern auf. Die Kinder leben und sterben vielfach fern von Vater und Mutter. So sehen sich die letzteren in ihrem Alter vereinsamt, und die Kinder sind des moralischen Einflusses ihrer Eltern beraubt. 5) Die Gleichtheilung schwächt das väterliche Ansehen. Obwohl die Familie vor allem durch das Band gegenseitiger Liebe zusammengehalten werden soll, so genügt dasselbe doch nicht immer, um die väterliche Autorität genügend zu schützen. Diese bedarf außer den rein moralischen Mitteln auch einer fühlbaren Sanction. Daran fehlt es aber im System der Gleichtheilung, weil der Vater für gewöhnlich weder die guten Kinder genügend belohnen noch die schlechten genügend bestrafen kann. Die widerspänstigen Kinder wissen, daß ihnen ihr gesetzlicher Theil am väterlichen Erbe nicht geschmälert werden darf, daß sie sich mithin nur so viel um die väterliche Autorität zu kümmern brauchen, als ihnen beliebt. 6) Der sechste und letzte Vorwurf richtet sich gegen die vielen Streitigkeiten und Processe, welche infolge der Zwangsgleichtheilung nicht selten die Kinder derselben Familie entzweien, ja zu erbitterten Feinden machen [2].

Daß diese Vorwürfe, besonders derjenige, welcher die schnelle Auflösung der Familie betrifft, nicht aus der Luft gegriffen sind, beweist das Zeugniß des Mannes, von dem das französische Gesetzbuch seinen Namen erhalten hat. Am 5. Juni 1806 schrieb Napoleon I. an seinen Bruder Joseph: „Führe den

[1] In gut katholischen Gegenden treten allerdings diese Folgen nicht ein, aber — was wohl zu beachten ist — nicht wegen, sondern trotz der Gleichtheilung.

[2] Man vgl. hierzu die lesenswerthen Ausführungen von L. v. Hammerstein in den Stimmen aus Maria-Laach XIII, 164 ff. und 367 ff.

Code civil in Neapel ein, und alles, was dir nicht zugethan ist, wird sich in wenigen Jahren auflösen; alles aber, was du willst, sich befestigen. Das ist der große Vortheil des Code civil; er befestigt deine Macht, da er alles, was nicht Fideicommiß ist, vernichtet, und nur jene großen Häuser übrig läßt, die du als Lehen einsetzest. Das ist der Grund, warum ich den Code civil rühme und ihn eingeführt habe." [1]

b) Le Play und viele seiner Anhänger fordern, um die genannten Uebel der Gleichtheilung zu verhindern, volle Testirfreiheit. Diese gilt ihnen als die nothwendige Voraussetzung der dauernden Stammfamilie, da sie es in die Hand des Vaters legt, das von den Eltern überkommene und durch eigene Arbeit vermehrte Erbe ganz seinen Nachkommen zu übermachen. Auch das Naturrecht scheint ihnen die Testirfreiheit zu fordern. Nicht die Familie, sondern der Vater oder die Eltern sind die Eigenthümer des Vermögens, und als solche haben sie auch das Recht, über die Verwendung ihrer Güter nach ihrem Tode zu verfügen. Aeußert man hiergegen Besorgniß, die Eltern möchten unbillig ein Kind enterben oder das eine auf Kosten der anderen übervortheilen, so entgegnen sie: unmöglich könne man das Mißtrauen gegen die Eltern als allgemeines Princip aufstellen; auch sei es eine falsche Voraussetzung, die Kinder hätten alle ein gleiches Recht auf das elterliche Vermögen.

c) In diesen Anschauungen Le Play's, die in Frankreich in weiten Kreisen getheilt werden, liegt gewiß viel Gesundes. Trotzdem läßt sich bezweifeln, ob die volle Testirfreiheit ohne jede Einschränkung die beste Regelung der Erbfolge sei. Gewiß, wo die ganze Gesellschaft von conservativen Gesinnungen durchdrungen ist und althergebrachte Gewohnheiten der Erbfolge eine bestimmte Richtung vorzeichnen, mag eine solche Freiheit zulässig oder selbst empfehlenswerth sein, da sie unstreitig auch manche Vortheile bietet. Wo aber die Familie einmal so beweglich geworden, wie es heute thatsächlich in sehr vielen Gegenden der Fall ist, und die meisten erwachsenen Kinder infolge des erwählten Berufes aus der Familie scheiden müssen, hat sie auch ihre Nachtheile. Gar leicht können die entfernt lebenden Kinder über Gebühr zurückgesetzt oder ganz übergangen werden. Sodann hat die Festsetzung eines bestimmten Pflichttheils den Vorzug, daß sie eine gleichmäßigere Vertheilung des Reichthums anbahnt. Bleibt das väterliche Vermögen fast ganz in einer Hand, so sind die nachgeborenen Kinder genöthigt, entweder wie Dienstboten zu Hause zu bleiben oder sich dürftig durch das Leben zu schlagen. Man mag den Code civil verurtheilen, aber immerhin bleibt wahr, daß in keinem Land der Welt der Reichthum verhältnißmäßig so gleichartig vertheilt ist als in Frankreich und in jenen Theilen Deutschlands und der Schweiz, wo das französische Erbrecht Eingang gefunden [2].

---

[1] Mémoires du roi Joseph (Paris 1853) II, 275. Nach dem Zeugniß des Moniteur vom 10. März und 26. December 1793 hatte schon der Convent die Absicht, durch diese Bestimmungen, welche später in den Code civil übergingen, die alten Familien mit ihren Ueberlieferungen zu vernichten. Auch hierin war Napoleon ein Erbe der Revolution.

[2] Le Play verweist auf England und Nordamerika als die classischen Länder der Testirfreiheit. Allein wo ist das Vermögen so ungleich vertheilt und der Abstand zwischen reich und arm so groß als gerade hier? Kleine und mittlere bäuerliche Grundbesitze, die in Frankreich eine so zahlreiche Klasse bilden, fehlen hier fast ganz.

Ein Umstand, der auch nicht wenig zu Gunsten der gleichen Erbtheilung spricht, ist die merkwürdige Thatsache, daß sich der Code civil so leicht in die Anschauungen des Volkes hineingelebt hat, ja allgemein liebgewonnen wurde, und zwar gerade wegen der gleichen Erbtheilung. Obwohl derselbe noch nicht ein Jahrhundert alt ist, so gibt es doch viele Gegenden, wo das Volk nur mit Widerstreben die Gleichtheilung aufgeben würde.

d) Wir glauben deshalb, daß durchschnittlich ein Mittelweg zwischen unbeschränkter Testirfreiheit und Zwangsgleichtheilung die beste Lösung des Erbfolgeproblems ist. Wir sagen: durchschnittlich, d. h. von besonderen Verhältnissen und Umständen abgesehen. Ist es überhaupt verkehrt, nach allgemeinen Schablonen in die praktischen, so unendlich mannigfaltigen Lebensverhältnisse einzugreifen, so gilt dies noch besonders von der Regelung der Erbfolge. Man wird also immer zunächst die Bedürfnisse und ganz besonders auch die althergebrachten Anschauungen und Gewohnheiten zu berücksichtigen haben, die in einem bestimmten Lande und für bestimmte Stände herrschen. Hat sich einmal eine bestimmte Art der Erbfolge in die Anschauungen und Gewohnheiten eines Volkes hineingelebt, so soll man dieselbe nicht ohne sehr dringende Gründe beseitigen.

Sehen wir aber von solchen besonderen Umständen ab, so glauben wir, daß der bezeichnete Mittelweg in den meisten Fällen die beste Lösung des Erbfolgeproblems ist. Thatsächlich haben auch fast alle neueren Gesetzgebungen, ähnlich wie das Justinianische Recht, diesen Weg betreten. Selbst der Code civil überläßt wenigstens principiell einen Theil des Vermögens der letztwilligen Verfügung des Erblassers. Es scheint uns also das beste, daß die Gesetzgebung den Kindern einen bestimmten Pflichttheil sichere. Derselbe darf aber, um die Testirfreiheit nicht allzusehr zu beschränken, nicht zu groß sein. Etwa die Hälfte des Vermögens sollte der freien Verfügung des Vaters anheimgegeben werden. Das österreichische Recht genügt dieser Forderung, und auch der „Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich" stimmt mit ihm überein. Unter dieser Voraussetzung ist es in die Gewalt des Vaters gelegt, einem Sohne den größern Theil seines Vermögens und namentlich sein Gewerbe oder seinen Grundbesitz zu übergeben, ohne ihn durch Abfindungen übermäßig zu belasten. Es muß ferner dem Erblasser gestattet sein, mit Wahrung des Pflichttheils selbst sein Vermögen unter die Kinder zu vertheilen, wie es ihm am besten scheint, um unnütze Zerstückelungen zusammenhängender Güter zu vermeiden. Es muß ihm also auch freistehen, den Pflichttheil in Geld zu bezahlen. Endlich darf die letztwillige Verfügung bei kleineren und mittleren bürgerlichen Vermögen nicht allzusehr durch Steuern belastet werden. In Frankreich wird der kümmerliche Rest von Testirfreiheit, der dem Eigenthümer geblieben, hauptsächlich aus dem Grunde werthlos, weil die Steuern an den Fiscus und die Gebühren für Notare sich so hoch belaufen, daß sie einen ganz erheblichen Theil kleinerer Erbschaften verschlingen [1].

e) In Bezug auf die Intestaterbfolge wird sich — wo keine althergebrachten Gewohnheiten einen andern Weg vorzeichnen — die Gleich-

[1] Le Play, L'organisation de la famille. Paris 1871. p. 251.

theilung als die beste Regelung der Erbfolge empfehlen. Bleibt dem Vater — und das setzen wir hier voraus — die Testirfreiheit innerhalb der bezeichneten Schranken, so hat er es in seiner Gewalt, den Hauptstock des Vermögens einem der Kinder zu hinterlassen. Macht er von dieser Gewalt keinen Gebrauch, so kann man annehmen, er habe keinen seiner Erben bevorzugen wollen.

Fünftes Buch.

Von den Verträgen.

Erstes Kapitel.

Von den Verträgen im allgemeinen.

Wie eine tausendfach verschlungene Kette verbinden die Verträge die Menschen durch gegenseitige Rechte und Pflichten miteinander. Die Familie, die Urzelle des gesellschaftlichen Organismus, wurzelt in einem Vertrag zwischen den Ehegatten; nach vielen soll auch der Staat durch einen Vertrag entstehen; die meisten privat- und öffentlichrechtlichen Verhältnisse in Bezug auf Anstellung der Beamten, Dienstboten, Lohnarbeiter, Gesellschaften, Vereine beruhen ebenfalls auf Verträgen. Endlich sind die Verträge, sobald einmal ein Theil der Erde in Besitz genommen ist und ein Gemeinwesen sich gebildet hat, die Haupterwerbsquelle des Eigenthums. Eine wissenschaftliche Erklärung und Begründung der Verträge darf deshalb in einer Moralphilosophie nicht fehlen.

Erster Artikel.

Wesen und Eigenschaften der Verträge.

§ 1.

Begriff der Verträge.

Der Vertrag ist eine bindende Willenseinigung zweier oder mehrerer in Bezug auf irgend eine Sache oder Leistung. Durch den Vertrag kommen also mehrere in Bezug auf irgend eine Sache oder Leistung (Unterlassung) überein, und zwar in der Weise, daß wenigstens der eine der Vertragschließenden eine Pflicht übernimmt. Wenn zwei Wanderer zufällig miteinander denselben Weg zu machen übereinkommen, ohne daß wenigstens der eine von beiden eine Pflicht übernimmt, ist kein Vertrag vorhanden.

Durch den Beisatz „zweier oder mehrerer" wird angedeutet, daß zu einem Vertrag wenigstens zwei Willen in Bezug auf dasselbe übereinkommen müssen. Ein einseitiges, noch nicht angenommenes und deshalb beliebig widerrufliches Versprechen oder eine gleichartige Schenkung, wie das Testament, sind keine Verträge.

Die gegebene Begriffsbestimmung bezieht sich auf den Vertragsabschluß oder auf die That der Willenseinigung (contractus in fieri). Die Wirkung

dieses Vertrags ist die nach demselben bleibende Verpflichtung (contractus in facto esse, Obligation). Der Pachtvertrag z. B. wird in einem Augenblicke abgeschlossen, aber das dadurch entstandene Rechtsverhältniß zwischen Eigenthümer und Pächter ist ein bleibendes.

Unter den neueren Rechtslehrern wird vielfach über den letzten Grund der Rechtskraft der Verträge gestritten. Die Rechtspositivisten leiten die verbindende Kraft der Verträge entweder vom Staat oder von der Volksgewohnheit ab. Aber um davon zu schweigen, daß manche von ihnen den Staat durch Vertrag entstehen lassen, mithin nicht ohne fehlerhaften Kreis die Rechtskraft der Verträge allgemein vom Staate herleiten können, so setzt die Entstehung des Staates ihrer Natur nach manche Rechtsverhältnisse voraus, die sich nur durch Verträge erklären lassen. Der Staat entwickelt sich aus der Familie, die Familie aber hat den ehelichen Vertrag zu ihrer Wurzel. Auch das Eigenthum bestand vor dem Staat und brachte naturnothwendig mancherlei Vertragsverhältnisse unter den Familien hervor, bevor sich ein eigentliches politisches Gemeinwesen bildete. Wer endlich den Staat als die letzte Quelle der bindenden Kraft der Verträge ansieht, muß den internationalen Verträgen die Rechtskraft bestreiten. Denn über den Staaten gibt es in der rein natürlichen Ordnung keine höhere Autorität, von der sich die Verpflichtung herleiten ließe.

Ebenso wenig als die staatliche Gesetzgebung kann eine bloße Gewohnheit — und mag sie noch so alt und allgemein sein — aus sich eine Verpflichtung erzeugen. Nur wenn höhere, von allen anzuerkennende Rechtsgrundsätze vorhanden sind, vermag eine Uebereinkunft oder eine Gewohnheit Rechte und Rechtspflichten zu erzeugen.

R. v. Jhering[1] erklärt die bindende Rechtskraft der Verträge aus der Rücksicht auf das gesellschaftliche Wohl. Die verpflichtende Kraft der Verträge ergebe sich nothwendig aus der praktischen Function derselben, weil ein unverbindliches Versprechen seinen Zweck nicht erreichen würde. Das ist allerdings richtig. Der nächste Grund der Verpflichtung der Verträge ist die Nothwendigkeit einer solchen Verpflichtung für das gesellschaftliche Leben. Aber es kehrt gleich die Frage wieder: Warum bin ich denn verpflichtet, das zu thun oder zu unterlassen, was zum gesellschaftlichen Wohl nothwendig ist? Hierauf kann man nur antworten: Weil das eine Forderung des Naturgesetzes ist, mithin wie dieses seine Verpflichtung vom ewigen, gesetzgeberischen Willen Gottes hat. Weil wir erkennen, daß Gott die Beobachtung der uns geziemenden Ordnung gebietet, und daß zu dieser Ordnung alles gehört, was zu einem gedeihlichen Zusammenleben in der Gesellschaft nothwendig ist, unter anderem die Einhaltung der abgeschlossenen Verträge: sehen wir auch ein, daß wir die Verträge zu halten verpflichtet sind.

§ 2.

Eigenschaften und Erfordernisse der Verträge.

Zur Giltigkeit der Verträge sind sowohl von seiten der Vertragschließenden (Contrahenten) als von seiten des Gegenstandes und der Form der Verträge mehrere Bedingungen erfordert. Wir berücksichtigen hier

[1] Der Zweck im Recht (2. Aufl.) I, 266.

unserm Zweck entsprechend nur die naturrechtlich nothwendigen Eigenschaften; denn die Bedingungen und Formen nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit und des Gemeinwohls im einzelnen zu regeln, ist Sache der staatlichen Gesetzgebung.

1. Von seiten der *Contrahenten* ist zur rechtlichen Giltigkeit des Vertrags erforderlich, daß sie *vertragsfähig* seien, mithin im Augenblick des Vertragsabschlusses den vollen Gebrauch der Vernunft haben. Denn der Vertrag ist eine freie Verfügung über eine Sache und setzt deshalb nothwendig den Vernunftgebrauch voraus. Folglich kann niemand im Zustand der Trunkenheit oder des Irrsinns giltig einen Vertrag abschließen. Die positiven Gesetze können die Vertragsunfähigkeit über die naturrechtlichen Grenzen ausdehnen, z. B. bestimmen, wie dies auch in vielen Gesetzgebungen der Fall ist, daß Kinder unter sieben Jahren gar nicht, Minderjährige nur unter gewissen Bedingungen Verträge eingehen dürfen.

2. Der *Gegenstand* des Vertrages muß vor allem der *freien Verfügung* der Contrahenten unterstehen, wenigstens soweit im Vertrag darüber verfügt wird. Er muß ferner *möglich* sein, weil sich niemand zu etwas Unmöglichem verpflichten kann. Endlich muß er *nicht sittlich unerlaubt* sein. Denn zu etwas Unsittlichem kann es keine Verpflichtung geben; sonst wäre man durch Vertrag verpflichtet, etwas zu thun, und durch das Naturgesetz verpflichtet, dasselbe zu unterlassen, was ein Widerspruch ist.

3. Von seiten der *Form* des Vertrages ist a) erfordert, daß die Willensübereinstimmung wirklich *innerlich* vorhanden und *nicht bloß äußerlich* erheuchelt sei. Von gesetzlichen Anordnungen abgesehen, kann nur der *Wille* der Rechtsträger Rechte auf andere übertragen oder von anderen annehmen. Von einer Rechtsübertragung durch Gesetz kann aber in unserm Fall nach der Voraussetzung nicht die Rede sein, weil es sich um eine Uebertragung durch *Vertrag* handelt. Ist somit der innerliche ernstliche, zum Vertrag nöthige Wille nicht vorhanden, so ist der Vertrag ungiltig. Allerdings ist derjenige, der bloß äußerlich einwilligt, *in sehr vielen Fällen*, sei es nun auf Grund der positiven Gesetze, sei es kraft des Naturgesetzes, welches die ungerechte Schädigung des Nächsten verbietet, zur vertragsmäßigen Leistung verpflichtet, aber diese Pflicht wird nicht durch den Vertrag als solchen erzeugt. Außerdem braucht der Betrogene nicht zu glauben, der andere Contrahent habe nicht die Absicht gehabt, sich zu verpflichten. Dieses muß positiv bewiesen werden.

b) Die Einwilligung muß auch *äußerlich* kundgegeben werden. Es handelt sich ja um die Uebertragung oder Uebernahme von Rechten oder Rechtspflichten. Die beiden Contrahenten müssen also wissen, was sie beiderseitig hingeben bezw. annehmen wollen, und dies kann nur durch Aeußerung des Willens von beiden Seiten geschehen. Die Aeußerung des Willens muß ferner, wie aus dem Begriff des Vertrages folgt, *gegenseitig* geschehen und beiderseitig mit der Absicht verbunden sein, dem *andern* Contrahenten seinen Willen kundzuthun. Ohne diese Absicht kann höchstens eine materielle und zufällige, aber nicht eine formelle und bewußte oder beiderseitig beabsichtigte Willenseinigung zu stande kommen.

c) Die Einwilligung muß endlich *freiwillig* sein. Diese Freiwilligkeit kann sowohl durch *Unkenntniß* und *Irrthum* als durch *Zwang* und *Furcht* verhindert werden.

4. Der Irrthum kann ein wesentlicher oder unwesentlicher sein. Wesentlich ist der Irrthum, der sich auf die Substanz, das Wesen der Sache oder auf die Art des abzuschließenden Vertrages bezieht; jeder sonstige Irrthum gilt als unwesentlich und nebensächlich. So ist es ein wesentlicher Irrthum, wenn dem Käufer statt des bestellten Weines Bier oder Essig geschickt wird, oder wenn der eine Contrahent eine Sache kaufen, der andere bloß leihen wollte. Ein derartiger wesentlicher Irrthum macht den Vertrag ungiltig, weil thatsächlich keine Willenseinigung in Bezug auf dieselbe Sache oder Leistung stattfindet.

Ein unwesentlicher Irrthum hat, wenn er den Vertrag nicht verursachte, keinen Einfluß auf die Giltigkeit desselben, weil sonst kaum je ein Vertrag giltig abgeschlossen werden könnte. Solche nicht wesentliche Irrungen kommen in menschlichen Rechtsgeschäften gar zu leicht vor.

Ist dagegen der unwesentliche Irrthum die Veranlassung oder Ursache des Vertrages gewesen, so muß man zwischen unentgeltlichen und entgeltlichen, gegenseitig belastenden Verträgen unterscheiden. Die unentgeltlichen Verträge werden durch einen solchen Irrthum nichtig, weil dieselben als Wohlthaten an andere ihrer Natur nach allseitige Freiwilligkeit voraus setzen; an dieser gebricht es aber, wenn ein Irrthum die Ursache des Vertrages ist. Die entgeltlichen Verträge hingegen werden durch einen nicht wesentlichen Irrthum in ihrer Giltigkeit nie betroffen. Denn weil solche Irrthümer bei Rechtsgeschäften leicht mit unterlaufen, so würden sich viele Mißstände ergeben, wenn alle derartigen Verträge wegen eines nebensächlichen Irrthums nichtig wären oder umgestoßen werden könnten. Nur wenn der nicht wesentliche Irrthum von einem der Contrahenten durch absichtliche Täuschung verschuldet wurde und der andere Contrahent dadurch zum Vertragsabschluß bewogen wurde, so hat letzterer das Recht, nach Entdeckung des Irrthums den Vertrag rückgängig zu machen. Manche Rechtslehrer sehen sogar den Vertrag in einem solchen Fall als einfachhin nichtig und ungiltig an. Die meisten dagegen betrachten ihn als vorläufig giltig, d. h. für so lange giltig, als der Getäuschte nicht selbst die Auflösung desselben verlangt. Dieser letztere hat es also in seiner Gewalt, den Vertrag bestehen zu lassen, wenn ihm derselbe nach Entdeckung des Irrthums noch gefällt, oder aber ihn rückgängig zu machen, d. h. vom andern Contrahenten zu verlangen, daß der Vertrag als nichtig angesehen und behandelt werde [1].

5. Gewalt hindert die Giltigkeit der Verträge, sobald sie die Freiheit eines der Contrahenten aufhebt. Eine gewaltsam erzwungene Unterschrift ist rechtlich werthlos.

6. Die Furcht verhindert die Giltigkeit der eingegangenen Verträge, wenn sie die klare Besinnung raubt. In einem solchen Zustand fehlt die erforderliche Freiheit. Läßt die Furcht die nöthige Besinnung bestehen, so wird ein Vertrag nur dann in Bezug auf seine Giltigkeit davon berührt, wenn man jemand absichtlich durch ungerechte und schwere Furcht zum Vertragsabschluß bestimmt hat. Unter Voraussetzung einer solchen ungerechten und schweren Furcht werden die unentgeltlichen Verträge ungiltig, die gegenseitig belastenden

[1] Cf. Lehmkuhl, Theolog. mor. I. n. 1059.

dagegen sind aus sich nicht ungiltig, können aber von demjenigen rückgängig gemacht werden, der das Opfer der ungerechten Furcht gewesen. Die Gründe hierfür sind ganz analog denen, welche wir oben bei Besprechung der aus einem zufälligen Irrthum geschlossenen Verträge angeführt haben.

Zweiter Artikel.

Eintheilung der Verträge.

Die Verträge lassen sich eintheilen sowohl nach ihrer Wirkung für die Vertragschließenden als nach ihrer Form und ihrem Gegenstand.

1. Mit Rücksicht auf ihre formale Wirkung (Verpflichtung) unterscheidet man einseitige und zweiseitige Verträge (contractus unilaterales et bilaterales), je nachdem nur der eine der Contrahenten eine Pflicht übernimmt oder beide. Ein angenommenes Versprechen und eine Schenkung sind einseitige Verträge, weil sie nur den einen Contrahenten (den Versprechenden) binden; alle übrigen Verträge sind doppelseitig.

2. Ebenfalls mit Rücksicht auf ihre formale Wirkung unterscheidet man ferner unentgeltliche und entgeltliche oder einseitig und gegenseitig belastende. Unentgeltliche (contractus gratuiti) sind diejenigen, die dem einen einen Vortheil gewähren, ohne ihm eine Last zu Gunsten des andern aufzulegen. Ein solcher Vertrag ist das angenommene Versprechen oder der Leihvertrag. Entgeltlich oder gegenseitig belastend (onerosi) sind die Verträge, welche beiden Contrahenten eine Last oder Leistung auferlegen, z. B. der Miethsvertrag, Kauf und Verkauf u. s. w. Alle entgeltlichen Verträge sind gegenseitig, aber nicht umgekehrt. So ist der Leihvertrag ein gegenseitiger, aber unentgeltlicher Vertrag, weil er seiner Natur nach nur dem einen zu Gunsten des andern eine Last auferlegt.

3. Das römische Recht unterschied zwischen eigentlichen Verträgen (contractus) und formlosen Abmachungen (pactum nudum). Pactum nudum hieß jede nicht in den bestimmten Formen abgeschlossene und deshalb vor Gericht nicht klagbare Uebereinkunft. Die übrigen, in regelrechter Form eingegangenen Uebereinkünfte hießen Verträge (contractus).

Diese Verträge wurden eingetheilt in Real-, Verbal-, Literal- und Consensualcontracte. Zur Klagbarkeit eines Uebereinkommens war nämlich erfordert, daß entweder von der einen Seite schon eine Leistung (res) begonnen habe und eine Gegenleistung erheische — und so entstand der Realcontract —, oder die Uebereinkunft mußte in bestimmter Wortform (verbis, Frage und Antwort) ausgedrückt oder durch Eintragen in das Hausbuch (literis) abgeschlossen werden — und so entstanden die Verbal- bezw. Literalcontracte. Nur ausnahmsweise konnte ein Vertrag durch bloße gegenseitige Willenserklärung abgeschlossen werden, wie z. B. beim Kauf. Derartige Verträge hießen Consensualcontracte. In den heutigen Rechten hat diese Unterscheidung keine Bedeutung mehr, weil die Verbal- und Literalcontracte im römischen Sinne außer Gebrauch gekommen sind und alle übrigen Verträge durch bloße Willenserklärung bindend und klagbar werden.

Wenn die Römer den formlosen Verträgen (pacta nuda) die Klagbarkeit vor Gericht nicht zuerkannten, so darf man daraus nicht schließen, sie hätten denselben jede im Gewissen bindende Rechtskraft abgesprochen.

4. Eine weitere im römischen Recht vorkommende Eintheilung ist die in benannte und unbenannte Verträge (contractus nominati et innominati). Benannt hießen jene Verträge, welche im Gesetzbuch einen eigenen Namen hatten und eine gesetzlich bestimmte Klagbarkeit vor Gericht begründeten. Alle übrigen Verträge hießen unbenannt und konnten nur auf Grund der allgemeinen Rechtsgrundsätze klagbar gemacht werden. Man unterschied vier Arten derselben nach der Formel: Do ut des; do ut facias; facio ut des; facio ut facias [1].

5. In Bezug auf die Form lassen sich außer den schon genannten noch unterscheiden schriftliche oder mündliche, absolute oder bedingte, ausdrückliche oder stillschweigende Verträge. Stillschweigend heißt ein Vertrag, wenn er nicht durch förmliche Worterklärung eingegangen wird, sondern durch Handlungen, welche die Willenserklärung enthalten oder einschließen. Von den stillschweigenden Verträgen zu unterscheiden sind die sogenannten Quasicontracte des römischen Rechts, d. h. Fälle, die bei vertragsähnlichem Thatbestand auf Grund des Gesetzes die Wirkung eines Vertrages haben, auch wenn die Willensübereinstimmung nicht vorhanden ist.

6. Nach der Verschiedenheit des Gegenstandes kann man kirchliche oder staatliche, öffentliche oder private, vermögens- oder nichtvermögensrechtliche Verträge unterscheiden, deren Bedeutung aus den Namen selbst genügend erhellt.

Zweites Kapitel.

Von den Verträgen im besondern.

Erster Artikel.

Von den unentgeltlichen Verträgen.

Die unentgeltlichen Verträge, welche nur der einen Vertragspartei eine Last auferlegen, sind das Versprechen, die Schenkung, der Leih- und Hinterlegungsvertrag und das Darlehen.

1. Das Versprechen (promissio) ist ein Vertrag, durch den sich jemand unentgeltlich zu irgend einer Leistung gegen einen andern verpflichtet. Erst wenn das Versprechen von demjenigen, zu dessen Gunsten es gemacht worden, angenommen ist, verpflichtet es, und zwar entweder aus Treue oder aus Gerechtigkeit, je nach der Absicht des Versprechenden.

2. Die Schenkung (donatio) ist die unentgeltliche Uebertragung des Eigenthums an einer Sache oder einem Rechte auf einen andern. Wie das Versprechen wird auch die Schenkung erst durch die Annahme von seiten des Beschenkten rechtskräftig. Zur Giltigkeit ist erfordert, daß der Schenker die Sache frei veräußern und der andere dieselbe annehmen könne.

---

[1] L. 5 pr. D. (19, 5.) Dare bedeutet die Hingabe einer Sache oder eines dinglichen Rechts, facere jede sonstige Leistung. Wenn im Contracte Do ut des eine Sache gegen Geld umgetauscht wird, so ist der Vertrag ein Kauf, also kein unbenannter Vertrag mehr.

3. Der Leihvertrag (commodatum) ist ein Vertrag, durch den jemand einem andern eine Sache zu zeitweiligem und unentgeltlichem Gebrauch überläßt. Ist der Leihvertrag von seiten des Verleihers beliebig widerruflich, so heißt er precär (precarium). Der Entleiher darf die geliehene Sache nicht vertragswidrig gebrauchen, sie nicht an dritte verleihen und ist zur sorgfältigen Erhaltung derselben verpflichtet.

4. Der Hinterlegungsvertrag (depositum) ist ein Vertrag, durch den jemand einem andern eine Sache zur Aufbewahrung übergibt mit dem Vorbehalt, sie beliebig zurückfordern zu dürfen. Derselbe ist immer ein zweiseitiger Vertrag, durch den beide Vertragschließenden eine Verpflichtung übernehmen; wird aber von seiten des Verwahrers keine Belohnung verlangt, so ist er ein unentgeltlicher. Natürlich ist der Hinterleger immer verpflichtet, dem Verwahrer den Schaden zu ersetzen, der ihm durch das Aufbewahren der Sache entstanden ist, oder die Kosten, welche er für dieselbe aufgewendet hat. Der Verwahrer hingegen ist zu einer vernünftigen Sorgfalt für die Erhaltung der ihm anvertrauten Sache verpflichtet und darf dieselbe ohne besondere Ermächtigung nicht gebrauchen.

Nicht zu verwechseln mit dem Hinterlegungsvertrag ist die Einbringung von Sachen bei Gastwirthen, die gewerbsmäßig Fremde beherbergen. Zur größeren Sicherheit des Eigenthums der Reisenden pflegen nämlich die positiven Gesetze die Gastwirthe auch in solchen Fällen zur sorgfältigen Aufbewahrung und zum allenfallsigen Schadenersatz zu verpflichten, wo sie aus dem bloßen Hinterlegungsvertrag nicht dazu verpflichtet wären. Wir haben hier ein den römischen Quasicontracten analoges Verhältniß.

5. Das Darlehen (mutuum) ist ein Vertrag, durch den das Eigenthum an einer Quantität vertretbarer Sachen (116) auf einen andern übertragen wird mit der Verpflichtung, zur festgesetzten Zeit eine gleich große und gleich gute Quantität derselben Sache zurückzuzahlen. Zu den vertretbaren Sachen gehört auch das Geld. Dieses spielt aber heute eine andere Rolle als ehemals und ist gewöhnlich nicht mehr Gegenstand eines unentgeltlichen Darlehens, sondern eines entgeltlichen Vertrages, der verzinsliches Darlehen heißt und dessen Zulässigkeit wir jetzt eingehender zu untersuchen haben.

Zweiter Artikel.

Das Gelddarlehen.

§ 1.

Vorbegriffe.

1. Zur richtigen Beurtheilung der Streitfrage über die Zulässigkeit des Zinsnehmens müssen wir nothwendig einige Bemerkungen über Natur und Bedeutung des Geldes vorausschicken.

Geld ist ein materieller Gegenstand, der als allgemeines Tausch- und Werthaufbewahrungsmittel und als allgemeines Werthmaß dient. Sobald die Cultur und damit die Arbeitstheilung auf eine höhere Stufe gelangt, vermag der Einzelne nur für den geringsten Theil sich seine Bedarfsgegenstände selbst zu beschaffen. Er muß sich in einem Zweige

des Erwerbslebens ausbilden und durch Umtausch seiner Producte mit anderen Gebrauchsgegenständen das Nöthige erwerben. Anfänglich wird der Tausch ohne Vermittlung zwischen den Consumenten vollzogen. Der Bäcker wird von seinem überflüssigen Brod dem Fleischer, Weber oder Tischler geben und von diesen dafür unmittelbar das nöthige Fleisch, Tuch, die nöthigen Hausgeräthe erhalten. Aber diese ursprünglichen Verhältnisse können nicht lange dauern. Der Bäcker wird vielleicht von dem Weber oder Tischler oder Bierbrauer mehr Gebrauchsgegenstände zu empfangen haben, als er selbst braucht. Er wird deshalb von seinen Schuldnern eine Waare zu erhalten wünschen, die er leicht *aufbewahren* und gegebenen Falls leicht gegen beliebige andere Waaren *umtauschen* kann. Außerdem bedarf man beim Austausch eines bestimmten allgemeinen *Maßstabes*, mit dem man den Tauschwerth der Waaren messen und miteinander vergleichen kann. Dieses allgemeine Tauschmittel und Werthmaß, das auch als Werthaufbewahrer und Zahlungsmittel dient, ist das *Geld*[1].

Auf niederen Culturstufen wurden verschiedene Gegenstände als Geld gebraucht: nicht nur Metalle, sondern auch Vieh, Pelzwerk, Muscheln. Noch heute dienen in einem großen Theil Afrika's die Kauris als Geld[2]. Damit sich ein Gegenstand zum Geld am besten eigne, muß er Dauerhaftigkeit, leichte Theilbarkeit und Transportfähigkeit besitzen. Diese beiden letzten Eigenschaften setzen voraus, daß auch ein verhältnißmäßig kleiner Theil des Gegenstandes einen großen Werth habe und alle Theile gleichartig (homogen) seien. Hieraus erklärt sich, warum bei den Culturvölkern die Metalle, besonders die Edelmetalle Silber und Gold, allmählich fast alle anderen Geldarten verdrängt haben.

Die *Prägung* der Metalle zu Münzen hat den Zweck, die zeitraubende und schwierige Arbeit des jedesmaligen Abwägens und Prüfens zu ersparen. Es lag in der Natur der Sache, daß das Münzrecht bald von der öffentlichen Gewalt als ein ausschließliches Recht (Münzregal) behandelt wurde. Fast nur auf diesem Wege konnte wirksam dem sonst so leicht möglichen Betrug im Geldverkehr gesteuert werden. Auch ihr Ansehen allein konnte ihm durchschnittlich den Charakter eines allgemein anzuerkennenden Zahlungsmittels verschaffen.

Das Geld ist dem Gesagten zufolge nicht ein bloßes Zeichen, ein bloßer Repräsentant des Werthes (wie das Papiergeld), sondern ein Gut, das schon aus sich einen Gebrauchswerth hat, wie z. B. die Edelmetalle, welche auf die schönste und dauernste Weise gewisse Luxusbedürfnisse befriedigen. Dieser Gebrauchswerth ist jedoch nur die Voraussetzung für die eigentlichen Functionen des Geldes. Das Geld soll als Werthmaß, Tausch- und Aufbewahrungsmittel dienen. Man hat es mit einem Rade verglichen, welches im Getriebe des menschlichen Verkehrs die Existenzmittel in die verschiedensten Theile des Ganzen hinführt.

2. Aus der eben genannten Function des Geldes ergibt sich nun die Hauptschwierigkeit gegen die Erlaubtheit des Zinsnehmens. Eben weil das Geld bloß ein Mittelglied im Verkehr bildet, ist es seiner Natur nach unproductiv, es erhöht die vorhandenen Werthe nicht, sondern führt sie nur in

---

[1] Sieh *Nasse* in *Schönbergs* Handbuch der polit. Oekonomie I, 336.

[2] Andere Beispiele bei *Roscher*, Grundlagen I. § 118. 119, und *Geistbeck*, Bilder aus der Völkerkunde (1883) S. 70 ff.

andere Hände über. Wer deshalb einem andern eine Geldsumme für eine bestimmte Zeit leiht, scheint kein Recht zu haben, nach Ablauf der bestimmten Frist nicht nur die geliehene Summe zurückzuerhalten, sondern auch noch einen Zins, d. h. einen Zuschlag als Vergütung für die zeitweilige Ueberlassung des Geldes zu fordern. Daraus würde dann weiter folgen, daß das Geldbarlehen, wie alle anderen Darlehen, ein unentgeltlicher, einseitig belastender Vertrag ist. Es würde weiterhin folgen, daß jede Vergütung, die man auf Grund der geliehenen Summe und über dieselbe hinaus verlangt, Wucher, d. h. ungerechte Uebervortheilung im Darlehen ist, daß es mithin keinen Unterschied zwischen Zins und Wucher gibt[1].

3. Unter Zinstitel versteht man die Gründe, auf die sich die Berechtigung des Zinsnehmens beim Darlehen stützt. Man unterscheidet innere und äußere, oder besser, allgemeine und zufällige Zinstitel.

Aeußere oder zufällige Zinstitel sind solche, welche bloß zuweilen und unter besonderen Umständen vorliegen und deshalb in jedem einzelnen Fall nachgewiesen werden müssen; innere oder allgemeine dagegen sind solche, die allgemein vorhanden sind und deshalb im einzelnen Fall keines Beweises bedürfen, sondern präsumirt werden.

Bei den älteren Rechtslehrern pflegen folgende vier äußeren Zinstitel aufgezählt zu werden: a) entstehender Schaden (damnum emergens)[2], b) Gewinnverlust (lucrum cessans), c) besondere Gefahr für das geliehene Kapital (periculum sortis)[3], d) vereinbarte Strafe (poena conventionalis). Es durfte also auch nach der Ansicht der älteren Canonisten und Moraltheologen außer der Rückgabe der Summe noch eine Entschädigung ausbedungen werden, wenn dem Darleiher durch das Darlehen ein Schaden entstand oder ein Gewinn entging oder dasselbe mit einem besondern Risico verbunden war oder endlich, wenn der Entleiher ausdrücklich versprach, eine Zulage als Strafe bezahlen zu wollen für den Fall, daß er schuldbarerweise zur bestimmten Zeit die geliehene Summe nicht zurückerstatte. In allen diesen Fällen handelt es sich nicht um das Darlehen als solches, sondern um Entschädigung für einen Nachtheil oder eine Gefahr, die man zu Gunsten des Nächsten auf sich nahm und die man nicht unentgeltlich auf sich zu nehmen brauchte. Anderer Ansicht dagegen war man in Bezug auf den Zins bloß auf Grund des Darlehens selbst (vi mutui), wie wir gleich auseinandersetzen wollen.

[1] Ganz dieser Anschauung entsprechend bedeutet im Lateinischen foenus und usura dasselbe. Erst in der neuern Zeit fängt man an, den Namen usura (Wucher) auf den ungerechten Zins zu beschränken.

[2] Den Titel damnum emergens anerkennt schon der hl. Thomas ausdrücklich als rechtmäßig (De malo q. 13 a. 4 ad 14; ebenso Summa th. 2. 2 q. 78 a. 2 ad 1um). Den Titel lucrum cessans scheint er an der zuletzt genannten Stelle zu verwerfen. Aber nur scheinbar. Er redet nur von dem Gewinn, den man nicht mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit voraussehen konnte, und verbietet nur, daß man diesen möglichen Gewinn selbst in Anschlag bringe. Daß sich aber jemand eine Vergütung dafür bedingen dürfe, daß er zu Gunsten eines andern der wahrscheinlichen oder sichern Aussicht auf einen Gewinn entsagen muß, läugnet der hl. Thomas nicht.

[3] Das periculum sortis findet sich schon in den Decretalen Gregors IX. (c. 19 X h. t. 19, 19). Sieh Funk, Zins und Wucher (1868) S. 79. Auch das foenus nauticum des Justinianischen Rechts (D. 22, 2), das die Moralisten nicht beanstandeten, setzt den Titel einer besondern Gefahr für das geliehene Kapital als rechtmäßig voraus.

4. Es wird vielleicht nicht überflüſſig ſein zu bemerken, daß wir im folgenden nicht vom Kapitalzins überhaupt, ſondern nur vom Leihzins, insbeſondere vom Geldzins handeln. Das Geld iſt nur ein Theil des Kapitals (116), mithin iſt der Geldzins auch nur ein Theil des Kapitalzinſes, und zwar nur des Leihkapitalzinſes.

Man kann ferner das Geld wie das Kapital überhaupt in öffentlicher oder genauer nationalwirthſchaftlicher und privat- oder einzelwirthſchaftlicher Beziehung betrachten. Ich kann zunächſt fragen, ob das Geld mithelfe, den geſammten Vorrath an Nutzgütern und Werthen eines ganzen Volkes (bezw. der ganzen Menſchheit) zu vermehren oder nicht. Das iſt die nationalwirthſchaftliche Bedeutung des Geldes. Ich kann aber auch fragen, ob das Geld ſeinem Beſitzer eine Vermehrung ſeines Privateinkommens verſchaffe. Der Kleinhandel z. B. vermehrt die vorhandenen Nutzgüter nicht, und dennoch iſt er eine Einkommensquelle für ſehr viele. In unſerer Unterſuchung haben wir es zunächſt nur mit der privatwirthſchaftlichen Seite des Geldes zu thun.

§ 2.

Zur Geſchichte des Zinsnehmens.

Wenige Kapitel der Culturgeſchichte ſind ſo lehrreich wie die Entwicklung der Anſchauungen über das Zinsnehmen. Ueber wenige Fragen ſind auch ſo viele und eingehende Unterſuchungen angeſtellt worden.

1. Dem iſraelitiſchen Volke war es geſtattet, von den Fremden Zinſen zu nehmen, aber nicht von den eigenen Angehörigen[1]. Es fragt ſich, wie dieſe Erlaubniß des Zinsnehmens von den Fremden zu verſtehen ſei. Manche meinen, dieſelbe habe bloß den Sinn der Strafloſigkeit oder der Duldung eines nothwendigen geringern Uebels gehabt[2]. Andere nehmen eine eigentliche Erlaubniß an, ſei es nun auf Grund eines beſondern Kriegsrechtes[3] oder einer unmittelbaren Schenkung Gottes, des höchſten Herrn über alles Eigenthum. Wieder andere endlich ſchließen aus dieſer Erlaubniß, das Zinsnehmen müſſe unter den thatſächlichen Verhältniſſen ſeiner Natur nach nicht allgemein ungerecht geweſen ſein.

2. Die griechiſchen und römiſchen Philoſophen und Staatsmänner ſcheinen der Mehrheit nach das Zinsnehmen zu verurtheilen. So ſchon Plato[4], Ariſtoteles[5], Cato[6], Seneca[7], Plutarch[8]. Die öffentliche Meinung über den Wucher leuchtet aus folgenden Worten Cato's hervor: „Unſere Ahnen ſtraften geſetzlich den Dieb um das Doppelte, den Wucherer um das Vierfache.“[9] Das römiſche Recht geſtattete in der älteſten Zeit des Zwölf-

---

[1] Deut. 23, 19: „Leihe nicht auf Wucherzins deinem Bruder Geld oder Speiſe oder andere Sachen, wohl aber dem Fremden“ (alieno). Vgl. Ex. 22, 25; Lev. 25, 36.

[2] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 78 a. 2 ad 1um; De malo q. 13 a. 4 ad 1.

[3] S. Ambros. L. de Tob. c. 15.

[4] De leg. V, 722. [5] Polit. I, 3, 23 Schn.

[6] Bei Cic., De offic. l. 2 c. 25. [7] De benefic. VII, 10.

[8] In ſeiner Schrift περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανείζεσθαι.

[9] De re rustica, praefat.: Maiores ita in legibus posuerunt, furem dupli condemnari, foeneratorem quadrupli.

tafelrechtes einen kleinen Zins, infolge von wiederholten Schuldunruhen wurde jedoch das Zinsnehmen um 339 v. Chr. verboten [1]. Die Volkspartei hielt an der Fortdauer des Zinsverbotes nachher immer fest; aber thatsächlich wurde später das Zinsnehmen wieder zugelassen. Kaiser Justinian schränkte die Zinserlaubniß, die er vorfand, ein, ohne sie ganz aufzuheben [2]. Die Canonisten und Theologen erblickten entweder in den Zinserlaubnissen des römischen Rechtes eine bloße Duldung des Zinses, nicht eine eigentliche Erlaubniß, oder verurtheilten sie als ungerecht [3].

Bei den ältesten Germanen bestanden keine Wuchergesetze, aus dem einfachen Grunde, weil das Zinsnehmen nach Tacitus unbekannt war (De mor. Germ. c. 26). In den ältesten Kapitularien dagegen finden sich schon strenge Zinsverbote, und an diesen haben auch die deutschen Gesetze bis in die neueste Zeit fast allgemein festgehalten.

3. Die katholische Kirche hat sich seit den ältesten Zeiten bis zum Anfang dieses Jahrhunderts stets gegen das Zinsnehmen ausgesprochen. Bei den älteren Kirchenvätern tritt es allerdings nicht immer klar zu Tage, ob sie unter Wucher jeden Zins oder nur den übertriebenen, ungerechten verstehen [4], aber um so unzweideutiger verurtheilten viele Kirchenversammlungen jedes Zinsnehmen auf Grund des bloßen Darlehens als solchen. Um von älteren Entscheidungen zu schweigen [5], verurtheilt das Concil von Vienne (1311) die Behauptung als häretisch, das Zinsnehmen (exercere usuras) sei erlaubt. Das fünfte Lateranconcil, welches die früheren kirchlichen Zinsverbote erneuert, gibt zugleich eine genaue Begriffsbestimmung des Wuchers. „Darin besteht das eigentliche Wesen des Wuchers, daß man aus dem Gebrauch einer unfruchtbaren Sache ohne Arbeit, ohne Kosten und ohne Gefahr Gewinn und Frucht zu ziehen sucht.“ [6]

Die letzte größere kirchliche Entscheidung gegen das Zinsnehmen erging im Jahre 1745 von Benedikt XIV., der zwar die äußeren Zinstitel anerkennt, aber den Zins auf Grund des bloßen Darlehens als solchen mit aller Entschiedenheit verwirft [7].

Erst in diesem Jahrhundert hat die Kirche eine Milderung in ihrem Verfahren gegen den Zins eintreten lassen. Eine förmliche kirchliche Entscheidung zu Gunsten der Erlaubtheit des Zinsnehmens ist zwar noch nicht erfolgt, aber die römischen Congregationen haben doch zu wiederholten Malen erklärt,

---

[1] Liv. VII, 42. Tacitus, Annales VI, 16.

[2] L. 26 § 1. C. (4, 32); daselbst finden sich auch die Zinserlasse der früheren Kaiser zusammengestellt.

[3] Cf. S. Thom. De malo q. 13 a. 4 ad 6um; Zech, Rigor moderatus circa usuras, dissert. 1 c. 2 § 69 sqq. (Migne, Cursus theologiae XVI); Lugo, De iustit. et iure d. 26. s. 2 n. 13.

[4] Ueber die Lehre der Kirchenväter in Betreff des Wuchers sieh Ratzinger, Die Volkswirthschaft S. 232 ff.

[5] Eine Zusammenstellung derselben bei Zech, Rigor moderatus circa usuras, dissert. 1 § 67 sqq. Lehmkuhl, Theolog. mor. I. n. 1098.

[6] Conc. Later. V. sess. 5: Ea est propria usurarum interpretatio, quando videlicet ex usu rei, quae non germinat, nullo labore, nullo sumptu nullove periculo lucrum foetusque conquiri studetur.

[7] Encycl. „Vix pervenit“ ad Episcop. Italiae.

man solle diejenigen, welche einen mäßigen Zins nehmen, nicht im Gewissen beunruhigen, wofern sie nur bereit seien, sich den etwaigen kirchlichen Entscheidungen zu unterwerfen. Anfänglich wurden diese Erklärungen durch den Beisatz eingeschränkt, es sei erlaubt, den Zins zu nehmen, welchen die Landesgesetze erlauben; in späteren Antworten fiel dieser Zusatz fort [1].

Diese Entscheidungen der kirchlichen Behörde haben nach der Erklärung der Moraltheologen nicht den Sinn einer bloßen Duldung, sondern den einer wirklichen Erlaubniß [2].

4. Die Canonisten und Theologen waren das ganze Mittelalter hindurch einstimmig in der Verwerfung des Zinsnehmens, wenn man von äußeren Zinstiteln absieht. Der Hauptgrund, auf den man sich abgesehen von den kirchlichen Entscheidungen berief, war die Natur des Geldes als einer Sache, die durch den Gebrauch selbst verloren geht, bei der man daher in Tauschgeschäften nicht die Substanz der Sache und den Gebrauch derselben getrennt in Anrechnung bringen darf, ohne die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen. Wer einem Käufer die Substanz des Weines und einem andern den Gebrauch verkaufen wollte, würde gegen die Gerechtigkeit verstoßen, weil er entweder dasselbe zweimal verkauft oder etwas verkauft, was gar nicht vorhanden ist. So ist es auch mit dem Geld [3].

Ein anderer Beweis gegen die Erlaubtheit des Zinsnehmens, der uns namentlich bei mehreren nachtridentinischen Theologen begegnet, ist folgender. Die ausgleichende Gerechtigkeit verlangt volle Gleichheit zwischen dem, was man hingibt, und dem, was man als Entgelt annimmt. Wer aber beim Darlehen außer der Zurückerstattung des Kapitals Zinsen verlangt, fordert mehr zurück, als er hingegeben. Hat er z. B. 100 Thaler geliehen, so darf er nur 100 Thaler zurückverlangen. Allerdings ist es erlaubt, wegen zufälliger Titel eine Entschädigung zu begehren, aber das ist kein Zins [4]. Fragt man weiter, warum man denn nach einem Jahr nicht mehr zurückfordern und die Last, das Geld ein Jahr lang zu entbehren, nicht in Anschlag bringen könne, so lautet die Antwort: weil am Ende des Jahres die 100 Thaler ganz den gleichen Werth haben wie am Anfang desselben.

5. Die Reformatoren Luther, Melanchthon und Zwingli „verwarfen im Einverständniß mit der alten Kirche das Nehmen von Zinsen" [5]. Eine Ausnahme machte Calvin, der, dem Beispiel der Albigenser folgend, das Zinsnehmen unter mancherlei Einschränkungen gestattete. Wie unbegründet aber damals seine Ansicht war, erhellt daraus, daß seine Anhänger sich durch sein Ansehen nicht daran hindern ließen, das Zinsnehmen allgemein zu verwerfen [6].

---

[1] Eine große Zahl kirchlicher Entscheidungen sieh bei Migne, Cursus theologiae XVI, 1065 sqq.; Collect. Lacensis concil. VI, 677 sqq.

[2] Ballerini-Gury (edit. 2) I, 605 not. a. Wenn deshalb Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie § 191 Anm. 9, behauptet, für streng katholische Länder bestehe das Zinsverbot noch immer fort, so bedarf das einer Berichtigung.

[3] So z. B. der hl. Thomas (Summa th. 2. 2 q. 78 a. 1 et De malo q. 13 a. 4).

[4] Cf. De Lugo, De iustit. et iure disp. 25 s. 2 n. 10 et s. 3 n. 21.

[5] Herzog, Real-Encyklopädie, Artikel Wucher; daselbst die näheren Nachweise.

[6] Herzog a. a. O.

Fast gleichzeitig mit Calvin trat C. Molinäus und ein Jahrhundert später Salmasius als Vertheidiger des Zinsnehmens auf, von denen besonders der letztere viele Anhänger fand [1].

6. Auch unter den Canonisten machte sich seit Anfang des 18. Jahrhunderts ein gewisser Umschwung in den bisherigen Anschauungen geltend. Zuerst Vitus Pichler S. J. [2] und nach ihm viele andere [3] sprachen die Ansicht aus: wenn auch das Zinsnehmen aus sich unerlaubt sei, so könne doch der Staat aus Rücksichten des öffentlichen Wohles dasselbe unter gewissen Bedingungen gestatten. Denn es liege im Interesse der Gesammtheit, daß die Gelder nicht müßig liegen bleiben, sondern zur Verwerthung in Handel und Industrie in Umlauf gesetzt werden. Die öffentliche Gewalt könne deshalb vermöge ihres Hoheitsrechtes denjenigen, welche ihre Gelder ausleihen, eine Belohnung oder Prämie zuerkennen und zugleich bestimmen, daß diese Prämie von dem Borger bezahlt werde, weil er den unmittelbaren Nutzen vom Darlehen habe. Nach dieser Ansicht ist also nicht das Darlehen selbst (mutuum per se), sondern die Erlaubniß der öffentlichen Gewalt der Zinstitel (titulus legis civilis), und der Zins ist eine dem Darleiher öffentlich zuerkannte Prämie.

Man fühlt aus den Ausführungen mancher von diesen Gelehrten heraus, daß das Zinsverbot in seiner frühern Strenge infolge der veränderten Lage den allergrößten Schwierigkeiten begegnete.

§ 3.

Begründung der Erlaubtheit des Zinsnehmens.

Die Erlaubtheit des Zinsnehmens gründet sich nach unserer Ansicht auf die heute nahezu allgemein vorhandene Möglichkeit, mit dem Geld sich an irgend einem gewinnbringenden Unternehmen zu betheiligen und so mit demselben einen Gewinn zu erzielen.

Wir behaupten selbstverständlich nicht, das Zinsnehmen sei in jeder beliebigen Höhe gerecht. Es gibt eine Grenze, über die hinaus der verlangte Zins ungerecht wird, und um ungerechte Ausbeutung fremder Noth zu verhüten, ist es das Recht und die Pflicht der öffentlichen Gewalt, nach Erforderniß der Umstände die oberste Grenze des erlaubten Zinsfußes festzusetzen.

Ebenso wenig liegt es in unserer Absicht, die heutigen Zustände, auf welche wir die Erlaubtheit des Zinsnehmens gründen, als ideale zu vertheidigen. Wir behaupten bloß: so wie sich die volkswirthschaftlichen Verhältnisse thatsächlich gestaltet haben, und solange sie so bleiben, ist das Zinsnehmen innerhalb gewisser Grenzen nicht ungerecht.

1. Wer einem andern eine nach allgemeiner Anschauung gewinnbringende Sache für eine bestimmte Zeit überläßt, verletzt die Gerechtigkeit nicht, wenn er nach Ablauf dieser Zeit außer der Rückgabe der geliehenen Sache noch eine

[1] Ueber Molinäus und Salmasius sieh Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins I, 31 ff.

[2] Ad lib. V. Decr. tit. 19 n. 8. Nach Lessius hat schon Alph. Tostatus (Abulensis) diese Ansicht vertreten.

[3] Cf. Theologia Wirceburgensis, tract. De contract. n. 201; Gury, Theolog. mor. I. n. 864.

Entschädigung für den Gewinn verlangt, den er mit moralischer Gewißheit mit der Sache während derselben Zeit erzielen konnte. Nun aber wird heute das Geld allgemein als gewinnbringend angesehen. Also ist der Darleiher berechtigt, nach Ablauf der festgesetzten Zeit außer der geliehenen Summe noch eine Entschädigung für den Gewinn zu verlangen, den er mit moralischer Gewißheit hätte machen können, auf den er aber zu Gunsten des Entleihers verzichtete.

Die Behauptung des Obersatzes kann ernstlichen Bedenken nicht begegnen. Wie in allen Rechtsgeschäften, so ist es auch beim Darlehen eine Forderung der Gerechtigkeit, daß Werthgleichheit zwischen dem Dahingegebenen und Empfangenen herrsche. Ueberläßt aber jemand eine nach allgemeiner Anschauung gewinnbringende Sache einem andern, so entzieht er sich dadurch die Möglichkeit, diesen Gewinn selbst zu erwerben, und tritt dieselbe an den Entleiher ab. Das ist aber eine in Geld abschätzbare Last, für die er eine Entschädigung fordern darf. Diese Entschädigung ist aber in der bloßen Zurückerstattung der fruchtbringenden Sache nicht enthalten. Er hat also das Recht, eine solche Entschädigung als Zins zu verlangen.

Wir sagen: er hat das Recht. Wohl kann der Darleiher unter Umständen aus Nächstenliebe verpflichtet sein, einem Nebenmenschen in der Noth unentgeltlich ein Darlehen zu gewähren, auch wenn ihm dadurch ein Gewinn entgeht oder Schaden erwächst, aber eine Forderung der Gerechtigkeit ist dies nicht, und bloß darum handelt es sich zunächst in unserer Untersuchung.

Der Schwerpunkt unseres Beweises liegt im Untersatz. Ist heute allgemein mit dem Geld die Möglichkeit eines Gewinnerwerbes verbunden, so daß dasselbe als eine gewinnbringende Sache angesehen wird? Wir glauben diese Frage ohne Bedenken bejahen zu dürfen. Zum Beweis dafür können wir uns schon auf die Thatsache berufen, daß so allgemein sich Leute finden, welche das Geld gegen eine bestimmte Entschädigung zu Productionszwecken anzunehmen bereit sind, ja auf entgeltliche Entleihung desselben ausgehen. Diese Thatsache bliebe unerklärlich, wenn nicht nach allgemeiner Anschauung mit dem Geldbesitz durchschnittlich die Möglichkeit einer Gewinnerzielung gegeben wäre.

Der innere sachliche Grund dieser allgemeinen Ueberzeugung liegt in den heutigen wirthschaftlichen Verhältnissen. Das Geld konnte zwar von jeher in Verbindung mit menschlicher Arbeit als ein Erwerbsfactor angesehen werden. In der Hand des Kaufmanns, des Industriellen wird es ein Erwerbsmittel. Ein Kaufmann, der doppelt so viel Waaren umsetzt als ein anderer, wird durchschnittlich mehr als den doppelten Gewinn erzielen. Diesen Mehrgewinn verdankt er größtentheils dem Gelde.

Solange nun die wirthschaftlichen Verhältnisse derart sind, daß nicht jeder zu jeder Zeit sein Geld verwerthen kann, wird man auch nicht allgemein das Geld an sich für gewinnbringend halten.

Anders, wenn einmal durchschnittlich oder nahezu allgemein mit dem Geldbesitz die Möglichkeit der Betheiligung an einem gewinnbringenden Unternehmen gegeben ist. In dieser Voraussetzung wird das Geld selbst als gewinnbringend angesehen. Diese Voraussetzung trifft nun aber heute zu. Das Erwerbsleben hat besonders seit der Erfindung der Dampfmaschinen und deren Verwerthung im Verkehr und in der Industrie (Eisenbahnen, Dampfschiffe, Fabriken u. s. w.)

einen gänzlichen Umschwung erfahren. Diese Umgestaltung hat unzählige neue Unternehmungen ins Dasein gerufen, und es bildeten sich, weil die neugeschaffene Lage zwar große Kapitalien erheischte, aber denselben auch große Gewinne versprach, die verschiedenartigsten Gesellschaften zu Industrie-, Handels- und Verkehrszwecken. Besonders gewannen die Actiengesellschaften in allen Culturländern eine gewaltige Ausdehnung[1]. Die Unzahl von neuentstandenen Erwerbsgesellschaften, die zur Erreichung ihrer Zwecke großer Summen benöthigten, zogen alles sonst müßig gebliebene Geld in den Kreis des Erwerbslebens und boten auch den kleineren Kapitalbesitzern jederzeit Gelegenheit, ihr Geld gewinnbringend anzulegen. War nun aber, moralisch genommen, allgemein mit dem Geldbesitz die Möglichkeit des Gewinnerwerbes verbunden, so hatte derjenige, der einem andern eine Summe auslieh, das Recht, außer der Rückgabe des Kapitals sich noch eine Entschädigung für den entgehenden Gewinn auszubedingen.

Aber das ist ja nur der Titel des entgehenden Gewinns, von dem schon die alten Theologen reden! Nun, der Umstand, daß schon die alten Theologen davon reden, wäre noch kein genügender Grund, ihn zu verwerfen. Uebrigens verstehen die alten Theologen unter dem Titel des entgehenden Gewinns nur einen zufälligen, rein äußerlichen Titel, der für jeden einzelnen Fall nachgewiesen werden mußte. Dagegen braucht nach uns dieser Titel heute nicht mehr im einzelnen nachgewiesen zu werden, weil er nach der allgemeinen Anschauung, wenigstens moralisch genommen, immer vorhanden ist und deshalb für den einzelnen Fall präsumirt werden darf.

Wir sagten: moralisch genommen, sei dieser Titel immer vorhanden. Die Ansicht über den Werth der Dinge richtet sich nach dem, was durchschnittlich oder allgemein geschieht, nicht nach dem, was in seltenen Ausnahmefällen vorkommen mag.

Einige wollen nicht, daß man den Entgelt für die Ueberlassung eines Kapitals in dem Sinne, wie wir ihn erklärt, Zins nenne; man solle es Interesse oder sonstwie nennen. Nun, das ist ein Streit ums Wort, bei dem wir uns nicht aufhalten werden. Jeder weiß, in welchem Sinn wir von Zins reden, und das genügt. Uebrigens ist dieser Ausdruck schon allgemein eingebürgert.

Nur eine Schwierigkeit könnte man gegen den Titel des entgehenden Gewinnes erheben. Der entgehende Gewinn darf nach den Theologen, solange er nicht gewiß ist, nicht zu seinem vollen Betrag in Ansatz gebracht werden. Der Darleiher muß zugleich die Gefahren und Mühen in Anrechnung bringen, welche ihn die Erreichung des Gewinnes kosten würde. Ein bloß möglicher, zukünftiger Gewinn hat nicht denselben Werth wie ein gleich großer gegenwärtiger. Das ist alles ganz richtig und wird auch thatsächlich beim Darlehen befolgt. Die Zinshöhe, wie sie, abgesehen von ungerechter Beeinflussung, auf dem Geldmarkt unter der Herrschaft von Nachfrage und Angebot bestimmt wird, bleibt durchschnittlich unter der vollen Höhe des voraussichtlichen Gewinnes. Denn da heute die Anleihen meist productive Zwecke

[1] Wir haben jetzt nicht zu untersuchen, ob dieses rasche Umsichgreifen der Actiengesellschaften besonders erfreulich war oder nicht, wir wollen überhaupt hier keine Lobrede auf dieselben halten, sondern wir behaupten bloß eine Thatsache, die unläugbar vor aller Augen liegt. 1886—1887 bestanden im Deutschen Reich 2143 Actiengesellschaften mit einem Kapital von 4876 Millionen Mark (Handwörterbuch der Staatswissenschaften I, 131). In anderen Gegenden, besonders in England und Nordamerika, ist das Actienwesen noch mehr entwickelt.

verfolgen, so würde niemand Geld auf Zinsen borgen, wenn er durch seine Unternehmung nicht mehr gewänne, als zur Abtragung der Zinsen erforderlich ist.

Das gilt aber nicht von den Nothdarlehen, die hauptsächlich zu consumptiven Zwecken oder zur Instandhaltung eines im Gange befindlichen Geschäftes gemacht werden, und bei denen die Noth den Borger in die Gewalt des Wucherers gibt. Um ungerechter Ausbeutung fremder Noth vorzubeugen, ist es deshalb, wie wir schon bemerkt haben, das Recht und kann die Pflicht der öffentlichen Gewalt sein, eine Maximalgrenze des Zinses festzusetzen, die aber nicht für alle Stände gleich zu sein braucht [1].

2. Bisher haben wir das Geld als Productions- oder Erwerbsfactor betrachtet und daraus auf seinen gewinnbringenden Charakter für die heutigen Verhältnisse geschlossen. Zu demselben Ergebniß gelangen wir, wenn wir die Function des Geldes als allgemeines Tausch- und Werthaufbewahrungsmittel ins Auge fassen. Der Werth des Geldes als Tauschmittel richtet sich nach dem Werthe der Güter, die man dagegen einlösen kann. Ist die wirthschaftliche Lage eine derartige, daß man mit dem Geld, von besonderen Umständen abgesehen, nur Genußgüter erhandeln kann, so hat es auch nur den Werth solcher Genußgüter. Kann man dagegen um Geld beliebig productive, fruchtbringende Güter erwerben, so steht es im Werth solchen Gütern gleich. Solange ich für eine bestimmte Geldsumme ein Pferd, ein Haus, einen Acker erstehen kann, gilt mir das Geld gerade so viel als die genannten Dinge.

Bis in die neuere Zeit herein waren aber nicht beliebig fruchttragende Güter für Geld zu haben. Grund und Boden war, weil meist gebunden, nur sehr selten käuflich. Die meisten Ländereien waren im Besitz von Fürsten, Bischöfen, adeligen Geschlechtern, Abteien, Pfründen u. s. w. und kamen selten auf den Markt. Ebenso waren bedeutende Unternehmungen, die mit fremdem Gelde arbeiteten, verhältnißmäßig selten. So hatte das Geld, von besonderen Verhältnissen abgesehen, vorwiegende Bedeutung für die Beschaffung der nöthigen Bedarfsgegenstände, nur untergeordnet diente es der Production [2].

Diese Verhältnisse haben sich aber heute ganz geändert. „Um Geld ist alles feil", das gilt auch auf wirthschaftlichem Gebiet. Mit Leichtigkeit kann man um Geld Grundstücke oder Häuser oder sonst ein gewinnbringendes Kapital ganz oder als Theilhaber erwerben. Deshalb wird das Geld heute diesen Productivgütern gleichgeachtet [3].

Den eben vorgebrachten Grund für die Productivität des Geldes machten schon die Physiokraten geltend, freilich in zu enger Fassung. Nach Turgot bringt das Geldkapital deshalb Zinsen, weil man mit ihm fruchtbringendes und eine Rente abwerfendes Grundstück kaufen kann. Das Geld ist daher das Aequivalent eines Einkommen gebenden Landstückes [4].

---

[1] Gute Ausführungen hierüber s. bei H. Pesch in d. Zeitschr. f. kath. Theol. XII, 400.

[2] Unter den Gründen, warum bei fast allen Völkern auf niederer Culturstufe sich eine große Abneigung gegen das Zinsnehmen geltend macht, erwähnt Roscher (Grundlagen der Nationalökonomie § 190) auch den, daß der Ankauf von Ländereien sehr selten, auch gesetzlich erschwert sei und infolge davon Anleihen zu diesem Zwecke fast gar nicht vorkommen. Ueberhaupt führt nach demselben Schriftsteller auf den niederen Culturstufen fast nur die Noth zu Anleihen.

[3] Sieh Lehmkuhl S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach XVI, 476 ff. und desselben Theologia moral. I. n. 1105.

[4] Sieh Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins I, 72.

§ 4.

Bestätigung der vorgebrachten Zinstheorie durch den Vergleich mit anderen Theorien.

Die eben entwickelten Anschauungen über das Zinsnehmen sind nicht etwa neu und unerhört, sondern schon längst von verschiedenen Seiten, wenn auch nicht immer mit denselben Ausdrücken, vorgetragen worden.

1. So gibt es eine zahlreiche Klasse von Volkswirthschaftslehrern, welche den Kapitalzins als den Preis oder Entgelt für die Ueberlassung der Nutzung eines Kapitals ansehen, z. B. J. B. Say, Knies, Menger u. a. Das ist nur eine andere Ausdrucksweise für die von uns vertretene Ansicht. Genauer ist es allerdings, wenn man mit v. Hermann[1] den Geldzins als die Vergütung für die Entbehrung der Nutzung des eigenen Vermögens seitens des Darleihers auffaßt[2]. Denn bei Darlehen geht das Eigenthumsrecht der geliehenen Sache an den Entleiher über.

2. Vollständig mit unserer Ansicht stimmen auch diejenigen überein, welche die Berechtigung des Zinsnehmens aus der Productivität des Geldes in den heutigen Verhältnissen herleiten. Diese Begründung des Zinses wurde schon im vorigen Jahrhundert von Scipio Maffei versucht. Ihm folgten später Mastrofini, Cardinal de la Luzerne u. a.

3. Neuerdings hat man den Zins als den Preis einer ökonomischen Leistung des Verleihers an den Entleiher hingestellt. Unter den heutigen Wirthschaftsverhältnissen sei mit der Creditleistung regelmäßig die Gewährung realer Möglichkeit productiver Wertherzeugung verbunden. Diese Wirkung könne der Gläubiger unter den heutigen Wirthschaftsverhältnissen als werthlich schätzbare Wirkung seiner Leistung ansehen und sich deshalb vergüten lassen[3].

Ganz recht. Aber woher kommt es, daß das Darlehen heute als eine ökonomische Leistung in einem andern Sinn angesehen werden kann als z. B. im Mittelalter? Nur daher, weil das Geld selbst eine ganz andere Bedeutung hat als ehemals. Nur insoweit die Möglichkeit des Gewinnbezuges als dem Geld selbst anhaftend gedacht wird, kann die Verleihung desselben als eine ökonomische Leistung aufgefaßt werden, die mehr zurückzufordern berechtigt als die bloße geliehene Geldsumme.

4. Nicht wenige Nationalökonomen suchen den Zins als „Entbehrungslohn" des Kapitalisten zu rechtfertigen. Anstatt sein Geld zu verzehren, zieht er es vor, es aufzusparen und productiv zu verwerthen. Das „Opfer", welches im Genußverzicht oder Genußaufschub liegt, heischt einen Lohn, eine Entschädigung, und diese besteht im Zins. So im wesentlichen Senior[4].

Daß bei der Kapitalbildung im allgemeinen das Sparen oder der Verzicht auf den augenblicklichen Genuß auch mitwirkt, unterliegt keinem Zweifel. Nur

[1] Sieh Böhm-Bawerk a. a. O. I, 236 ff.

[2] So auch Mithoff in Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie I, 658. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei wieder daran erinnert, daß wir das Geld hier nur in privat-, nicht aber in nationalwirthschaftlicher Beziehung betrachten.

[3] H. Pesch in der Zeitschrift für kathol. Theologie XII, 395 und 969.

[4] Sieh Böhm-Bawerk a. a. O. I, 320.

wer zur rechten Zeit zu sparen und auf den augenblicklichen Genuß zu verzichten weiß, wird es zu etwas bringen. Aber allgemein den Zins als Entbehrungslohn, als Entschädigung für das „Opfer" des gegenwärtigen Genusses hinstellen, geht nicht wohl an, am allerwenigsten heute, wo die größten Gewinne auf Kapitalisten fallen, die in königlichem Ueberflusse leben und ihrem Herzen keinen Genuß versagen [1]. Auch gibt das persönliche Opfer als solches noch kein Anrecht auf Entschädigung, weil dasselbe für den Entleiher wirthschaftlich werthlos ist. Vielleicht wollen übrigens Senior und seine Anhänger nur sagen: der Zins sei die Entschädigung für die Ueberlassung des Geldes, mit welchem der Eigenthümer selbst Gewinn erzielen könnte. In diesem Sinn wäre ihre Ansicht von der unsrigen nicht verschieden, allein der Ausdruck „Entbehrungslohn", „Opfer" ist jedenfalls sehr unglücklich gewählt.

5. Neuere Schriftsteller unterscheiden zwischen Productiv- und Consumptivdarlehen, je nachdem der Borger das geliehene Kapital zur Bestreitung seiner Bedürfnisse oder aber zur Production (Gewinnerzielung) gebrauchen will. Beim Consumptivdarlehen sei das Zinsnehmen unerlaubt, weil es seiner Natur nach auf Ausbeutung fremder Noth abziele; beim Productivdarlehen dagegen sei die Forderung eines mäßigen Zinses zulässig, weil dem Gelde, wenigstens heute, Productivität zukomme.

Aber durch letzteres Zugeständniß widerlegt sich diese Ansicht selbst. Wenn das Geld allgemein als fruchtbringend angesehen wird, so ist das Zinsnehmen auch beim Consumptivdarlehen nicht ungerecht. Es mag eine schwere Verletzung der Liebe sein, wenn ich einem Nebenmenschen in seiner Noth nicht zinslos das nöthige Geld vorstrecke; aber eine Verletzung der Gerechtigkeit ist das Zinsnehmen auch in diesem Falle nicht, wenn das Geld als fruchtbringend anerkannt wird. Bei Beurtheilung der Gerechtigkeit eines Austausches kommt es nicht auf das an, was man mit dem Gegenstand des Tausches anfangen will, sondern bloß auf diesen Gegenstand selbst. Eine Verletzung der Gerechtigkeit liegt nur dann vor, wenn ich mehr zurückfordere, als die Last beträgt, die ich bei der Dahingabe auf mich nehme. Das ist aber beim Darlehen auf mäßige Zinsen unter Voraussetzung der Productivität des Geldes nicht der Fall, gleichviel, was der Borger mit dem geliehenen Gelde anfange.

6. A. Schäffle und A. Wagner scheinen die Zinsberechtigung auf die Dienste zu gründen, welche die Kapitalisten als „Functionäre der Gesammtheit für die Bildung und Beschäftigung des nationalen Productionsmittelfonds" leisten. Der Kapitalgewinn ist der Lohn für die Disponir- und Sparthätigkeiten der Kapitalisten bei der Bildung und Verwendung der Privatkapitalien [2]. Aber diese Ansicht wird genügend durch die Thatsache widerlegt,

---

[1] Mit bitterem Spott geißelte schon Lassalle (Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch. Berlin 1874. S. 89) diese Entbehrungstheorie: „Der Kapitalprofit ist der ‚Entbehrungslohn'! Glückliches Wort, unbezahlbares Wort! Die europäischen Millionäre Asketen, indische Büßer, Säulenheilige, welche auf einem Bein auf einer Säule stehen, mit weit vorgebogenem Arm und Oberleib und blassen Mienen einen Teller ins Volk streckend, um den Lohn ihrer Entbehrungen einzusammeln! In der Mitte und hoch über alle seine Mitbüßer hinausragend als Hauptbüßer und Entbehrer das Haus Rothschild! Das ist der Zustand der Gesellschaft! Wie ich denselben nur so verkennen konnte!"

[2] Sieh Böhm-Bawerk a. a. O. I, 354.

daß heute viele mit sehr geringer geistiger und leiblicher Anstrengung ein großes Einkommen aus Zinsen beziehen. Oder will man etwa die Arbeit in Anrechnung bringen, die das Hergeben des Geldes und die Einstreichung der Zinsen erheischt?

Der Ansicht Wagners und Schäffle's liegt übrigens stillschweigend eine Anschauung zu Grunde, welche beide in der ganzen Eigenthumsfrage in eine schiefe Stellung bringt. Dieselbe ist leider heute eine viel verbreitete. Man setzt stillschweigend voraus, das Eigenthum wie überhaupt alle Privatrechte hätten in der Verleihung von seiten der Gesammtheit ihre Quelle und seien daher nur so weit berechtigt, als jemand der Gesammtheit Dienste leiste. Der Eigenthümer sei sozusagen ein öffentlicher Beamter, der einen Theil des Nationalvermögens im Dienste der Gesammtheit verwaltet. Diese Anschauung der Katheder-socialisten ist unrichtig und mündet, folgerichtig durchgeführt, in den extremen Socialismus. Wie der Mensch seine Persönlichkeit, sein Leben und seine Kräfte nicht erst durch Staatsgnaden besitzt, so hat er auch das Recht auf den Erwerb der zum Leben und zur Entfaltung seiner Kräfte nothwendigen äußeren Güter unmittelbar durch das natürliche Sittengesetz und nicht erst durch Staatsgnaden. Man hat deshalb auch kein Recht, ihm nur nach Maßgabe seiner Dienstleistungen gegen die Gesammtheit Privateigenthum zuzuerkennen, ebenso wenig als man ihm nur insofern ein Recht, zu leben, zuerkennen darf, als dies der Gesammtheit sich nützlich erweist. Das Gegentheil behaupten heißt im Grunde das Privateigenthum aufheben und die Gesammtheit oder den Staat zum eigentlichen Eigenthümer machen, der nach Belieben über den Besitz der Unterthanen verfügen kann. Nicht nachdrücklich genug kann man gegen eine solche grundverkehrte Auffassung Verwahrung einlegen.

§ 5.

Erklärung der veränderten Stellung der Kirche zum Zinsnehmen.

1. Auf Grund der dargelegten Ansicht über die Erlaubtheit des Zinsnehmens unter den heutigen volkswirthschaftlichen Umständen ist es uns jetzt ein leichtes, zu erklären, wie die Kirche in neuerer Zeit ihre Stellung zum Zinsnehmen ändern konnte, ohne auch nur im geringsten ihren Principien etwas zu vergeben.

Das Geld ist an und für sich bloßes Tausch- und Werthaufbewahrungsmittel, das wohl in der Hand des Geschäftsmannes, aber nicht in der eines jeden eine Einkommensquelle bildet. Es ist als solches im eigentlichsten Sinne unfruchtbar und kann im Darlehen nur unter rein zufälligen Umständen zu einem Entgelt über die geliehene Summe hinaus berechtigen. Erst in neuerer Zeit, besonders seit Anfang dieses Jahrhunderts, haben die wirthschaftlichen Verhältnisse einen solchen Umschwung erfahren und so viele neue, auf Baarkapitalien angewiesene Unternehmen ins Dasein gerufen, daß das Geld anfing, eine ganz andere wirthschaftliche Rolle zu spielen, und seinem Besitzer durchweg die Möglichkeit eines Gewinnes verschaffte.

Es ist deshalb kein Widerspruch, wenn die Kirche früher das Zinsnehmen verbot, soweit nicht in den einzelnen Fällen ein äußerer Titel vorlag, dagegen

in der neuern Zeit gestattet. Die älteren kirchlichen Bestimmungen betreffen das Geld nach seiner wesentlichen Function als Tauschmittel und Werthmesser, die ihm allezeit und überall zukam und die zur Zinsnahme nicht berechtigen kann; die neueren Entscheidungen hingegen betreffen das Geld nach der concreten wirthschaftlichen Bedeutung, welche es in den heutigen Wirthschaftsverhältnissen erhalten hat und die ihm den Charakter eines gewinnbringenden Geschäfts- oder Unternehmungswerkzeuges verleiht. Es wäre ein Mißgriff gewesen, hätte die Kirche im Mittelalter allgemein dem Gelde die Bedeutung beigelegt, welche erst eine Folge des modernen wirthschaftlichen Umschwungs ist, und ebenso wäre es ein Mißgriff, wenn sie heute noch an den alten Bestimmungen in unveränderter Anwendung festhielte, nachdem das Geld eine ganz veränderte Bedeutung gewonnen hat.

2. Durch letztere Bemerkung wird auch der oben (317) angeführte Beweis der Canonisten und Theologen gegen das Zinsnehmen unter den heutigen Verhältnissen hinfällig. Die Beweisführung ist und bleibt wahr, wenn man das Geld abstract nach seiner bloßen Function als Tausch- und Werthaufbewahrungsmittel auffaßt. Und unter den früheren Verhältnissen hatte das Geld auch nur diese Bedeutung. Allmählich aber haben sich die Verhältnisse so geändert, daß es ein ganz anderer Factor im Wirthschaftsleben geworden ist.

Daß die Theologen beim allmählichen Uebergang in diese neuen Verhältnisse in eine etwas schiefe Lage kamen, darf uns nicht wundern. Die Untersuchung und Feststellung der thatsächlichen wirthschaftlichen Verhältnisse ist zunächst nicht Sache der Gottesgelehrten, sondern der Volkswirthschaftslehrer. Außerdem handelt es sich hier um einen langsamen, allmählichen Uebergang, welcher von denjenigen, die inmitten desselben stehen, sehr schwer bemerkt wird. Wir wissen wohl das Mannes- und das Jünglingsalter zu unterscheiden, aber wer wollte den Tag oder die Woche bestimmen, wo der Jüngling ein Mann wird? Das kann niemand, am allerwenigsten derjenige, der selbst gerade zum Manne heranreift.

So ist es uns heute leicht, die vollendete Umwandlung zu erkennen. Wir sehen jetzt ganz klar, daß das Geld eine von der frühern weit verschiedene Rolle spielt. Aber diejenigen, die in der Uebergangsperiode lebten, konnten die Umwandlung nicht so leicht bemerken. Haben nicht selbst Volkswirthschaftslehrer und Juristen aller Richtungen bis in dieses Jahrhundert hinein das Zinsnehmen verworfen? Um wieviel weniger darf man es den Theologen, die schon durch ihre ganze Stellung eine conservative Richtung einnehmen, verübeln, daß sie lange an der überlieferten Ansicht festhielten, die ja früher unter anderen wirthschaftlichen Verhältnissen unzweifelhaft richtig gewesen war.

Daß übrigens auch die Theologen nicht ganz der im Werden begriffenen Neugestaltung sich verschließen konnten, geht aus dem Umschwung hervor, der sich in der Ansicht vieler vollzog. Viele fingen an, wie wir oben gesehen, die Erlaubtheit des Zinses auf Grund eines staatlichen Gesetzes zu vertheidigen. Sie fühlten also wohl, daß die früheren Zinsverbote nicht mehr in ihrer ursprünglichen Strenge aufrecht zu erhalten seien.

Aber die Unzulänglichkeit dieses Titels für unsere Zeit ergibt sich schon aus dem Umstand, daß die gesetzlichen Schranken für die Höhe des Zinsfußes

in den meisten Ländern gefallen sind. Entweder muß man also annehmen, das Zinsnehmen sei gar nicht erlaubt, oder es sei bis zu jeder beliebigen Höhe erlaubt. Beide Annahmen sind unhaltbar. Wenn das Gesetz der Grund der Berechtigung des Zinsnehmens überhaupt ist, so muß es auch die Höhe bestimmen, bis zu welcher diese Berechtigung geht.

Die Erklärung der Zinsberechtigung durch die Staatsgesetze bleibt auch ganz auf der Oberfläche der Erscheinung oder ist vielmehr eine Erklärung der Ursache durch ihre Wirkung. Denn die Staatsgesetze sind den ökonomischen Verhältnissen nicht vorausgeeilt, sondern nachgefolgt. Erst in dem Maß, als infolge der Neugestaltung der Verhältnisse die früheren Gesetze immer unhaltbarer wurden, ließ man von der ursprünglichen Strenge nach und bequemte sich den neuen Verhältnissen an.

3. Der Vorwurf, den Endemann und viele andere der Kirche machen, sie habe durch ihre Wuchergesetze die volkswirthschaftliche Entwicklung gehemmt, beruht entweder auf Voreingenommenheit oder Unkenntniß der wahren Lage. Wir haben schon oben Roschers richtige Bemerkung angeführt, daß auf niedriger volkswirthschaftlicher Culturstufe Anleihen fast nur aus Noth gemacht werden, und zwar vorzüglich zu consumptiven Zwecken. Das war ohne Zweifel die Lage, welche die Kirche vorfand. Unter den gegebenen Verhältnissen war das Zinsnehmen nur ein Mittel der Ausbeutung der Armen und Nothleidenden. Wenn uns trotz der schärfsten kirchlichen und staatlichen Strafgesetze gegen den Wucher von allen Seiten die Klage über maßlose Ausbeutung und Verarmung der Nothleidenden entgegentönt, was wäre geschehen, wenn die Kirche dem Wucher freien Lauf gelassen hätte? Es ist nicht ein Tadel, sondern ein Ruhm für die Kirche, daß sie furchtlos als Beschützerin der Nothleidenden gegen ungerechte Ausbeuter auftrat. Man lese nur einmal die Schilderungen, welche uns die Kirchenväter, besonders der hl. Ambrosius, von dem Treiben der Wucherer im sinkenden römischen Reich entwerfen [1], und man wird von Dank erfüllt gegen jene Männer, die so unerschrocken als Sachwalter der Armen den Reichen und Mächtigen entgegentraten.

Wer übrigens den Kirchenvätern nicht glauben will, glaube wenigstens dem Kaiser Justinian, der behauptet [2], in den thracischen Provinzen des römischen Reiches hätten Kornwucherer manche Bauern um ihr ganzes Land gebracht, so daß einige flohen, andere verhungerten und das Elend nicht geringer war, als wenn ein Einfall der Barbaren stattgefunden hätte. Diese Uebel hatten sich nach der Völkerwanderung, mit der wieder ein Zustand halber Barbarei zurückgekehrt war, noch verschlimmert. Die Kapitularien unter den fränkischen Herrschern sind voll von Klagen über wucherische Ausbeutung. Später wirkte der Raubzug der jüdischen Wucherer so verheerend, daß Papst Innocenz III. von der Gefahr der Verarmung des christlichen Volkes durch die wuchertreibenden Juden spricht [3].

Man kann der kirchlichen Gesetzgebung keinen Vorwurf daraus machen, daß sie der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft nicht vorauseilte, sondern nachfolgte. Das liegt in der Natur der Sache und gilt nicht minder von

---

[1] Vgl. Ratzinger, Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen S. 235 ff.
[2] Novell. 32, praef. [3] Conc. Lateran. IV.

der staatlichen Gesetzgebung. Die positiven Gesetze passen sich den jeweiligen concreten Verhältnissen an, wie das Kleid dem heranwachsenden Jüngling. Aber die Culturverhältnisse bleiben nicht stehen, sie eilen voraus. Deshalb müssen sich auch allmählich die positiven Gesetze der neuen Lage anbequemen. Die neugeschaffene Lage muß gewissermaßen die Nothwendigkeit einer Aenderung in der bestehenden Gesetzgebung erst beweisen.

Dritter Artikel.

Die gegenseitig belastenden Verträge mit Ausschluß des Gelddarlehens.

§ 1.

Miethe, Pacht, Lohnvertrag.

1. Die Miethe (locatio, conductio) ist ein Vertrag, durch den jemand einem andern den Gebrauch einer nicht vertretbaren Sache gegen einen Entgelt (Miethzins) für eine bestimmte Zeit überläßt. Während beim Darlehen das Eigenthumsrecht an der geliehenen Sache auf den Entleiher übergeht, bleibt dasselbe in der Miethe beim Vermiether. Nur das Gebrauchsrecht geht für die bestimmte Zeit auf den Miether über.

Wird außer dem Gebrauch auch der Fruchtgenuß der Sache überlassen, was bei Grundstücken meist der Fall ist, so wird die Miethe zur Pacht. Der Pächter hat nicht bloß, wie der Miether, den Gebrauch, sondern den vollen Nießbrauch der Sache; er will auch die Früchte derselben erwerben. Zwischen Pacht und Miethe besteht deshalb ein wesentlicher Unterschied. Die gegenseitigen Pflichten der Contrahenten bei Pacht und Miethe werden von den verschiedenen positiven Gesetzgebungen im einzelnen näher geregelt.

2. Eine Art Miethe ist der Lohnvertrag (locatio, conductio operae), durch den jemand seine Arbeitskraft gegen einen entsprechenden Entgelt (Lohn) in den Dienst eines andern stellt (verdingt). Das Dienstverhältniß kann wieder verschiedener Art sein, je nachdem die zu leistende Arbeit mehr leiblich und mechanisch ist, wie bei Dienstboten, Taglöhnern, Fabrikarbeitern, oder mehr geistig, wie bei Lehrern, Directoren, Aufsehern, Künstlern u. s. w. Bei geistigen Arbeiten heißt der Entgelt meist nicht Lohn, sondern Besoldung. Auch das Staatsbeamtenverhältniß beruht auf einer Art von Miethvertrag, nur waltet der Unterschied ob, daß der staatliche Beamte seine Arbeitskraft nicht in den Dienst eines Privaten, sondern des Gemeinwesens stellt.

Es versteht sich von selbst, daß der Arbeitsvertrag nicht den anderen Miethverträgen völlig gleichgestellt werden darf. Bei letzteren ist die vermiethete Sache vernunftlos und erheischt nur soviel Rücksicht, als das Recht des Vermiethers und der Nutzen des Miethers gebietet. Anders dagegen beim Lohnvertrag. Wenn auch der Arbeiter seine Kraft verdingt, so bleibt dieselbe doch unzertrennlich mit seiner Person verbunden, und es muß deshalb sowohl in der Art und Weise des Gebrauchs der Arbeitskraft wie in der Vergeltung derselben die gebührende Rücksicht auf die Person genommen werden. Das ist nicht nur eine Forderung der Liebe, sondern auch der Gerechtigkeit. Auch der Arbeiter hat, ebenso gut wie der Arbeitgeber, eine unsterbliche, nach

Gottes Ebenbild geschaffene Seele, auch seine Aufgabe ist hienieden, Gott zu dienen und dadurch seine Seele zu retten. Er hat ferner Pflichten gegen seine Familie, wenn er verheiratet ist, er hat Pflichten gegen sich selbst. Der Arbeitgeber soll deshalb die gebührende Rücksicht auf das Leben und die Gesundheit des Arbeiters, auf seine Stellung zur Familie und überhaupt auf die religiösen und sonstigen sittlichen Pflichten desselben nehmen. Ein von wahrer Nächstenliebe beseelter Arbeitgeber wird über dieses Maß hinaus nach Kräften für das geistige und leibliche Wohl seiner Arbeiter sorgen; diese Sorge wird ihm selbst den größten Lohn bringen, nicht bloß einen ewigen, sondern auch einen zeitlichen in der Anhänglichkeit und Treue seiner Arbeiter.

Nicht gebilligt werden kann die in neuerer Zeit mehrmals ausgesprochene Ansicht, das Vertragsverhältniß zwischen Arbeiter und Arbeitgeber sei allgemein und nothwendig als ein Gesellschaftsvertrag aufzufassen, und dementsprechend habe der Arbeiter immer ein Recht auf einen Gewinnantheil am Geschäft. Man hat sogar schon mathematische Formeln zur Berechnung dieses Gewinnantheils aufgestellt[1]. Allein für eine solche Behauptung läßt sich keinerlei Beweis vorbringen. Man sagt, das Kapital bedürfe der Arbeit ebenso gut, als die Arbeit des Kapitals. Aber daraus folgt nur, daß beide sich durch einen Vertrag einigen müssen, wenn sie getrennten Eigenthümern angehören, aber nicht, daß diese Verbindung nur auf dem Wege des Gesellschaftsvertrages geschehen könne. Die gewöhnlichste und althergebrachte Form ist vielmehr der Miethvertrag. Für viele Arten von Arbeiten, besonders wo es sich um persönliche Dienstleistungen handelt, wie z. B. bei Dienstboten, ist auch ein Gesellschaftsvertrag mit Gewinnantheil einfachhin unmöglich.

3. Ein Wort mag an dieser Stelle noch am Platze sein über zwei Fragen, welche mit dem Arbeitervertrag innig zusammenhangen und seit längerer Zeit im Vordergrund der Discussion stehen, wir meinen: die Frage nach der Höhe des gerechten Lohnes und nach der Erlaubtheit der verabredeten Arbeitseinstellungen.

a) In Bezug auf den gerechten Lohn läßt sich behaupten, derselbe dürfe an und für sich, d. h. von ganz ausnahmsweisen Umständen abgesehen, nie unter das Maß dessen heruntersinken, was zur anständigen Erhaltung des Arbeiters in den Verhältnissen, in denen er lebt, nothwendig ist. Wir schließen das schon daraus, daß bei allen Waaren die Herstellungskosten die unterste Grenze des Marktpreises bilden. Niemand wird eine Waare herstellen, wenn sie ihm nicht wenigstens die Herstellungskosten wieder einbringt. Wenn das bei allen anderen Waaren der Fall ist, so sind wir gewiß berechtigt, dasselbe in Bezug auf die Arbeitskraft anzunehmen, die ja auch nach Art der Waaren den Preisschwankungen ausgesetzt ist. Allerdings ist insofern ein Unterschied, als der Mensch die Herstellung anderer Waaren beliebig unterlassen kann, während er nicht nur durch den Naturtrieb, sondern auch durch die Pflicht genöthigt ist, sich selbst zu erhalten. Aber diese Pflicht der Selbsterhaltung spricht eher zu Gunsten unserer Behauptung als gegen dieselbe.

Ja wir gehen noch weiter. Wer von seiner Arbeit leben muß, hat auch die Pflicht, durch dieselbe so viel zu erwerben, als zu seinem Unterhalt nothwendig ist. Der Lohnarbeiter darf also an und für sich seine Arbeitskraft nicht

[1] Sieh Schönberg, Handbuch der polit. Oekonomie I, 649.

unter einem Lohne verdingen, der zu seinem Auskommen hinreicht, und man muß vernünftigerweise voraussetzen, daß er dies auch nicht wolle. Ist nun der Arbeitgeber zwar im Stande, einen Lohn zu geben, der zum anständigen Unterhalt des Arbeiters ausreicht, benutzt aber die Noth desselben, um ihm einen geringern Lohn zu bezahlen, so thut er ihm Unrecht[1].

Die eben angegebene Grenze bezeichnet das Minimum dessen, was die Gerechtigkeit unter normalen Umständen erheischt. Der Arbeiter hat aber das Recht, mit erlaubten Mitteln nach einem höhern Lohn zu streben, um so seine Lage zu verbessern. Gehört zu diesen erlaubten Mitteln auch die verabredete Arbeitseinstellung (Arbeiterstrike)?

b) Eine verabredete Arbeitseinstellung zur Zeit, wo der Arbeiter durch Vertrag zu einer Leistung verpflichtet ist, verstößt an und für sich gegen die Gerechtigkeit und macht den Arbeiter für den Schaden verantwortlich, der aus derselben dem Arbeitgeber entsteht; denn es ist ein Vertragsbruch, und zwar ein solcher, der bei ausgedehnten Arbeitseinstellungen einen Arbeitgeber unter Umständen zu Grunde richten kann. Ist eine solche Arbeitseinstellung unerlaubt, so ist es selbstverständlich auch die Aufforderung zu derselben und noch mehr die Erzwingung derselben durch Drohungen, Täuschung u. s. w.

Eine Ausnahme von dieser Regel tritt dann ein, wenn der Arbeitgeber sich seinerseits einen Vertragsbruch zu Schulden kommen ließ, oder was auf dasselbe hinausläuft, sich nicht an die vereinbarten Bedingungen des Vertrages hält, sei es nun in Bezug auf Lohnhöhe, Arbeitszeit oder andere wesentliche Bestandtheile des Vertrages. Denn der Vertrag beruht auf Gegenseitigkeit. Hält sich der eine Contrahent trotz vorausgegangener Mahnung nicht an die Vertragsbestimmungen, so enthebt er dadurch auch den andern seiner Verbindlichkeit; wenigstens gilt dies für den Fall, wo der Arbeitgeber trotz geschehener Mahnung die wesentlichen Bestimmungen des Arbeitsvertrags mißachtet.

Ist dagegen die vereinbarte Arbeitszeit abgelaufen, so hat der Arbeiter an und für sich keine Pflicht zur Erneuerung des Vertrags oder zur Wiederaufnahme der Arbeit. Er kann deshalb die Arbeit einstellen und auch andere Arbeiter dazu auffordern und zu überreden suchen, damit durch gemeinschaftliche Arbeitseinstellung seine gerechten Forderungen beim Arbeitgeber mehr Nachdruck erlangen. Natürlich darf kein Arbeiter durch ungerechte oder unerlaubte Mittel zur Arbeitseinstellung gezwungen werden, das wäre ungerecht sowohl gegen den Arbeitgeber als gegen den Arbeiter und würde Restitutionspflicht zur Folge haben.

Obwohl aber die gemeinschaftliche Arbeitseinstellung unter den gemachten Voraussetzungen an und für sich nicht unerlaubt genannt werden kann, so bedarf doch die praktische Anwendung dieses Mittels der größten Vorsicht wegen der vielen damit verbundenen Gefahren. Große Arbeitseinstellungen haben meist eine tiefgehende und andauernde Verbitterung zwischen Arbeitgebern und Arbeitern zur Folge, gewöhnlich zum Schaden beider Parteien. Diese gegenseitige Erbitterung theilt sich oft den weiteren Kreisen der Gesellschaft mit. Außerdem geräth die Familie des Arbeiters selbst oft in übergroße Noth, und

[1] Sieh die Encyklika Leo's XIII. De conditione opificum.

der wochenlange Müßiggang bringt viele sittliche Gefahren mit sich. Die Tage der Arbeitseinstellung sind nur zu häufig Tage der Ausschweifung, der Unmäßigkeit, wüster gegenseitiger Aufreizungen und nicht selten anderer Ausschreitungen gegen das Eigenthum oder die leiblichen Güter anderer. Auch die großen wirthschaftlichen Verheerungen einer solchen allgemeinen Arbeitskündigung nicht nur für die unmittelbar davon Betroffenen, sondern für die vielen anderen, die in Mitleidenschaft gezogen werden, sind nicht zu übersehen. Praktisch bedarf deshalb die Anwendung der Arbeitseinstellung der größten Vorsicht, und sie kann nur dann gebilligt werden, wenn andere, unschädlichere Mittel ihre Wirkung versagen und es sich nicht bloß um gerechte, sondern auch um sehr wichtige Forderungen der Arbeiter handelt. Der Arbeiter darf nicht übersehen, daß eine wiederholte leichtsinnige Arbeitseinstellung schließlich auch seine eigene Existenz und das Wohl seiner ganzen Familie schädigt. Denn das Wohl des Arbeiters ist wenigstens bis zu einem gewissen Grade wesentlich von dem Wohl des Arbeitergebers bedingt [1].

Ist es übrigens den Arbeitern nicht ohne weiteres gestattet, zum Mittel der Arbeitseinstellung zu greifen, so sind andererseits auch die Arbeitgeber nicht nur um des eigenen, sondern auch um des Wohles der Arbeiter und der ganzen Gesellschaft willen gehalten, allen billigen Forderungen der Arbeiter nachzukommen, um dadurch den Verheerungen der Arbeitseinstellungen jeden gerechten Vorwand zu entziehen.

Das beste Mittel zur Verhütung von Arbeitseinstellung dürfte wohl die gesetzliche Einrichtung von *Schiedsgerichten* sein, welche zu gleichen Theilen aus Arbeitgebern und Arbeitnehmern bestünden und unter dem Vorsitz eines von der Regierung ernannten oder von beiden Parteien gewählten Vertrauensmannes über alle den Arbeitsvertrag betreffenden Streitigkeiten autoritativ zu entscheiden hätten. Noch wichtiger aber ist, daß man die Arbeiterschutzgesetzgebung immer mehr vervollkommne und so die Uebelstände beseitige, welche zu den Arbeitseinstellungen Anlaß geben.

§ 2.

Von den übrigen gegenseitig belastenden Verträgen.

I. *Kauf und Verkauf.* Nach römischem Recht ist der *Kauf* ein Vertrag, durch den sich der eine (Verkäufer) verpflichtet, dem andern (Käufer) das Eigenthum an einer vermögenswerthen Sache gegen einen bestimmten Preis (in Geld) abzutreten. Rein naturrechtlich können sich Käufer und Verkäufer so einigen, daß sogleich im Augenblick des Vertragsabschlusses das Eigenthum der Sache mit allen Gefahren und Früchten an den Käufer übergeht. Diese Auffassung ist auch in den neueren Rechten, z. B. im französischen, vorherrschend. Danach muß der Kauf definirt werden als ein Vertrag, durch den der eine dem andern gegen einen bestimmten Preis das Eigenthum an einer Sache abtritt. Im römischen Recht dagegen findet die Eigenthumsübertragung

[1] Man vgl. die Encyklika Leo's XIII. De conditione opificum; ferner die gründlichen Erörterungen von A. *Lehmkuhl* S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach XXXVIII, 1 ff.

nicht schon im Augenblick des Kaufs, sondern erst im Augenblick der Besitzergreifung durch den Käufer statt [1].

Gegenstand eines giltigen Kaufvertrags kann nur eine im Eigenthum des Verkäufers stehende Sache sein, weil niemand über fremde Sachen zu verfügen das Recht hat. Ebenso können nur vermögenswerthe Dinge, welche wirklich das sind, wofür sie ausgegeben werden, giltig verkauft werden.

Der Kaufpreis muß gerecht sein, d. h. dem Werthe der Sache nach allgemeinem Urtheil entsprechen, so daß Werthgleichheit herrscht zwischen Preis und Waare. Denn der Kauf ist ein entgeltlicher Vertrag, bei dem keiner dem andern ein Geschenk zu machen beabsichtigt, vielmehr jeder gerade so viel zu erlangen wünscht, als er hingibt.

Welches ist aber der gerechte Preis?

Der Werth im vermögensrechtlichen Sinne, auch Tauschwerth genannt, ist das Verhältniß, in dem ein wirthschaftliches Gut gegen andere wirthschaftliche Güter umgetauscht werden kann. Unter wirthschaftlichem Gut verstehen wir hier ein solches, welches irgendwie dem Menschen einen irdischen, zeitlichen Vortheil gewährt. Damit ein Gut Tauschwerth habe, muß es sich in dem ausschließlichen Besitz eines Menschen befinden können und nicht in solcher Fülle vorhanden sein, daß es jeder nach Belieben haben kann (s. oben 160).

Wird das genannte Verhältniß an einer Einheit gemessen und bestimmt, so erhält man den Preis. Der Preis ist also der an einem einheitlichen Maße (Geld) gemessene und ausgedrückte Werth [2]. Der Preis setzt eine abschätzende Vergleichung der verschiedenen Werthe voraus und ist das Resultat derselben. Daraus folgt, daß der Preis der Sache zunächst von dem allgemeinen Urtheil über den Werth der Sache bestimmt wird. Dieses Urtheil richtet sich vorzüglich nach dem innern Werth (Gebrauchswerth) [3] der Sache selbst, sodann aber auch nach den Herstellungskosten, der Seltenheit derselben u. s. w. An dieses allgemeine Urtheil kann sich jeder halten. Deshalb dürfen europäische Kaufleute die Spielsachen und Glaswaaren, welche bei uns nur einen geringen Werth haben, aber bei wilden Völkerstämmen sehr geschätzt werden, den letzteren zu dem bei ihnen geltenden Preis verkaufen. Sie dürfen sich an das in einem Lande allgemeine Urtheil halten, auch wenn dasselbe unvernünftig ist — wenigstens solange es nicht auf einem wesentlichen Irrthum beruht [4].

Das allgemeine Urtheil über den Werth einer Sache ist selbstverständlich kein mathematisch abgegrenztes. Der eine wird derselben Waare einen höhern

---

[1] Nach dem Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich, § 459 und 463, bleibt das Eigenthum und Risico an der Sache dem Verkäufer bis zur Uebergabe derselben, ebenso aber auch die Nutzungen an derselben.

[2] Sehr häufig wird sowohl in der Umgangssprache als in Schriften „Werth" im Sinne von „Preis" genommen; z. B. in der Frage: Wie viel ist eine Sache werth?

[3] Unter dem Gebrauchswerth, von dem hier die Rede, ist nicht der individuelle Gebrauchswerth zu verstehen, den die Waare für dieses oder jenes Individuum, z. B. den Käufer, hat, sondern der Gebrauchswerth, den sie durchschnittlich für alle in ähnlicher Lage Befindlichen in der Gesellschaft besitzt. In betreff der Unterscheidung zwischen Tauschwerth und Gebrauchswerth sieh oben S. 158.

[4] De Lugo, De iustit. et iure disp. 26 s. 4 n. 43.

Werth zuerkennen als der andere. Da nun der Preis einer Sache durch di
Urtheil bestimmt wird, so hat auch er aus sich keine mathematische Gre
Die gewöhnliche Bestimmung des Preises geschieht auf dem Markt unter
Herrschaft von Angebot und Nachfrage, und das Urtheil über den Werth
Preis der Sache pflegt gewissen Schwankungen unterworfen zu sein; es ben
sich pendelartig zwischen zwei äußersten Grenzen hin und her. Der auf d
Weise bestimmte Preis heißt der gewöhnliche Preis oder Marktpreis. Bi
sich über eine Sache wegen ihrer großen Seltenheit auf dem Markt kein sol
allgemeines Urtheil, so bleibt die Bestimmung des Preises dem Ermessen
Uebereinkommen der Käufer überlassen. Der so festgesetzte Preis heißt z
Unterschied vom Marktpreis der conventionelle Preis. Setzt endlich
öffentliche Gewalt, um ungerechter Ausbeutung oder Uebervortheilung v
zubeugen, den Preis einer Sache innerhalb der schwankenden Grenzen
Marktpreises genau fest, so heißt dieser Preis der gesetzliche.

Nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit muß sich der Preis, soweit
nicht obrigkeitlicherseits bestimmt ist, innerhalb der äußersten Grenzen des Ma
preises halten, so daß die Gerechtigkeit beim Austausch verletzt wird, wenn
über diese Grenzen hinausgeht oder hinabsinkt. Nur aus zufälligen Grün
darf man unter Umständen über diese Grenze des Preises hinausgehen, w
nämlich die Sache für ihren Besitzer aus besonderen Gründen sehr werth
ist (Affectionspreis), oder wenn er dadurch einen Schaden erleidet.

Eine Art Kauf und Verkauf ist der Handel mit Werthpapier
(Effecten), indem diese gleich den übrigen Waaren auf dem dazu bestimm
Markt (Werthpapierbörse, Effectenbörse) gekauft und verkauft und ihr P
unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage bestimmt wird. Nur we
insofern ein großer Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Handel und
Handel mit Werthpapieren ob, daß sich bei gewöhnlichen Waaren der zukünf
Preis durchschnittlich mit größerer Sicherheit voraus berechnen läßt. Die We
papiere sind viel plötzlicheren und größeren Preisveränderungen (Cursschw
kungen) unterworfen als die gewöhnlichen Waaren. Das Wagniß beim Han
mit Werthpapieren ist also größer, aber ebenso auch die Aussicht auf Gewi
Deshalb nähert sich der gewerbsmäßige Handel mit Werthpapieren dem Sp
und lockt naturgemäß die Speculation an.

Solange bei dergleichen Speculationen keine unerlaubten Mittel gebra
werden, wie z. B. Verbreitung erdichteter Nachrichten, Verwendung unrechtmä
entdeckter Geheimnisse und ähnliche, können sie in sich und innerhalb gewi
Grenzen nicht unerlaubt genannt werden. Man kann sogar zugeben, daß
zu einem gewissen Grad die Speculation an der Effectenbörse auch ihren Nu
hat, insofern sie den Ankauf von Werthpapieren zur Kapitalanlage und eb
den Verkauf derselben zur Beschaffung flüssiger Mittel erleichtert; sie hilft a
zur Unterbringung neuer Staatspapiere und Actien. Das große Uebel
Effectenbörse ist, daß sie die Speculations- und Spielsucht leicht ins
gemessene steigert und Schwindelunternehmungen begünstigt. Es liegt in
Natur der Sache, daß bei so gewagten Speculationen Lüge und Betrug
oft erwünschte Bundesgenossen sind. Die sogenannten reinen Börsenkr
sind vielfach nur die Wirkungen schwindelhafter „Hausse- (bezw. Baiss
Perioden", in denen man durch alle erdenklichen, vielfach unredlichen Mi

den Preis gewisser Papiere künstlich in die Höhe getrieben (bezw. herabgedrückt) hat.

II. Im *Gesellschaftsvertrag* vereinigen sich mehrere zur Erreichung eines gemeinsamen Zweckes mit gemeinsamen Leistungen. Die durch diesen Vertrag entstandene Vereinigung heißt *Gesellschaft*. Nach der Verschiedenheit der Zwecke und der Entstehungsweise unterscheidet man verschiedene Arten von Gesellschaften. Wir betrachten hier nur die *Erwerbsgesellschaften*, deren Zweck der Vermögenserwerb ist.

Die Erwerbsgesellschaften können gleich oder ungleich sein, je nachdem alle Glieder zu denselben Leistungen verpflichtet sind und dasselbe Anrecht auf Gewinn haben oder nicht. Man unterscheidet ferner *Kapital-* und *Arbeitsgesellschaften*, je nachdem die Glieder der Gesellschaft hauptsächlich bloß durch Einsatz von Kapitalien oder zugleich mit persönlichen Leistungen an der Gesellschaft betheiligt sind. Die Kapitalgesellschaften zerfallen wieder in *offene* und *anonyme*. Bei den *offenen* Gesellschaften ist unbeschränkte Haftbarkeit, d. h. jeder Theilnehmer haftet mit seinem ganzen Vermögen für die Schulden der Gesellschaft. Bei den *anonymen* Gesellschaften oder *Actiengesellschaften* haftet jeder Theilnehmer nur mit dem Einlagekapital.

Die *Actiengesellschaft* ist übrigens durch die auf das Einlagekapital beschränkte Haftbarkeit der Mitglieder noch nicht genügend gekennzeichnet. Das Einlagekapital muß außerdem in bestimmte, gleiche Theile (Actien) zerlegt und jeder Theilnehmer nur nach Maßgabe seiner Actien zu den Zwecken und Schulden der Gesellschaft beizutragen verpflichtet sein.

Die Actiengesellschaft ist wesentlich ein Erzeugniß des modernen Erwerbslebens. Wenn man sie als ein Ergebniß des germanischen Rechtes hingestellt hat, so kann das nur insofern wahr sein, als das römische Recht sie noch nicht erwähnt. Dagegen ist es ebenso wahr, daß die ersten Beispiele von Actiengesellschaften uns in Italien begegnen, wo das römische Recht herrschte.

Eine Actiengesellschaft kann sich nur mit *ausdrücklicher* Erklärung der beschränkten Haftbarkeit bilden. Das ist nicht bloß eine Forderung der positiven Gesetze, sondern auch der natürlichen Gerechtigkeit. Denn an und für sich haftet jeder Geschäftsmann mit seinem ganzen Vermögen für seine Schulden. Von dieser Pflicht kann er sich nur dadurch befreien, daß er *von vornherein* öffentlich erklärt, nur für eine bestimmte Kapitaleinlage haften zu wollen, so daß jeder, der mit ihm sich in geschäftliche Beziehungen einläßt, von Anfang an gewarnt ist und freiwillig das damit verbundene Risico auf sich nimmt. Außerdem ist die Ermächtigung der öffentlichen Gewalt dazu erforderlich. Die Regierung kann aber nicht beliebig diese Erlaubniß geben, sondern nur aus schwerwiegenden Gründen. Solche Gründe liegen aber für einzelne Geschäftsleute kaum vor, sondern nur für Gesellschaften, bei denen, wegen der vielen dabei Betheiligten, aus einer unbeschränkten Haftbarkeit sich leicht schwere Nachtheile für weite Kreise ergeben können, wie die Geschichte der englischen Handelsgesellschaften mit unbeschränkter Haft beweist.

Es haben sich in neuerer Zeit wiederholt Stimmen zu Gunsten nicht bloß der Einschränkung, sondern der völligen *Unterdrückung* der Actiengesellschaften erhoben. Unläugbar haben diese Gesellschaften bedeutende Schattenseiten, besonders infolge der Loslösung des Kapitals von der persönlichen Haft

und Verantwortlichkeit. Die Inhaber der Actien leiten nicht selbst die Gesellschaft, sondern Directoren, die nicht immer genügend wirthschaftlich verantwortlich sind, weil sie zum großen Theil fremdes Vermögen verwalten; das gilt selbst dann, wenn sie Gewinnantheile erhalten. Hierzu kommt das Gründungsunwesen. Eben wegen der Leichtigkeit, große Kapitalien zusammenzubringen und müheloſen Gewinn zu ernten, reizen die Actiengesellschaften zu unnützen, unvernünftigen und schwindelhaften Unternehmungen, die nur auf Bereicherung der Gründer auf Kosten einfältiger, leichtgläubiger und leichtsinniger Leute abzielen.

Hiermit hängt die weitere Schattenseite innig zusammen, daß sie der wildesten Speculation und dem Börsenspiel das bequemste und willkommenste Mittel bieten[1]. Auch der Umstand darf nicht übersehen werden, daß es namentlich die Actiengesellschaften sind, welche die Kleingewerbe so rasch zu Gunsten des Großbetriebes aus dem Felde schlagen und dadurch zur Ansammlung ungeheurer Arbeitermassen an einzelnen Mittelpunkten Veranlassung geben.

Andererseits haben die Actiengesellschaften auch unläugbare Vortheile, die allerdings fast ausschließlich dem wirthschaftlichen Gebiet angehören. Die Actiengesellschaften sind sozusagen die Seele des modernen wirthschaftlichen Aufschwungs gewesen. All die großartigen Unternehmungen auf dem Gebiete der Eisenbahnen, Dampfschifffahrt, Kanäle, Tunnels, Bergwerke, Eisenhütten u. s. w. sind an erster Stelle den Actiengesellschaften zu verdanken. Diese vermögen großartige Kapitalien in kürzester Zeit zusammenzubringen und ermöglichen so, besonders infolge der beschränkten Haftbarkeit, viele große und gewagte Unternehmungen, welche die Kräfte der Einzelnen weit übersteigen. Den oben angeführten Nachtheilen läßt sich zum Theil durch Verbesserung der Gesetzgebung, durch Einschränkung und Ueberwachung seitens der Staatsgewalt abhelfen. So wird man, jedenfalls solange man nicht eine neue Gesellschaftsform gefunden, welche die Vortheile der beschränkten Haftbarkeit ohne deren Nachtheile gewährt, auf die Actiengesellschaften wohl nicht verzichten können.

III. Der Pfandvertrag (Faustpfand) ist ein Vertrag, durch den jemand eine bewegliche Sache seinem Gläubiger zur Sicherstellung einer Forderung übergibt. Das Recht des Gläubigers an dem Pfand ist ein dingliches Recht an fremder Sache (I, 448); derselbe hat aber die Pflicht, die Sache zurückzuerstatten, wenn seiner Forderung Genüge geleistet worden, oder wenn dies nicht geschehen, den Mehrbetrag des veräußerten Pfandes über die Schuldforderung herauszuzahlen.

Ist die verpfändete Sache eine unbewegliche und findet keine Besitzübertragung statt, so heißt der Pfandvertrag Hypothek[2].

IV. Die Bürgschaft (fideiussio) ist ein Vertrag, durch den der eine sich verpflichtet, für einen andern im Fall der Zahlungsunfähigkeit eine Schuld zu bezahlen. Nur wer die freie Verfügung über seine Güter hat, kann Bürgschaft leisten.

[1] Vgl. Handwörterbuch der Staatswissenschaften I, 115: „Es ist kein Zufall, daß die Geschichte des Börsenspiels auf das engste mit der Geschichte des Actienwesens verknüpft ist, und es muß als eine der schlimmsten Nachtseiten des Actienwesens bezeichnet werden, daß es das Gift der Spielsucht über die weitesten Kreise verbreitet hat."

[2] Weitere Ausführungen bei Pruner, Moraltheologie (1883) S. 611.

V. Durch den Versicherungsvertrag (Assecuranz) übernimmt der eine die Pflicht, den andern gegen eine bestimmte jährliche Taxe in Bezug auf eine Sache schadlos zu halten, falls dieselbe durch ein Unglück zu Grunde gehen oder Schaden leiden sollte. Der Versicherte ist verpflichtet, die festgesetzte Taxe jährlich zu bezahlen, der Versicherer dagegen ist nur im Falle eines Unglücks zu seiner Leistung (Schadloshaltung) gehalten. Je nach der Verschiedenheit der Gefahren, gegen welche die Versicherung übernommen wird, unterscheidet man verschiedene Arten von Versicherungen: Feuerversicherung, Hagelversicherung, Versicherung gegen Ueberschwemmung, Schiffbruch u. s. w.

Damit der Versicherungsvertrag gerecht sei, muß die versicherte Sache wirklich existiren und die bestehende Gefahr der Wahrheit entsprechend dem Versicherer mitgetheilt werden. Von seiten des Versicherers wird erfordert, daß er wirklich fähig sei, die Entschädigung im Falle eines Unglücks zu gewähren. In Bezug auf die Höhe der Taxe ist es schwer, genau die Grenze zu bezeichnen, über die man nicht hinausgehen darf, ohne die Gerechtigkeit zu verletzen. Wenn aber eine Versicherungsgesellschaft gewohnheitsmäßig einen Gewinn von 20 % und darüber einnimmt, ist die Versicherungstaxe zu hoch berechnet. Denn bei ausgedehnten Versicherungsgesellschaften ist das Risico bedeutend geringer, zumal bei einem allgemeinen Unglück dieselben ihre Entschädigungen nicht voll ausbezahlen[1].

Weil der Versicherer über große Kapitalien verfügen muß, so übernahmen bisher fast nur Actiengesellschaften Versicherungen. Für bestimmte Kreise haben sich in neuerer Zeit auch Versicherungen auf Gegenseitigkeit gebildet, bei denen die Versicherer zugleich die Versicherten sind, und sobald ein gewisses schnell verfügbares Kapital vorhanden ist, die Versicherten nur mehr im Fall eines wirklich vorgekommenen Unglücks eine Taxe (Beitrag) zu bezahlen haben. Diese Versicherungen haben das Gute, daß sie das Kapital in den Kreisen der Versicherten erhalten und durchschnittlich für letztere wohlfeiler sind.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß die neuesten öffentlichen Einrichtungen für Versicherungen in Bezug auf Unfälle, Altersschwäche, Krankheiten u. dgl. mit den Versicherungsverträgen nichts gemein haben, da sie nicht auf Verträgen, sondern auf gesetzlichen Anordnungen beruhen und nur das Wohl der Versicherten bezwecken.

VI. Die Glücksverträge sind solche Verträge, bei denen Gewinn oder Verlust von einem zukünftigen und zufälligen Ereigniß abhängig gemacht wird, und zwar in der Weise, daß die Gefahr erst durch den Vertrag entsteht. Hierdurch unterscheiden sich die Glücksverträge von den Versicherungsverträgen, bei denen die Gefahr für den einen schon vor dem Vertrage vorhanden ist.

Die wichtigsten Arten von Glücksverträgen sind die Wette, der Spielvertrag und die Lotterie. Bei der Wette verpflichten sich die Vertragschließenden, welche über die Wahrheit eines zukünftigen Ereignisses streiten, zu einer Leistung an denjenigen von beiden, der die Wahrheit getroffen. Beim Spielvertrag kommen die Spielenden überein, einen bestimmten Einsatz als Prämie dem Sieger zu überlassen. Im Lotterievertrag oder Ausspielvertrag gewährt jemand anderen gegen Zahlung eines Preises das Recht auf

[1] Schwane, Die Verträge § 29; Lehmkuhl, Theolog. mor. I. n. 1131.

die Betheiligung an der Verlooſung beſtimmter Gegenſtände. Bei Prix lotterien, deren Zweck der Privatgewinn iſt, darf der Geſammtpreis Looſe den Werth der zu verlooſenden Gegenſtände nur um ſo viel überſtei als der Gewinn betragen würde, den der Unternehmer der Lotterie auch ſ muthmaßlich in einem andern Geſchäfte mit ſeinem Gelde hätte machen kön Iſt aber der Zweck der Lotterie ein gemeinnütziger, ſo darf der Un ſchied zwiſchen den Preiſen der Looſe und der eingeſetzten Gegenſtände gr ſein, weil man mit Recht annimmt, daß die Käufer der Looſe nicht bloß il eigenen Gewinn, ſondern auch die Unterſtützung des Unternehmens beabſichti

Obwohl Lotterien an und für ſich, ſolange beim Verkauf und Ziehen Looſe kein Betrug mit unterläuft, nicht unerlaubt ſind, ſo iſt doch der M brauch derſelben ſehr leicht, und zu oft läßt ſich das einfältige und gewinnſüch Volk verleiten, über ſeine Kräfte Looſe zu kaufen. Deshalb ſind ſie nach W lichkeit einzuſchränken, beſonders wenn ſie dem Privatintereſſe dienen.

Eine Art Spiel iſt auch das Börſenſpiel oder das Differe geſchäft (Agiotage) an den Börſen, bei dem kein eigentlicher, ſondern l ein Scheinkauf ſtattfindet, mit der Beſtimmung, daß nur der Unterſc (Differenz) zwiſchen dem jetzigen Preis und dem ſpätern herausbezahlt we Die Börſenſpiele ſind nichts als Wetten in Bezug auf die zukünftigen Pr ſchwankungen der Börſenwaaren.

Zweite Abtheilung.

Die gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen oder Gesellschaftslehre.

Nichts Geschaffenes existirt und wirkt vollständig isolirt. Ein Band gegenseitiger Bedingtheit und Solidarität umschlingt alle Dinge des Universums. Das gilt ganz besonders von den organischen Wesen, und am allermeisten vom Menschen, der seiner ganzen Naturanlage nach in der Gesellschaft wurzelt und auf sie hingewiesen ist (I, 20).

Zwar haben wir schon bisher den Menschen auch als gesellschaftliches Wesen berücksichtigt, doch nur so weit, als erforderlich war, um die persönlichen Pflichten und Rechte der Einzelnen allseitig festzustellen. Die Betrachtung des Menschen, *insofern er ein Glied der Gesellschaft ist* oder insofern er sich mit anderen seinesgleichen zu einem gesellschaftlichen Ganzen dauernd vereinigt, lassen wir beiseite; dieselbe soll den Gegenstand der folgenden Untersuchungen bilden, welche wir unter dem Namen *Gesellschaftslehre* zusammenfassen.

Selbstverständlich werden wir nur die Gesellschaften in den Bereich unserer Untersuchungen ziehen, die sich aus der *Natur* des Menschen *nothwendig* ergeben und allein einer philosophischen Untersuchung fähig und bedürftig sind, weil sie allein eine von Natur bestimmte Aufgabe und Einrichtung besitzen. Bei den freien Gesellschaften kommen philosophisch nur die allgemeinen Rechtsgrundsätze in Betracht, die wir schon früher bei Besprechung der Verträge (s. oben 306 ff.) dargelegt haben.

Die natürlichen Gesellschaften sind die *Familie* und der *Staat*, zu denen allenfalls noch die *menschliche Gesellschaft* als solche, insofern sie das ganze Menschengeschlecht umfaßt, gerechnet werden kann. Doch werden wir die letztere nicht weiter berücksichtigen, weil sich ihr Wesen aus dem, was wir über den gemeinsamen Ursprung und Endzweck aller Menschen und das ihnen vom Lenker des Weltalls auferlegte gemeinsame Naturgesetz gesagt haben, zur Genüge ergibt.

Außer der Familie und dem Staat werden wir noch die Beziehungen der verschiedenen Staaten zu einander zu betrachten haben. Danach zerfällt diese zweite Abtheilung des zweiten Bandes der Moralphilosophie in drei Bücher, von denen das erste die *Familie*, das zweite den *Staat*, das dritte das **Völkerrecht** behandelt.

Erstes Buch.

Die Familie.

Erstes Kapitel.

Von der Gesellschaft im allgemeinen.

§ 1.

Begriff der Gesellschaft.

Die Familie ist wie der Staat eine Art Gesellschaft (Gemeinschaft[1]) Wir müssen daher, um zu ihrem vollen Verständniß zu gelangen, mit einer Analyse des Begriffes Gesellschaft beginnen.

1. Was ist eine Gesellschaft? Eine dauernde Vereinigung mehrerer, die durch gemeinsame Thätigkeit einem gemeinschaftlichen Ziele zuzustreben verpflichtet sind.

Die Gesellschaft bedeutet also zunächst eine Vereinigung, ein Zusammengesellen mehrerer. Ein Einzelner kann keine Gesellschaft bilden Die Vereinigung darf ferner nicht eine bloß äußerliche sein. Zwar rede man wohl von einer zahlreichen Gesellschaft, die sich bei einer Unterhaltung eingefunden habe, aber dann nimmt man das Wort Gesellschaft in einem weiteren und uneigentlichen Sinne. Die bloß örtliche Vereinigung genügt zu einer eigentlichen Gesellschaft nicht, denn sonst würde jede Menge, die sich irgendwo zusammenfindet, eine Gesellschaft bilden. Ja die örtliche Vereinigung ist zur Gesellschaft gar nicht erforderlich. Eine Gesellschaft kann über viele Länder zerstreut sein. So kann eine literarische oder volkswirthschaftliche Gesellschaft in den verschiedensten Ländern ihre Mitglieder haben. Die katholische Kirche ist eine über den ganzen Erdkreis verbreitete Gesellschaft.

Die Vereinigung muß also eine innerliche, in moralischen Banden bestehende sein. Wie kommt dieselbe zu stande? Vor allem durch die Einheit des Zieles, dem die Glieder der Gesellschaft zustreben. Doch genügt diese allein noch nicht. Deshalb z. B., weil mehrere gleichzeitig, ohne jede Verabredung untereinander, an der Lösung desselben Problems arbeiten, bilden sie noch keine Gesellschaft. Erst wenn mehrere sich durch gegenseitige Rechte und Pflichten zu einem moralischen Ganzen verbinden und mit vereinten Kräften dieses gemeinsame Ziel erreichen wollen, werden sie zu einer eigentlichen Gesellschaft.

Weil nur vernünftige Wesen einer solchen Einigung durch Rechte und Pflichten in Bezug auf einen Zweck fähig sind, so kann bei unvernünftigen Wesen von einer eigentlichen Gesellschaft keine Rede sein, mögen sich sonst auch noch so viele Analogien zu den gesellschaftlichen Verhältnissen der Menschen bei ihnen finden, wie z. B. bei den Bienen oder Ameisen.

Mit der Gesellschaft im strengen Sinne verbinden wir endlich den Begriff der Dauer. Eine bloß augenblickliche, vorübergehende Vereinigung zu be-

[1] Wir werden im folgenden die Worte Gesellschaft, Gemeinwesen und Gemeinschaft für gleichbedeutend nehmen.

ten oder andern Verrichtung pflegt nicht Gesellschaft genannt zu werden. ereinigen wir die aufgezählten Elemente, so erhalten wir die von uns auf- stellte Begriffsbestimmung der Gesellschaft.

2. Die wesentlichen Erfordernisse der Gesellschaft sind nach der gegebenen Bestimmung: a) eine Mehrheit von Personen, b) ein gemeinsamer Zweck, c) die Zusammenfassung oder geordnete Vereinigung der Thätigkeiten dieser Personen zu dem gemeinsamen Zweck. Die Mehrheit der Personen bildet gewissermaßen den Stoff der Gesellschaft, die Vereinigung derselben zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes ihre Form. Der Zweck selbst ist nicht ein innerer Bestandtheil der Gesellschaft, wohl aber die Richtung auf diesen Zweck. Dieser wird von ihr vorausgesetzt und bestimmt ihr Wesen und ihre Richtung, wie der Gegenstand das Sehen oder Hören. Denn die Gesellschaft ist ihrem Wesen nach die Einigung und Hinordnung mehrerer zu einem bestimmten Zweck und hängt deshalb ganz von demselben ab. Daher der allgemeine Grundsatz: „Der Zweck bestimmt das Wesen der Gesellschaft" (societas specificatur a fine) [1].

Durch die Vereinigung mehrerer in Bezug auf den gemeinsamen Zweck entsteht ein neues, einheitliches, durch moralische Bande, d. h. durch Rechte und Pflichten verbundenes Ganze, das einen bestimmten Zweck, eine eigene Thätigkeit besitzt, das Träger von Rechten ist und deshalb Aehnlichkeit hat mit einer menschlichen Person, weshalb es auch moralische Person genannt wird.

3. Da die Gesellschaft ihrem innersten Wesen nach eine Vereinigung mehrerer zur Erreichung eines gemeinsamen Zweckes ist, so kann sie nie Selbstzweck sein; jede Gesellschaft ist und bleibt ein bloßes Mittel zur Erreichung eines Zweckes. Weil ferner die Einigung durch Rechte und Pflichten in Bezug auf denselben Zweck zu stande kommt, so kann keine Vereinigung von Menschen zu einem sittlich verwerflichen Zwecke eine wahre Gesellschaft sein. Denn es ist ein Widerspruch, daß man verpflichtet sei, für einen Zweck mitzuarbeiten, wenn das natürliche Sittengesetz verbietet. Eine Räuber- oder Falschmünzerbande verdient den Namen einer Gesellschaft nicht.

4. Ein aus dem Wesen der Gesellschaft sich nothwendig ergebendes Erfordernis derselben ist die Autorität, d. h. das Recht, die Glieder der Gesellschaft zu gewissen Leistungen oder Unterlassungen in Bezug auf den gemeinsamen Zweck zu verpflichten. Ein geordnetes, zweckmäßiges Zusammenwirken vieler läßt sich nur dadurch erreichen, daß ein Wille vorhanden ist, der allen die Art und Weise ihrer Mitwirkung zur Erreichung des Zieles vorzuzeichnen das Recht hat. Selbst angenommen, alle Glieder der Gesellschaft erkennten den gemeinsamen Zweck und wären fest entschlossen, denselben durch gemeinsame Thätigkeit zu erreichen, so gäbe es doch noch viele Mittel und Wege, um zum Ziele zu gelangen. Welcher von den möglichen Wegen soll eingeschlagen werden? Die Urtheile darüber sind vielleicht ganz verschieden und dementsprechend auch die Entschlüsse. Soll sich

[1] In diesem Sinn sagt der hl. Thomas (Opuscul. Contra impugn. Dei cultum c. 8): Secundum diversa, ad quae perficienda societas ordinatur, oportet societates distingui et de eis iudicare, cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine.

die Thätigkeit der Einzelnen nicht zersplittern und der eine nicht niederreißen, was der andere aufbaut, soll überhaupt Einheit und Ordnung in die Vielheit der Thätigkeiten kommen, so bedarf es eines Willens, welcher das Wollen aller, soweit zur Erreichung des Zweckes erforderlich, zusammenfaßt und auf das Ziel hinlenkt. Dieser zusammenfassende Wille ist die gesellschaftliche Autorität. Ihrer Aufgabe entsprechend kann die Autorität oder Leitungsbefugniß in jeder Gesellschaft nur eine sein. Unter Voraussetzung mehrerer voneinander unabhängigen Autoritäten wäre es um Einheit und Ordnung geschehen.

Die Einheit der Autorität ist jedoch nicht zu verwechseln mit der Einheit des Trägers derselben. Wie jedes Recht, muß auch die Autorität einen Träger (Subject) haben, aber es können sich mehrere Personen in dieselbe teilen oder zusammen einen einheitlichen Träger derselben ausmachen. Dadurch wird die Einheit der Autorität nicht aufgehoben, weil die einzelnen Inhaber oder Theilhaber derselben nicht unabhängig voneinander, sondern nur in Gemeinschaft mit den übrigen von ihr Gebrauch machen können. Die Autorität bleibt ferner in einer und derselben Gesellschaft immer die gleiche; sie erlischt oder verändert sich nur mit dem Untergang oder der Veränderung der Gesellschaft, die Träger der Autorität aber können wechseln, sei es, daß bei gleichbleibender Zahl an die Stelle der früheren Inhaber der Gewalt andere treten, sei es, daß die Gewalt in anderer Weise oder auf eine größere Zahl von Personen vertheilt wird.

5. Der unmittelbare Zweck der Autorität ist zwar von dem Zweck der Gesellschaft verschieden, hat aber an diesem sein Maß und seine Richtschnur. Der unmittelbare Zweck der Gesellschaft ist die Erreichung des Gutes, um dessentwillen sie entstanden; der unmittelbare Zweck der Autorität dagegen ist die Leitung der Gesellschaft zu ihrem Ziele. Die Autorität will und soll bewirken, daß die Gesellschaft ihren Zweck erreiche. In dieser Aufgabe liegt auch die wesentliche Schranke jeder Autorität. Sie kann von den Gliedern der Gesellschaft nur verlangen, was zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes dienlich, nicht aber, was dazu offenbar unnütz oder gar schädlich ist.

6. Als moralische Person mit einem bestimmten Zweck und Wirkungskreis muß jede Gesellschaft Trägerin von Rechten und Pflichten sein, sowohl anderen Gesellschaften als ihren eigenen Gliedern gegenüber. Damit ist nicht gesagt, daß jede Vereinigung mehrerer zu einem an sich erlaubten Zweck von allen anderen immer sofort als Gesellschaft oder Inhaberin von Rechten anzusehen sei, sondern bloß, daß unter der Voraussetzung des Bestandes einer Gesellschaft diese auch Rechte und Pflichten haben müsse. Sie muß gewisse Rechte haben, weil diese die nothwendige Voraussetzung der sichern und geordneten Arbeit an der Erreichung eines Zieles sind; so muß sie auswärtigen Gesellschaften oder Personen gegenüber innerhalb gewisser Grenzen das Recht der freien, ungestörten Bewegung haben und in Bezug auf ihre eigenen Glieder befugt sein, das zur Erreichung des Zieles Nöthige zu fordern. Hat die Gesellschaft Rechte, so hat sie auch Pflichten, weil kein endliches Wesen Rechte ohne Pflichten besitzt. Die Rechte sind die nöthige Aussteuer zur Erfüllung der Pflichten.

7. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß zwischen der Gesellschaft, von der wir hier reden, und dem Gesellschaftsvertrag, von dem

früher (333) die Rede war, ein weiter Unterschied ist. Der Gesellschaftsvertrag ist eine vorübergehende Bethätigung, durch die eine Gesellschaft entsteht; die Gesellschaft selbst ist das durch diese Bethätigung zu stande gekommene moralische Ganze. Selbstverständlich ist nicht jedes durch Vertrag entstandene Rechtsverhältniß eine Gesellschaft. Auch kann eine Gesellschaft noch auf anderem Wege als dem des Vertrages entstehen.

Der Vertrag, durch den eine Gesellschaft entsteht, darf natürlich nicht als eine Thätigkeit dieser Gesellschaft aufgefaßt werden. Denn bevor man handeln kann, muß man existiren, und der Vertrag geht der Gesellschaft, wenigstens der Ordnung der Natur nach, vorher und begründet sie. Die Gründung einer Actiengesellschaft ist nicht eine Thätigkeit der Actiengesellschaft, sondern der einzelnen noch unabhängigen Gründer [1].

§ 2.

Die verschiedenen Arten von Gesellschaften.

1. Der Artunterschied der Gesellschaften hängt zunächst und zumeist von dem Zweck derselben ab. In Bezug auf den Zweck unterscheidet man a) vollständige und unvollständige Gesellschaften, je nachdem sie alle irdischen Güter in ihrem ganzen Umfang oder bloß einzelne Arten derselben bezwecken. Vollständige Gesellschaften sind die Familie und der Staat, weil sie das allseitige Wohl des Menschen wenigstens bis zu einem gewissen Grade verfolgen; alle übrigen Gesellschaften sind unvollständige.

b) Religiöse und profane Gesellschaften; die profanen können wieder wirthschaftliche, wissenschaftliche oder künstlerische sein.

2. Mit Rücksicht auf ihre Ausdehnung unterscheidet man die allgemeine menschliche Gesellschaft und die besonderen begrenzten Gesellschaften. Die Menschheit bildet eine die ganze Erde umfassende Gesellschaft, insofern alle Menschen dasselbe Endziel, nämlich die Verherrlichung des Schöpfers und ihr eigenes ewiges Glück, haben, unter demselben höchsten Gesetzgeber und demselben natürlichen Sittengesetze stehen und durch mancherlei gegenseitige Pflichten und Rechte miteinander zu einer großen Familie verbunden sind. Die allgemeine menschliche Gesellschaft gliedert sich in die zahlreichen besonderen Gesellschaften: Staaten, Familien u. s. w., die nach Ort und Zeit begrenzt sind und einer menschlichen Autorität unterstehen.

3. In Anbetracht des Ursprunges lassen sich natürliche und freie Gesellschaften unterscheiden. Freie Gesellschaften sind solche, deren Errichtung und Gestaltung innerhalb der allgemeinen Rechtsgrundsätze vom freien Ermessen der Menschen abhängt; natürliche dagegen solche, die nicht bloß ihrer Gattung, sondern auch ihrer besondern Art nach von dem Schöpfer der Natur gewollt sind und sich nothwendig aus der Natur des Menschen ergeben. Die natürlichen Gesellschaften haben schon von Natur aus

---

[1] Für weitere Ausführungen über Begriff und Wesen der Gesellschaft verweisen wir auf die eingehende und gründliche Behandlung dieses Gegenstandes bei Meyer, Institut. iuris natur. p. I. n. 347 sqq.; Taparelli, Versuch eines Naturrechts I. Bd. 2. Thl. S. 115 ff.

einen ihnen vorgezeichneten Zweck und eine dem entsprechende Einrichtung; sie sind also in Bezug auf ihre Verfassung wenigstens zum Theil dem Belieben der Menschen entzogen.

Man kann auch *nothwendige* und *freie* Gesellschaften unterscheiden. Diese Eintheilung fällt mit der vorigen zusammen oder auch nicht, je nachdem man das „nothwendig" auffaßt. Nennt man jede in ihrem Bestande von menschlicher Willkür unabhängige Gesellschaft nothwendig, so ist sie von der vorigen verschieden. Denn die christliche Kirche ist nach katholischer Lehre in ihrem Dasein von dem Willen der Menschen unabhängig, in diesem Sinne also nothwendig. Trotzdem ist sie keine natürliche Gesellschaft, weil sie nicht aus den Neigungen und Anlagen der Natur hervorkeimt, sondern auf dem freien uns durch die übernatürliche Offenbarung kundgethanen Willen des Schöpfers beruht.

Nennt man dagegen jene Gesellschaft nothwendig, die sich ihrer *Art* nach *nothwendig* aus der Natur ergibt, so fällt diese Eintheilung mit der vorigen zusammen. Wir sagen, ihrer *Art* nach. Die Familie z. B. entsteht in jedem concreten Falle durch eine freie Uebereinkunft zweier Personen, und trotzdem ist sie eine ihrer *Art* nach nothwendige, weil die Natur nicht nur im allgemeinen zur Verbindung der beiden Geschlechter treibt, sondern in der Weise, daß daraus die Familie als dauernde Gesellschaft zwischen Mann und Frau und ihren Kindern zu dem von Natur gewollten Zweck entsteht.

4. Hinsichtlich der *Bestandtheile*, aus denen sie gebildet sind, unterscheidet man: a) *einfache* und *zusammengesetzte* Gesellschaften. Die *zusammengesetzten* entstehen aus der organischen Vereinigung mehrerer. So sind die Familie und der Staat zusammengesetzte Gesellschaften, weil sie aus mehreren Gesellschaften gebildet werden; die Ehe dagegen ist eine einfache Gesellschaft, die sich nicht in andere Gesellschaften zerlegen läßt.

b) *Gleiche* und *ungleiche* Gesellschaften, je nachdem die Pflichten und Rechte aller Glieder gleich oder ungleich sind.

5. Berücksichtigt man das gegenseitige *Abhängigkeitsverhältniß* der Gesellschaften voneinander, so unterscheidet man *vollkommene* und *unvollkommene* Gesellschaften. *Unvollkommene* sind diejenigen, die sich nicht selbst zu ihrem Zwecke genügen und deshalb zum Zwecke der Ergänzung der Unterordnung unter andere Gesellschaften bedürfen; *vollkommen* dagegen sind jene, welche die zu ihrem Zweck erforderlichen Mittel in sich selbst besitzen und deshalb nicht mehr ihrer Natur nach auf ein höheres gesellschaftliches Ganze hingeordnet, sondern selbständig sind. Nur von der selbständigen und unabhängigen Gesellschaft läßt sich sagen, daß sie alle Mittel zu ihrem Zweck in sich selbst habe, oder daß sie sich selbst genüge [1]. Die Familie z. B. ist eine unvollkommene Gesellschaft, weil sie zur Erreichung ihres Zweckes der Ergänzung und Nachhilfe von außen bedarf und deshalb nothwendig mit anderen Familien zu einer größeren Gesellschaft zusammenwächst. Der Staat dagegen hat die zur Erfüllung seiner Aufgabe nöthigen Mittel innerhalb der natürlichen Ordnung in sich, er ist also eine vollkommene Gesellschaft. Das-

[1] Auch *Aristoteles* (Polit. I. c. 2) sieht die αὐτάρκεια, das Selbstgenügen, als das eigentliche Merkmal der vollkommenen Gesellschaft an.

selbe gilt von der Kirche, welche von ihrem göttlichen Stifter mit allen zur Erreichung ihres Zweckes nöthigen Mitteln ausgerüstet wurde[1].

6. Nach dem Verhältniß der Gesellschaften zum Staat und zur Kirche unterscheidet man öffentliche und Privatgesellschaften. Als öffentliche Gesellschaften gelten diejenigen, welche von der öffentlichen staatlichen oder kirchlichen Gewalt als juristische Personen anerkannt und mit gewissen öffentlichen Rechten (Corporationsrechten) ausgerüstet sind. Alle übrigen sind Privatgesellschaften.

Unterscheidet man die öffentlichen und Privatgesellschaften nach dem Zweck, den sie erstreben, so sind bloß Staat und Kirche öffentliche Gemeinwesen, alle übrigen Gesellschaften private.

Zweites Kapitel.

Die Ehe.

Erster Artikel.

Natur und Nothwendigkeit der Ehe.

§ 1.

Verhältniß der Ehe zur Familie.

Wenn wir die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu einander mit einem Organismus vergleichen wollen, so ist die Familie nicht nur die Urzelle, von welcher der organische Aufbau den Anfang und Ausgangspunkt nimmt, sondern auch das Vorbild, nach dem sie sich gestalten, und die Pflanzschule, aus der sie sich fortwährend ergänzen. Die Familie selbst hinwiederum hat ihre Wurzel in der Ehe. Aus der ehelichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau erwächst die Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern, und an diese beiden gesellschaftlichen Verhältnisse schließt sich als naturgemäße Erweiterung die Gemeinschaft zwischen Herrschaft und Dienstboten. Die Familie ist also ein zusammengesetztes Ganze und kann deshalb nach der richtigen Bemerkung des Aristoteles[2] wie jedes derartige Ganze nur durch Zerlegung in seine letzten Theile vollständig begriffen werden. Wir werden daher der Reihe nach die drei gesellschaftlichen Bestandtheile der Familie in ihrer genetischen Reihenfolge betrachten: das Verhältniß zwischen den Ehegatten (die Ehe), das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern und endlich das Verhältniß zwischen Herrschaft und Dienstboten.

Zuvor wollen wir jedoch uns eine allgemeine Idee von der Familie als Ganzem zu bilden suchen. Obwohl die Familie einem jedem so nahe steht, daß ihr bloßer Name in seiner Brust die angenehmsten Gefühle und Erinnerungen

---

[1] In diesem Sinne sagt auch Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben Immortale Dei vom 1. November 1885: Ecclesia „societas est genere et iure *perfecta, cum ediumenta* ad incolumitatem actionemque suam *necessaria*, voluntate beneficioque conditoris sui, *omnia in se et per se ipsa possideat*".

[2] Polit. I. c. 1.

weckt, so geräth man doch in nicht geringe Verlegenheit, wenn man eine genaue Begriffsbestimmung von ihr geben soll. Von allen schon aufgestellten Definitionen der Familie scheint uns die von Aristoteles und dem hl. Thomas gegebene noch immer die beste. Die Familie ist eine natürliche Gesellschaft (Gemeinschaft) zum Zweck des täglichen Zusammenlebens oder eine natürliche Gesellschaft, deren Zweck die Besorgung alles dessen ist, was der Mensch täglich bedarf[1]. Was eine natürliche Gesellschaft sei, wurde schon erklärt (341); daß aber die Familie eine solche Gesellschaft sei, werden wir zu beweisen haben.

Man kann auch die Familie im Anschluß an die Auffassung des römischen Rechts die Gesammtheit derjenigen nennen, welche derselben hausväterlichen Gewalt unterstehen. Diese Gewalt erstreckt sich auf täglich im Zusammenleben mehrerer vorkommende Handlungen und Bedürfnisse: Arbeit, Nahrung, Kleidung, Wohnung u. dgl. Nur muß man sich hüten, dieser hausväterlichen Gewalt den Umfang zuzugestehen, welchen sie nach römischer Auffassung hatte.

Man pflegt die Familie wohl auch die von Gott gewollte Anstalt zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes zu nennen. Man kann diese Begriffsbestimmung gelten lassen, obwohl die Fortpflanzung bloß der Hauptzweck der Familie ist, und zwar unmittelbar nur der Ehe, nicht der Familie als eines Ganzen. Indessen wirkt die ganze Familie mittelbar zu diesem Zwecke zusammen.

§ 2.

Geschichtliches über die Ehe.

Heute verstehen wir unter Ehe die rechtmäßige dauernde Lebensgemeinschaft von Mann und Frau zum Zwecke der Erzeugung und Erziehung der Kinder. Der Verlauf unserer Untersuchungen soll die Bedeutung dieser Begriffsbestimmung klarstellen und zugleich den Beweis für die Richtigkeit erbringen.

I. Vor allem aber fragt sich: ist die Ehe in diesem Sinne bloß eine Erscheinung der heutigen Menschheit, oder hat sie vielmehr von jeher auf Erden bestanden, seit es Menschen gab? Bekanntlich tritt heute eine weitverzweigte und anspruchsvolle Schule von Gelehrten für die erste Alternative ein, und zwar mit nicht geringem wissenschaftlichem Apparat. Nach dieser Ansicht gab es eine Zeit, in welcher der geschlechtliche Verkehr ein gänzlich regelloser war oder ein Zustand völlig regelloser Promiscuität (Hetärismus) herrschte. Erst in einer spätern Zeit und auf einer höhern Entwicklungsstufe nahmen die Männer Frauen in ihren ausschließlichen Besitz und begründeten so unsere heutige Auffassung von der Ehe.

---

[1] Aristoteles (Polit. I. c. 2, 1252 b. 12) definirt die Familie: Ἡ εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἰκός ἐστιν. Aehnlich der hl. Thomas in I. Pol. lect. 2: Domus est quaedam communitas secundum naturam constituta in omnem diem i. e. ad actus qui quotidie occurrunt agendi. Silv. Maurus nennt in seinem trefflichen Commentar zur Aristotelischen Politik (l. I. c. 1 n. 8) die Familie eine societas naturaliter instituta in ordine ad convictum quotidianum.

Neu iſt dieſe Anſicht gerade nicht. Sie begegnet uns ſchon bei den griechiſchen und römiſchen Dichtern, denen dieſelbe ein willkommener Tummelplatz für ihre Einbildungskraft war. So ſchildert Horaz ganz im Stil gewiſſer Philoſophen aus neuerer Zeit, wie die Menſchen zuerſt als häßliche, ſtumme Beſtien mit Pfoten und Krallen ſich gegenſeitig Eicheln und Weiber ſtreitig machten; auf einer höhern Stufe ſehen wir ſie ſchon mit Knütteln kämpfen und endlich gar mit künſtlichen Waffen; ſchließlich erfanden ſie ſogar die Sprache und fingen an, den ewigen Krieg zu verabſcheuen, Häuſer und Städte zu bauen, die Ehe und das Eigenthum zu ſchützen[1].

Th. Hobbes hat zuerſt, wie wir ſchon früher (I, 20) angedeutet, dieſen Phantaſien in den naturrechtlichen Unterſuchungen einen Platz eingeräumt[2]. Ihm folgte J. J. Rouſſeau. Während jedoch Hobbes die vorgeſellſchaftlichen Menſchen als rückſichtsloſe Egoiſten hinſtellt, die beſtändig in wildem Kampfe gegenſeitig ihr Daſein bedrohen, ſchildert uns Rouſſeau dieſelben als unſchuldige, harmloſe Weſen, welche von Eicheln lebten, ſich am nächſten Quell labten und unter demſelben Baum ihr Lager fanden, der ihnen ihre Nahrung bot[3]. „Damals hatten ſie (die vorgeſellſchaftlichen Menſchen) weder Häuſer noch Hütten noch irgend ein Eigenthum; jeder ſuchte ſich das erſte beſte Nachtlager, oft nur für eine Nacht. Die Männer vereinigten ſich mit den Weibern aufs Gerathewohl, wie es eben die Begegnung oder die Gelegenheit oder das Verlangen mit ſich brachte. Die Mutter ſtillte anfangs ihre Kinder des eigenen Bedürfniſſes wegen, und als die Gewohnheit ihr Liebe gegen dieſelben eingeflößt hatte, fuhr ſie in der Ernährung der Kinder um dieſer ſelbſt willen fort. Sobald die Kinder aber Kraft genug hatten, um ſelbſt ihre Nahrung zu erwerben, verließen ſie die Mutter . . . und bald kannte man ſich gegenſeitig nicht wieder.“ Rouſſeau will nicht, daß man dieſen Urzuſtand als einen elenden anſehe. „Ich möchte gern wiſſen, worin das Elend eines freien Weſens beſtehen kann, deſſen Herz zufrieden und deſſen Leib geſund iſt? Ich frage, welches Leben eher denen, die es genießen, unerträglich wird, das geſellſchaftliche oder das natürliche? Wir ſehen ja rings um uns her nur Menſchen, die ſich über ihr Daſein beklagen.“

Obwohl die Menſchen in dieſem Urzuſtand nach dem Genfer Philoſophen keine ſittlichen Ideen und Pflichten erkannten, ſo waren ſie doch von Natur aus nicht böſe oder laſterhaft, vielmehr voll zarten Mitleides für die Nöthen anderer.

II. Die neueren materialiſtiſchen Schulen, namentlich die Anhänger der darwiniſtiſchen Entwicklungslehre, neigen ſich, ihrem Grundprincip des wilden Kampfes ums Daſein entſprechend, mehr auf die Seite von Hobbes als von Rouſſeau. Namentlich iſt der Philoſoph der Entwicklungshypotheſe, Herbert Spencer, unerſchöpflich in Schilderungen des wilden, ſittenloſen Lebens der Urmenſchen. Wir haben ſchon im erſten Band (21) einige hierauf bezügliche Ausſprüche von ihm angeführt. Seine „Sociologie“ iſt nichts als Hobbes bezw. Rouſſeau im Gewande des darwiniſtiſchen Naturforſchers. Uebrigens iſt H. Spencer nur ein, allerdings hervorragender, Vertreter dieſer Richtung.

---

[1] Satir. I. sat. 3. Aehnlich Lucretius V, 923.

[2] De cive l. 6 c. 18 und Leviathan.

[3] So in ſeinem Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. 1753. Etwas abgeſchwächt kehren dieſelben Gedanken im Contrat social wieder. Da heißt es z. B. in Bezug auf die Familie l. I. ch. 2: La plus ancienne de toutes les sociétés et *la seule naturelle* est celle de la famille; encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver? Sitôt que le besoin cesse, le lien naturel se dissout. . . S'ils continuent de rester unis, ce *n'est plus naturellement, c'est volontairement*, et la *famille elle-même ne se maintient que par convention.*

Außer Spencer nennen wir noch J. Lubbock [1], L. Morgan, Ploß [2], Hellwald u. a. Die Zahl der philosophirenden Naturforscher, welche sich in demselben Geleise bewegen, ist Legion [3].

Worauf stützt sich nun diese Hypothese?

1. Hat man etwa Völker gefunden, die in Wirklichkeit keine Ehe besitzen? Die Behauptung Lubbocks und anderer, die Ehe sei bei den niedrigsten Rassen nicht vorhanden, ist längst durch die besonnenere Forschung widerlegt. So sagt Ratzel: „Die Basis der Familie ist das stillschweigende oder vertragsmäßig formulirte Uebereinkommen zwischen Mann und Weib, einen gemeinsamen Hausstand zu begründen und in demselben ihre Kinder aufzuziehen. Innerhalb dieser weiten Grenzen ist die Ehe bei allen Völkern zu finden. Wo man den Mangel solchen Uebereinkommens, also der Ehe im weitesten Sinne, behauptet hat, wie bei den Buschmännern, den Lubu Sumatras, den Ut Borneo's, hat sich ihr Vorhandensein später überall herausgestellt." [4] Sogar Fr. v. Hellwald, ein in dieser Frage ganz unverdächtiger Zeuge, sieht sich zu dem Geständnisse genöthigt: „Der Urzustand einer Weibergemeinschaft mit Ausschluß irgend eines Verhältnisses zwischen einem einzelnen Mann und einem einzelnen Weibe findet sich zur Zeit auf der Erde gar nicht mehr." [5]

2. Woher nimmt man also die Beweise für den ursprünglichen Hetärismus oder die „communistische Ehe" Lubbocks? Man bedient sich der sogenannten „vergleichenden historischen Methode", die uns schon bei Behandlung der Grundeigenthumsfrage begegnete. Man forscht nach den ehelichen und sonstigen sittlichen Zuständen jener Völker, die man für die niedrigsten und verwahrlosetsten hält, um daraus Schlüsse zu ziehen auf die Anschauungen und Zustände der „Urmenschen". So findet man Stämme, bei denen die gröbsten sittlichen Ausschweifungen an der Tagesordnung und die ehelichen Beziehungen äußerst locker sind. Flugs schließt man daraus, überall müsse es in Bezug auf den geschlechtlichen Verkehr ursprünglich so ausgesehen haben, und diesem Zustand müsse nothwendig ein Zustand völlig regelloser Promiscuität (Hetärismus) vorausgegangen sein. Für diese Anschauungen werden dann in allen sittlichen Anomalien, denen man irgendwo bei entarteten Stämmen begegnet, „Bestätigungen" gefunden.

Diese ganze vergleichende Methode entbehrt jeder Beweiskraft. Selbst wenn man heute irgendwo Völker fände, die keinerlei eheliche Einschränkung des Geschlechtsverkehrs anerkännten, so würde doch der Hinweis auf dieselben

[1] The origin of civilisation (1889) p. 69: „The lowest races have no institution of marriage" (die niedrigsten Rassen haben keine Ehe).

[2] Das Weib in der Natur- und Völkerkunde (2. Aufl. 1887) II, 434: „Die tiefsten Rassen kennen keine Bande, die wir als eheliche Verbindung bezeichnen könnten."

[3] Eine stattliche Reihe derselben findet sich aufgeführt bei Schneider, Die Naturvölker II, 415. Wir fügen denselben noch E. Gothein hinzu (Artikel Familie im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften").

[4] Völkerkunde Bd. I (1885), Einleitung S. 79. Aehnlich O. Peschel, Völkerkunde (6. Aufl.) S. 238; Schneider, Naturvölker II, 421. Speciell in Bezug auf die Ehe der Buschmänner und Andamanen sieh Winternitz, Zur Geschichte der Ehe (Globus LX, 148). Man sehe auch I, 522.

[5] Culturgeschichte I, 81.

nur dann die gegnerische Ansicht beweisen, wenn es feststände, daß die Menschen allmählich sich aus einem thierischen Zustand emporgearbeitet hätten. Das ist es aber, was wir mit aller Entschiedenheit in Abrede stellen. Wir haben die Gründe dafür schon an einer andern Stelle namhaft gemacht (I, 14). Gewiß kann kein Vernünftiger läugnen, daß solche Zustände sittlicher Verwahrlosung, wie sie uns bei manchen Wilden entgegentreten, die Folge der Entartung sein können. Den Anhängern der Abstammungslehre läge es also ob, die Möglichkeit einer solchen Degradation nicht vornehm von vornherein abzulehnen oder mit souveräner Verachtung zu ignoriren, sondern zu widerlegen, und zwar nicht mit luftigen Hypothesen, sondern mit positiven, unzweideutigen Thatsachen. Mit um so größerem Recht dürfen wir das von den Entwicklungslehrern erwarten, als sie so sehr auf die Positivität ihrer Wissenschaft pochen.

3. Wir wollen uns aber mit dieser allgemeinen Antwort nicht begnügen, sondern im einzelnen die Hauptbeweise prüfen, die man gegnerischerseits für die Annahme des ursprünglichen geschlechtlichen Communismus vorbringt.

a) Man weist auf die Thatsache hin, daß einige Völker in der Sprache keinen Unterschied machen zwischen der Frau und dem unverheirateten Mädchen. Allein wenn die Thatsache auch außer allem Zweifel stünde — was keineswegs der Fall ist —, so würde sie das Fehlen der Ehe doch nicht beweisen. Denn es ist unzulässig, aus dem Fehlen eines Wortes auf das Fehlen der Sache zu schließen. Nach dem Zeugniß des Aristoteles hatten die Griechen keinen Namen für die Ehe[1]. Fehlte ihnen etwa deshalb die Ehe und ihr Begriff? Auch von den altkalifornischen Indianern berichten die Missionäre, daß sie kein Wort für die Ehe hatten, obwohl ihnen diese Institution keineswegs fremd war.

b) Als ein weiterer Beweis für die ursprüngliche Promiscuität werden zahlreiche Gebräuche aufgeführt, welche Ueberbleibsel oder „Ueberlebsel" der ehemaligen Zügellosigkeit sein sollen. So scheinen manche Naturvölker der Jugend die größten Ausschweifungen zu gestatten und auf die Jungfräulichkeit der Braut keinen Werth zu legen. Hierauf läßt sich erwiedern: der Umstand allein, daß man nach der Verehelichung viel strengere Anforderungen in Bezug auf die Keuschheit stellt, beweist, daß den Wilden der Begriff der Ehe keineswegs fehlt. Sodann wissen wir von zahlreichen sonst sehr verwahrlosten Völkern, daß sie die Sünden der Unkeuschheit strenge ahnden und daß die Forderung der Jungfräulichkeit bei der Heirat eine große Rolle spielt. Diese Thatsache ließe sich kaum erklären, wenn ursprünglich der Geschlechtsverkehr ein regelloser gewesen wäre. Endlich — und das ist die Hauptsache — ist der Schluß: Heute finden wir bei vielen Völkern große geschlechtliche Ausschweifungen, also muß es in dieser Beziehung früher noch schlimmer ausgesehen haben, ein ganz verfehlter. Die Geschichte lehrt, daß bei zunehmender Cultur die Sittenreinheit keineswegs immer zu-, sondern manchmal abnimmt. Wie streng waren die Sitten der älteren Griechen und Römer, und wie traurig sah es hierin später aus, als beide Völker auf dem Gipfel der Macht und äußern Cultur standen! Wie lobt Tacitus die Sittenreinheit der Germanen, und wie sieht es heute aus in unseren Städten mit ihrem Zuhälterthum, ihrer offenen und verdeckten Prostitution, ihren ewigen Ehescheidungen!

c) Lubbock und L. Morgan und andere haben auch in der Hochschätzung der Hetären bei Griechen und Indern ein „Ueberlebsel" der communistischen Ehe gefunden; ferner in der sehr verbreiteten sogenannten „gastlichen Prostitution", die darin besteht, daß die Frau oder Tochter dem ankommenden Gaste angeboten wird; ferner

[1] Polit. I. 2, 1253 b: Ἀνώνυμον γὰρ ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις.

in gewissen unsittlichen Gebräuchen der Brautnacht sowie in der Benennung der Verwandtschaftsgrade, indem z. B. auch die Brüder des Vaters und der Mutter mit „Vater" angeredet werden u. dgl. Es lohnt sich wirklich nicht der Mühe, diese Behauptungen im einzelnen zu widerlegen[1].

d) Vorzüglich ist es die sogenannte weibliche Erbfolge (Weiberlinie), welche man seit Bachofen[2] als Beweis für die ursprüngliche Regellosigkeit des Geschlechtsverkehrs ins Feld führt.

Manche Völker berechnen nämlich die Verwandtschaft und Familienzusammengehörigkeit nicht nach dem Manne, sondern nach der Frau, so daß die Kinder regelmäßig in allen bürgerlichen Verhältnissen dem Stand und Geschlecht der Mutter folgen. Schon Herodot fand diese Sitte, die er als eine völlige Ausnahme von der allgemeinen Gewohnheit der Völker ansah, bei den Lykiern vor; seither hat man sie auch bei anderen Stämmen entdeckt, so z. B. bei den meisten Australnegern. Hierzu kommt noch, daß bei manchen Völkern, z. B. bei mehreren Negerstämmen Südafrika's, das Weib eine große Rolle in allen gesellschaftlichen Angelegenheiten spielt und zuweilen sogar über Krieg und Frieden mitentscheidet.

Auf diese Thatsachen haben nun Bachofen, Mac Lennan, Dargun und viele andere, in neuerer Zeit namentlich Giraud-Teulon[3] eine ganze Theorie von einem ursprünglichen allgemeinen Mutterrecht gegründet. Nicht der Vater, so führt man aus, ist der ursprüngliche Krystallisationspunkt der Familie, auch nicht die monogame Ehe, sondern die Frau, und das läßt sich nur erklären, wenn man eine ursprüngliche Promiscuität der Geschlechter, oder was auf dasselbe hinauskommt, die Ungewißheit des Vaters voraussetzt. Waren ursprünglich die geschlechtlichen Beziehungen regellos, so erklärt sich leicht, warum die Familie sich um die Frau bildete. Denn sie hing inniger mit den Kindern zusammen als der unbekannte Vater, behielt dieselben bei sich und lernte allmählich, ihre Gunst nur denjenigen zuzuwenden, welche sich ihrem Einfluß unterwarfen. So entstand die ursprüngliche Weiberherrschaft (Gynokratie), und die ursprüngliche Familie war nicht die patriarchalische, sondern die „matriarchalische". Mit unglaublichem Eifer spürt man nach Bestätigungen dieser Hypothese, und bei mehr als einem Naturforscher kann man ein sichtliches Vergnügen durchfühlen, wenn er eine neue „Bekräftigung" für den thierischen Ursprung des Menschengeschlechtes gefunden zu haben glaubt. Und dabei diese souveräne Verachtung für jeden, der noch in den hergebrachten „Vorurtheilen" befangen ist!

Der uns zugemessene Raum gestattet uns nicht, uns hier in eine eingehende ethnologische Untersuchung einzulassen. Wir müssen uns deshalb damit begnügen, die wichtigsten Gesichtspunkte zur Beurtheilung dieses Mutterrechtes zusammenzustellen[4].

α) Zunächst muß man im sogenannten Mutterrecht die „Weiberherrschaft" (Gynokratie) von der „weiblichen Linie" unterscheiden. Eine eigentliche Gynokratie ist nirgends constatirt worden. Man findet einige wenige Stämme, bei denen die Weiber nahezu dieselben Rechte haben wie die Männer, aber nirgends Stämme, bei denen die Weiber allein herrschen oder größere Rechte besitzen als die Männer. Durch die Annahme einer ursprünglichen Gynokratie gerathen auch die Anhänger derselben in argen Widerspruch mit sich selbst. Während nach ihnen sonst überall das Recht des Stärkern zur Geltung kam, soll bloß bei den Menschen das schwächere

[1] Wir verweisen auf das Werk Westermarcks (The history of human marriage. London 1891), der durch eingehende Forschungen zum Schlusse gelangt: „Die Hypothese der Promiscuität . . . ist völlig unbegründet und wesentlich unwissenschaftlich" (a. a. O. S. 133); ferner auf Winternitz im Globus a. a. O. S. 149; Schneider, Die Naturvölker u. s. w. [2] Das Mutterrecht. Stuttgart 1861.

[3] Les origines du mariage et de la famille. Genève 1884.

[4] Für weitere Ausführungen sieh Schneider, Die Naturvölker II, 415 ff.

Geschlecht die Herrschaft an sich gerissen haben und zwar zu jener Zeit, wo sie dem Thiere am nächsten standen und sich nur vom Instinct und der rohen Gewalt leiten ließen. Ist das wohl glaublich?

β) Was sodann die weibliche Linie oder Erbfolge betrifft, so ist sie eine Ausnahmeerscheinung, die keineswegs auf eine ursprüngliche Promiscuität hinweist. „Man hat hierin" (in der weiblichen Linie) „den Rest einer ehelosen Zeit sehen wollen", bemerkt Fr. Ratzel[1], „aber es kann ebenso gut die Ausgeburt einer spätern juristischen Tüftelei sein, wie sie gerade den mit Rechtsfragen sich sehr gern beschäftigenden Negern oder Indianern nicht fern liegt." Andere erklären die Weiberlinie aus falschen physiologischen Anschauungen über den Antheil des Vaters bei der Zeugung; so z. B. O. Peschel[2], der die Ansicht Bachofens mit aller Entschiedenheit zurückweist. C. N. Starcke erklärt die Entstehung der weiblichen Linie aus den örtlichen Verhältnissen der Familien und Clans[3]. Ein Hauptgrund war wohl, wie Westermarck[4] richtig hervorhebt, die Vielweiberei. Es gibt noch heute Stämme, bei denen die Weiber desselben Mannes in getrennten Hütten mit ihren Kindern leben und der Mann abwechselnd bald bei dem einen, bald bei dem andern wohnt[5]. Was lag da näher, als daß die Verwandtschaft nicht nach dem Vater, sondern nach der Mutter berechnet wurde? Nur die Mutterlinie unterschied ja die zahlreichen Nachkommen desselben Stammvaters.

γ) Noch ein anderer Umstand mag mächtig zur Entstehung der weiblichen Linie beigetragen haben. Bekanntlich ist das Gefühl der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Solidarität bei wilden Stämmen sehr groß, und zwar gewöhnlich um so größer, je kleiner und schwächer ein Stamm ist. Dieses Gefühl hat seinen Grund in dem Bewußtsein der eigenen Schwäche. Lag es nun nicht sehr nahe, daß ein solcher Stamm im Interesse der Selbsterhaltung sich durch Heiraten zu stärken suchte? Das konnte aber dadurch geschehen, daß die Familienväter ihre Töchter nur unter der Bedingung an Angehörige anderer Stämme verheirateten, wenn diese sich entschlossen, zu der Familie der Braut überzusiedeln oder dieser im Falle einer Ehescheidung die Kinder zu überlassen. Dabei mag religiöser Aberglaube, behauptete Abstammung von Göttern u. dgl. mitgewirkt haben. Jedenfalls ist es reine Willkür, wenn man die weibliche Linie auf ursprüngliche Promiscuität zurückführen will.

δ) Uebrigens ist selbst nach darwinistischen Voraussetzungen die Annahme einer ursprünglichen Regellosigkeit des Geschlechtsverkehrs unhaltbar. Vor allem spricht schon die Analogie dagegen. Auch bei den Thieren findet eine strenge Paarung statt, wenn das Zusammenwirken der Eltern nicht bloß zur Erzeugung, sondern auch zur Aufziehung und Pflege der Jungen erforderlich ist[6]. Die Darwinisten, wie Brehm und andere, suchen ja in den beredtesten Worten die „eheliche Treue" mancher Thiere zu schildern. Namentlich leben jene Thiere streng paarweise, welche den Menschen am nächsten stehen und nach vielen Darwinisten unsere unmittelbaren Ahnen sind, so z. B. die Gorillas und die Schimpansen.

Noch stärker spricht gegen die Promiscuitätshypothese die Eifersucht, die bei den Menschen sowohl als bei den höheren Säugethieren eine so große Rolle im ge-

---

[1] Völkerkunde I, Einleitung S. 81. [2] Völkerkunde S. 244.

[3] Die primitive Familie. Leipzig 1888. S. 57 ff.

[4] The history of human marriage. Man sehe auch Globus LX, 129.

[5] Von den Abiponern erzählt Dobrizhoffer: daß diejenigen, welche mehrere Weiber nehmen, dieselben immer in verschiedene, oft weit voneinander gelegene Wohnplätze vertheilen und zeitweise bald diese, bald jene besuchen. Und als Grund dieses Gebrauches gibt er an: weil sonst des Zankens und Schlagens wegen der Herrschaft im Hause und der Gunst des Mannes kein Ende wäre.

[6] S. Thomas, Contra gent. III, 124.

schlechtlichen Leben spielt. Namentlich wachen gerade bei den rohesten Naturvölkern, z. B. bei den Feuerländern, den Australnegern, den Veddahs auf Ceylon und vielen Indianerstämmen die Männer mit der größten Eifersucht über ihre Weiber und ahnden den Ehebruch in der grausamsten Weise.

e) In jüngster Zeit ist eine neue Ansicht über die Entstehung der Ehe und des Mutterrechts aufgestellt worden. Nach A. H. Post[1] ist die Annahme einer ursprünglichen Promiscuität eine reine, unbewiesene Hypothese. Um die Entwicklungsgeschichte der Familie zu verfolgen, muß man nicht von der Ehe und Familie in unserem heutigen Sinn ausgehen, sondern von sogenannten „Hausgenossenschaften", d. h. von Gruppen blutsverwandter Personen, welche unter einem thatsächlich anerkannten, gewählten oder erblichen Familienhaupte stehen, gemeinsam wohnen und wirthschaften und ein gemeinsames Hausvermögen besitzen, deren Genossen nach allen Seiten, besonders auch in Bezug auf Blutrache für einander verantwortlich sind.

Die Blutsverwandten, so führt Post des nähern aus, welche den Grundstock solcher Hausgenossenschaften bilden, können nun Blutsverwandte lediglich durch die Weiberlinie sein oder Blutsverwandte lediglich durch die Männerlinie, oder es können auch beide Verwandtschaftssysteme, das Mutterrechtssystem und das Vaterrechtssystem, vereint erscheinen. Je nach der Verschiedenheit der Hausgenossenschaften kann sich nun die Ehe gestalten: entweder bleibt jeder Ehegatte in seiner Familie, oder der Ehemann geht in die Familie seiner Frau; oder die Frau geht in die Familie des Ehemannes über.

Diese Erklärung scheint uns gerade so viel werth zu sein, als wenn einer die Entstehung des Hauses durch das Dorf erklären wollte. Wer der Sache auf den Grund gehen will, darf nicht bei den Hausgenossenschaften stehen bleiben. Denn es fragt sich gleich weiter: wie entstanden die von Post angenommenen Gruppen von Blutsverwandten oder die Hausgenossenschaften? Dieselben sind doch nicht vom Himmel gefallen? Die Hausgenossenschaften sind schon aus complicirten Rechtsverhältnissen in Bezug auf das Verhältniß zwischen Vater und Mutter, Kindern und Geschwistern, ferner in Bezug auf das Eigenthum, die politische Organisation zusammengesetzt, sie können also unmöglich den Ausgangspunkt der Erklärung bilden. Man muß sie vielmehr in ihre einfachsten Bestandtheile zerlegen und unter diesen die ursprünglichsten suchen. Die Wurzel der Hausgenossenschaften kann keine andere sein als die Ehe, d. h. das dauernde vertragsmäßige Verhältniß von Mann und Frau, aus dem sich ganz naturgemäß die Gruppen von Blutsverwandten ergeben. Es ist wirklich zu verwundern, wieviel Mühe man sich gibt, dieses einfache und naturgemäße Verhältniß zu verdunkeln.

§ 3.

Die Ehe als naturrechtliche Institution.

Den darwinistischen Phantasien gegenüber haben wir zu zeigen, daß die Ehe als dauernde Gemeinschaft von Mann und Frau zum Zweck der Fortpflanzung und Erziehung in der vernünftigen Natur des Menschen begründet und von ihr nothwendig gefordert ist, daß es mithin ein Irrthum ist, sie als eine willkürliche Erfindung der Menschen hinzustellen.

1. Gott will die Fortpflanzung des Menschengeschlechts durch die Verbindung der beiden Geschlechter. Das erkennen wir unzweideutig daraus, daß er die Menschen in zwei verschiedene Geschlechter halbirt und jedem Menschen nicht nur die Fähigkeit zur Fortpflanzung verliehen, sondern auch

[1] Sieh Ausland 1891, S. 821 und 841.

den heftigsten Naturtrieb zur Bethätigung derselben eingepflanzt hat. Auch die Analogie mit allen anderen Lebewesen läßt uns diese Absicht des Schöpfers erkennen. Endlich würde ohne die Vereinigung der Geschlechter zum Zweck der Fortpflanzung die Erde bald eine ihres unmittelbaren Zieles und Herrschers beraubte Einöde. Die Erde soll ja der Boden und das Arbeitsfeld sein, auf dem und aus dem die Menschen zur Kenntniß und Liebe ihres Schöpfers gelangen sollen.

Schon hieraus ergibt sich, daß jede Befriedigung des Geschlechtstriebes außerhalb der Verbindung der beiden Geschlechter unstatthaft, sittlich verwerflich ist. Denn der Zweck der Zeugungsfähigkeit ist die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, und dieser Zweck kann natürlicherweise nur in der Verbindung der beiden Geschlechter erreicht werden. Die unnatürliche Geschlechtsbefriedigung ist also ein Mißbrauch. Hierzu kommt noch, daß der Geschlechtstrieb der am schwersten zu bezwingende ist und deshalb die größten Mißbräuche zum Schaden der Fortpflanzung fast unvermeidlich wären, wenn es je freistände, denselben auf unnatürliche Weise zu befriedigen.

2. Aber auch der Verkehr der beiden Geschlechter ist keineswegs ein völlig regelloser, in das Belieben der Menschen gestellter. Es ist vielmehr eine Forderung des Naturgesetzes, daß die Fortpflanzung nur innerhalb der Ehe, d. h. in der dauernden Verbindung von Mann und Frau stattfinde. Ob die Ehe völlig unauflöslich und monogam sein müsse, wollen wir an dieser Stelle noch unentschieden lassen.

Schon die Thatsache, daß wir bei allen Völkern die Ehe in irgend welcher Form antreffen und den Geschlechtsverkehr durch gewisse Gesetze geregelt sehen, ist ein Fingerzeig, daß wir es hier mit einer in der Natur selbst begründeten Erscheinung zu thun haben und die von den Socialdemokraten geforderte freie Liebe im Widerspruche mit der Natur steht.

In der That, schon die Würde des Menschen fordert, daß die Geschlechtsverbindung von Mann und Frau eine dauernde sei. Nichts scheint mit der Würde des Menschen so wenig vereinbar als ein völlig regelloser Verkehr zwischen den Geschlechtern, wie er im Thierreiche vorkommt. Der Mensch soll sich nicht von seinen blinden Trieben, sondern von der Vernunft leiten lassen. Dazu bedarf er aber gewisser objectiver, durch die Natur selbst vorgezeichneter und leicht erkennbarer Schranken. Beim Menschen sind die sinnlichen Triebe nicht so durch Instincte geregelt wie beim Thiere. Dieses hält von Natur aus Maß, weil ihm der Instinct zeigt, was ihm zuträglich oder schädlich ist. Bei dem Menschen sind diese Instincte nicht so ausgebildet, dafür ist ihm das Himmelslicht der Vernunft verliehen. Aristoteles spricht nur eine alte Erfahrungsthatsache aus, wenn er sagt, der Mensch sei ohne Tugend „das ruchloseste und wildeste Geschöpf und in Bezug auf Geschlechts- und Gaumenlust das schlimmste von allen“ [1].

Soll sich der Mensch von seiner Vernunft im Geschlechtsleben leiten lassen, so muß er also bestimmte objective Gesetze und Schranken erkennen, welche er einzuhalten hat. Das gilt ganz besonders deshalb, weil der Geschlechtstrieb ein so mächtiger ist, der den Menschen leicht durch seine Sophistereien über

[1] Polit. I. 2, 1253 a. 32.

das gebührende Maß hinausreißen würde, wenn keine objectiven und klaren Schranken gezogen wären.

Welches sind nun diese Schranken? Die erste und wichtigste ist die Dauer des einmal eingegangenen Verhältnisses. Verlangt die Ehe nicht diese Dauer, so ist thatsächlich keine allgemeine Schranke im Geschlechtsverkehr vorhanden.

3. Sollte übrigens der vorgebrachte Grund einen Zweifel übrig lassen, ob die Ehe ihrer Natur nach eine dauernde Institution sein müsse, so wird derselbe völlig beseitigt durch den Hinblick auf die Erziehung der Kinder. Gänzlich hilflos kommt das Kind zur Welt. Die Thränen sind und bleiben lange das einzige Mittel der Selbsterhaltung, das es mit sich gebracht. Kein Thier macht eine so lange und so hilflose Jugend durch wie der Mensch. Wenn Gott nicht jemand mit der Sorge für die Kindheit betraut, so hat er nicht genügend für die Erhaltung und das Fortkommen der neuen Ankömmlinge auf dieser Erde gesorgt; und zwar müssen die mit dieser Sorge betrauten Personen durch die Natur selbst concret bezeichnet sein, damit nicht jeder diese schwere Last auf die anderen schiebe.

Welches sind nun diese concreten, von der Natur selbst bezeichneten Erzieher der Kinder? Niemand anders als die Eltern.

Das sagt uns schon die innige Beziehung, in der die Eltern als Erzeuger, als Daseinsprincip zu ihren Kindern stehen. Das Dasein der Kinder ist gewiß eine Wohlthat, welche die Kinder ihren Eltern verdanken, aber sie wird für die Kinder werthlos oder geht ihnen verloren, wenn die Eltern nicht auch die Sorge für ihre Erhaltung und Erziehung übernehmen.

Das sagt uns ferner das Band inniger Liebe, welches von Natur aus Eltern und Kinder umschlingt. Sozusagen instinctiv fühlt sich das Kind zu den Eltern hingezogen, nimmt es voll Vertrauen, Hingabe und Gelehrigkeit in allen Nöthen und Zweifeln seine Zuflucht zu ihnen, und ebenso natürlich ist den Eltern das Gefühl zärtlicher Liebe und Zuneigung zu ihren Kindern, die ja ihre eigenen Abbilder, Leben von ihrem Leben, gewissermaßen die Fortsetzung ihres eigenen Lebens sind. Dieses gegenseitige Verhältniß inniger Liebe ist gewiß ein deutlicher Hinweis darauf, wem nach der Absicht des Schöpfers die Sorge für die Erziehung der Kinder obliegt. Dasselbe lehrt uns auch der allgemeine Gebrauch aller Völker, welche stets die Eltern als die von Natur berufenen Erzieher ihrer Kinder ansahen.

Die gebührende Erziehung kann aber nicht von einem Ehegatten allein besorgt werden, sie erheischt die vereinte Mühe beider Eltern. Ist auch in den ersten Jahren die unmittelbare Sorge für die Kindheit durch die Natur selbst hauptsächlich der Mutter anvertraut, so bedarf doch diese gerade zu der Zeit am meisten des Schutzes und der Stütze des Vaters, um ungetheilt ihren Kindern leben zu können. Und je älter das Kind wird, um so mehr bedarf es der unmittelbaren Leitung durch den Vater oder wenigstens der Stärkung der mütterlichen Autorität durch die ernstere und strengere des Vaters. Denn die Erziehung besteht nicht bloß in der leiblichen Ernährung und Pflege, sondern auch in der Sorge für die geistige und sittliche Entwicklung des Kindes. Dieses muß durch die Erziehung in den Stand gesetzt werden, einstens selbständig die ihm von der Vorsehung zugewiesene Aufgabe zu lösen, und vor allem muß es zur Gottesfurcht und Rechtschaffenheit, zur treuen Erfüllung

aller seiner sittlichen Pflichten gegen seinen Schöpfer, seine Mitmenschen und sich selbst angeleitet werden.

Dazu bedarf es der vereinten Thätigkeit von Vater und Mutter, welche nicht nur physiologisch in Bezug auf die Fortpflanzung, sondern auch geistig und moralisch in Bezug auf die Erziehung sich gegenseitig ergänzen. Der Mann mit seiner ruhigen Ueberlegung, seiner ausdauernden Energie vertritt die Seite des Verstandes, die Frau mit ihrer lebhaften Phantasie und ihrem leicht erregbaren Gemüthe die Seite des Herzens. Eine Erziehung, der die Autorität des Vaters abging, ist in den meisten Fällen ebenso fehlerhaft als eine Erziehung, der die schonende Liebe und das wachsame Auge der Mutter mangelte

Weil nun diese vereinte Erziehungsaufgabe, namentlich wenn mehrere Kinder vorhanden sind, durchschnittlich den größten Theil des Lebens, ja das ganze Leben in Anspruch nimmt, so muß auch die eheliche Verbindung, im allgemeinen wenigstens, eine lebenslängliche sein.

4. Aus dem Gesagten können wir entnehmen, welches der innere Zweck der Ehe ist. Wir sagen: der innere Zweck, d. h. der Zweck, zu dem die Ehe nach ihrer Natur und der Absicht des Schöpfers bestimmt ist. Denn die äußeren zufälligen Zwecke, welche sich die Brautleute bei Eingehung der Ehe vorsetzen, kommen hier nicht in Betracht, sie dürfen aber den von der Natur vorgezeichneten Zweck nicht hindern oder ausschließen.

a) Der innere Hauptzweck der Ehe ist die menschenwürdige Erzeugung und Erziehung der Kinder. Das ergibt sich, wie eben bemerkt, aus unseren Ausführungen. Wollen wir die von Gott der Ehe gestellte Aufgabe erfahren, so müssen wir fragen, zu welchen Zwecken dieselbe von der natürlichen Vernunft als nothwendig erkannt werde. Die Nothwendigkeit der Ehe beruht aber, wie gezeigt, an erster Stelle auf der Nothwendigkeit der menschenwürdigen Erzeugung und Erziehung der Kinder. Hierin liegt also der Hauptzweck der Ehe. Das eheliche Verhältniß zielt auch seiner innersten Natur nach auf diesen Zweck: dahin zielt die physiologische Verschiedenheit der Geschlechter, dahin auch die Verschiedenheit der Anlagen und Charaktere der Ehegatten und deren gegenseitiges Angewiesensein aufeinander zum bezeichneten Zweck. Die Ehe ist also ihrer Natur nach eine Institution, deren Hauptzweck nicht das persönliche Wohl der Ehegatten, sondern das Wohl der menschlichen Art (Gattung), die würdige Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ist [1].

b) Trotzdem ist das persönliche Wohl der Ehegatten vom Zweck des Ehebundes nicht ausgeschlossen. Gott liebt es oft, durch die einfachsten Mittel verschiedene Zwecke zugleich zu erreichen, allerdings mit Unterordnung untereinander. Das sehen wir auch in der Ehe. Zugleich mit der Fortpflanzung und in Unterordnung unter dieselbe dient die Ehe ihrer Natur nach auch dem persönlichen Wohl der Ehegatten, und wir schließen deshalb mit Recht, daß auch diese Wirkung der Ehe von Gott als Zweck gewollt ist.

Dieser untergeordnete oder Nebenzweck der Ehe ist ein doppelter: erstens die gegenseitige Hilfe und Unterstützung der Ehegatten. Diesem Zweck dient thatsächlich die Ehe ihrer Natur nach, indem die beiden Geschlechter sich gegen-

[1] S. Thomas, Contra gent. III, 123.

seitig zum vollkommenen menschlichen Leben ergänzen[1]. Die Schwächen des einen Geschlechtes werden durch die Vorzüge des andern gehoben, und seine Tugenden erhalten durch die Schwächen des andern Veranlassung zur Entfaltung. Wir wissen wohl, daß die Ehe oft weit hinter ihrem Ideale zurückbleibt, aber nicht infolge der Mangelhaftigkeit der Institution aus sich, sondern infolge menschlicher Armseligkeit und Verkehrtheit. Der andere Nebenzweck der Ehe ist, die Befriedigung des stärksten sinnlichen Triebes zu ermöglichen, ohne die Würde des Menschen zu gefährden oder die sinnliche Lust in der Weise zu entfesseln, daß die Vernunft ihre Herrschaft über die niederen Triebe verliert. Dieser Zweck ergibt sich ebenfalls aus der natürlichen Tauglichkeit der Ehe dazu, und er ist vor Augen zu behalten, wenn man den Gebrauch der Ehe nicht über Gebühr einschränken und die Ehegatten sittlichen Gefahren aussetzen will.

Nicht richtig bezeichnet Ahrens den Zweck der Ehe, wenn er behauptet: „Die Ehe ist daher die Lebensgemeinschaft, welche in der ganzen Persönlichkeit, in der vollen Hingabe, in dem ganzen sittlichen Genusse der gegenseitigen Persönlichkeit, in dem Vereinigungsbande selbst ihren vollständigen Zweck und ihre Befriedigung hat.“[2] Das heißt, wenn wir recht verstehen, die Ehe zum Selbstzweck erheben oder jedenfalls den Nebenzweck zum Hauptzweck, ja zum ausschließlichen Zwecke machen. Die Ehe hat an erster Stelle dem Wohl der Art zu dienen und nicht persönlichen Interessen.

§ 4.

Eheloſigkeit und Cölibat.

Die Ehe ist nicht bloß von Gott als eine Art unvermeidliches Uebel zugelassen und geduldet, wie religiöse Schwärmer früherer Zeit behaupteten, sie ist vielmehr eine von Gott zur Erhaltung des Menschengeschlechtes gewollte und angeordnete Anstalt. Gerade hieraus haben sich die Gegner des katholischen Cölibates eine Waffe geschmiedet. Wir haben schon bemerkt, wie komisch es wirkt, wenn Männer, denen sonst am Willen Gottes herzlich wenig liegt, sich plötzlich so ängstlich um Gottes Gebot bekümmern, sobald sie damit eine christliche Einrichtung glauben bekämpfen zu können.

Um den Cölibat richtig zu beurtheilen, muß man in demselben ein doppeltes Moment unterscheiden: erstens die Enthaltung von der Ehe oder die Eheloſigkeit und zweitens die Hinordnung der Eheloſigkeit auf den Dienst Gottes oder des Nächsten. Betrachten wir beide Seiten gesondert.

I. Eheloſigkeit. 1. Die Eheloſigkeit verstößt gegen das göttliche Gebot der Fortpflanzung: das ist eine der gewöhnlichsten Einwendungen, mit denen man gegen diejenigen zu Felde zieht, die es vorziehen, ledig zu bleiben, besonders wenn sie vorhaben, sich ganz dem Dienste Gottes zu weihen. Doch die ängstlichen Seelen, welche diesen Einwand erheben, mögen sich beruhigen. Das Gebot der Fortpflanzung verpflichtet wohl das Menschengeschlecht in seiner Gesammtheit, aber keineswegs jeden einzelnen Menschen.

---

[1] Mit Recht sagt deshalb Aristoteles (Oeconom. I. c. 3, 1343 b. 18), die Vereinigung zwischen Mann und Frau geschehe nicht, damit sie leben können, sondern damit sie vollkommen leben. [2] Naturrecht II, 228.

Handelt es ſich um Dinge, die das individuelle Wohl erheiſcht, ſo iſt es Pflicht eines jeden, dafür Sorge zu tragen. Deshalb hat jeder die Obliegenheit, für die nöthige Nahrung und Kleidung zu ſorgen. Anders dagegen, wenn es ſich um Sachen handelt, die nicht dem Einzelnen, ſondern der Geſammtheit nothwendig ſind. In Bezug auf dergleichen Dinge hat nicht jeder die Pflicht, ſich damit zu befaſſen, ja das wäre geradezu unmöglich. Denn niemand vermag ſich all den Beſchäftigungen hinzugeben, die für die Geſammtheit unentbehrlich ſind. Die Menſchheit kann nicht beſtehen, wenn nicht die Felder beſtellt, Häuſer gebaut, Kleider, Speiſen, Arzneien u. dgl. bereitet werden. Sie bedarf der Lehrer, Richter, Kaufleute, Beamten, Bauern, Fiſcher, Jäger u. ſ. w. Soll ſich jeder allen dieſen Beſchäftigungen hingeben? Das iſt eine bare Unmöglichkeit. Deshalb muß es in der Geſellſchaft eine Arbeitstheilung geben, ähnlich wie im menſchlichen Organismus, wo verſchiedene Organe verſchiedene Verrichtungen haben und gerade dadurch zum Wohl des Ganzen mitwirken. Es iſt alſo keineswegs erforderlich, daß ſich alle an der Fortpflanzung betheiligen, vielmehr wünſchenswerth, daß einige ſich anderen der Geſellſchaft nützlichen Aufgaben widmen, welche im außerehelichen Stande leichter und vollkommener erledigt werden können.

Nur dann träte das Gebot der Verehelichung an den Einzelnen heran, wenn ſeine Ehe in einem beſondern Falle zur Erhaltung der Art nothwendig würde. Daß ein ſolcher Fall in unſerer Zeit oder in Zukunft je eintrete, ſteht wohl nicht zu erwarten. Der Geſchlechtstrieb und die Kinderliebe ſind Kräfte von ſolcher Allgemeinheit und Stärke, daß ſie die große Mehrheit der Menſchen immer nach ſich ziehen.

Wenn je, ſo hat man heute am wenigſten Grund, das Ausſterben der Menſchheit zu befürchten, wo uns ſo viele Volkswirthſchaftslehrer in grellen Farben die drohende Gefahr der Uebervölkerung ſchildern. Das Malthus'ſche Bevölkerungsgeſetz[1] iſt zwar heute vielfach aufgegeben; aber auch ſolche, die dieſes Geſetz in ſeiner mathematiſchen Faſſung nicht anerkennen, geben doch zu, daß der Zuwachs der Unterhaltsmittel der Bevölkerungszunahme auf die Dauer nicht gleichen Schritt zu halten vermöge[2]. Europa könne ſchon heute ſeine Bevölkerung nicht mehr ernähren und ſehe ſich gezwungen, jährlich Tauſende über den Ocean zu ſchicken. Wenn einmal auch die Neue Welt übervölkert und Auswanderung nicht mehr möglich ſei, werden die Menſchen maſſenhaft durch Noth und Elend dahinſterben, bis das Bevölkerungsniveau wieder ſo weit herabgedrückt ſei, daß die Erde alle zu ernähren vermöge[3].

[1] Malthus ſtellte in ſeinem Essay on the Principles of Population (1798) das nach ihm benannte „Bevölkerungsgeſetz" auf. Nach dieſem Geſetz ſoll die Bevölkerung die Tendenz haben, ſich in geometriſcher Proportion (wie 1, 2, 4, 8) zu vermehren (oder innerhalb 25 Jahren zu verdoppeln), während die Unterhaltsmittel nur in arithmetiſcher Proportion (wie 1, 2, 3, 4) zunehmen können (oder ſich in 25 Jahren bloß um die urſprüngliche Einheit vermehren). So entſteht Uebervölkerung, welche zu Elend, Krankheiten, vermehrter Sterblichkeit führt, Uebelſtände, denen nur durch Enthaltſamkeit in irgend einer Form vorgebeugt werden kann.

[2] Roſcher, Grundlagen der Nationalökonomie (18. Aufl.) § 242.

[3] Nach einer Berechnung Oppels in Petermanns „Mittheilungen" kann die Erde höchſtens 34 Milliarden Menſchen ernähren, und ſo weit werden wir, wenn man dem Verfaſſer glauben will, in ungefähr tauſend Jahren ſein.

Was man übrigens auch von dergleichen Befürchtungen halten möge, so viel steht fest, daß eine Entvölkerung der Erde nicht zu besorgen ist, und daß man von denjenigen, welche um der Fortpflanzung willen die Ehelosigkeit verurtheilen, mit Recht verlangen kann, sie möchten sich zuerst mit den ganzen oder halben Anhängern der Malthus'schen Bevölkerungstheorie auseinandersetzen. Man sollte eher froh sein, daß einige freiwillig auf die Ehe verzichten und in anderer Weise dem Wohle der Menschheit dienen wollen.

2. „Unnatürlich"! das ist ein anderes Schlagwort, mit dem man die Ehelosigkeit brandmarkt. Ist es nicht widernatürlich, dem stärksten Triebe sein Leben lang widerstehen zu müssen? Wozu hat der Schöpfer dem Menschen die Fähigkeit und den Trieb zur Fortpflanzung in die Natur gelegt? Ist das nicht ein Fingerzeig, daß er den Menschen zum ehelichen Leben bestimmt?

Aus der geschlechtlichen Organisation läßt sich nichts schließen, als daß Gott die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes will, und daß es auch jedem freisteht, in den Ehestand zu treten, wenn er es wünscht. Jeder Mensch hat die Fähigkeit, Bauer oder Schneider oder Kaufmann zu werden; daraus folgt nicht, daß er es auch werden müsse. Aehnlich läßt sich aus der geschlechtlichen Organisation nichts schließen, als daß jeder in den Ehestand treten kann, und daß es auch manche geben muß, welche sich verehelichen, weil dies zur Erhaltung des Menschengeschlechtes nothwendig ist.

Was sodann den sinnlichen Trieb betrifft, so könnte der Widerstand gegen denselben nur dann widernatürlich genannt werden, wenn derselbe der Vernunft widerspräche; sonst kann man ihn höchstens „widersinnlich" nennen. Der Mensch als vernünftiges Wesen soll seine sinnlichen Begierden nur so weit befriedigen, als es die Vernunft erheischt; und erst wenn der Widerstand gegen die Sinnenbegierden unvernünftig wird, wird er für den Menschen auch widernatürlich. Nun haben wir aber gezeigt, daß die Vernunft keineswegs von allen die Ehe verlangt, in der allein die geschlechtliche Neigung ohne Versündigung Befriedigung finden kann. Uebrigens ist auch derjenige, der das eheliche Leben erwählt, in vielen Fällen verpflichtet, seine Neigungen zu bezwingen und der Botmäßigkeit der Vernunft zu unterwerfen.

Es ist auch nicht unmöglich, die Enthaltsamkeit zu beobachten, wie manchmal behauptet wird. Es gibt ja viele, die durch die Macht der Verhältnisse oder Krankheit zur Ehelosigkeit verurtheilt sind. Sollen wir annehmen, dieselben seien in der Unmöglichkeit, den Anforderungen des natürlichen Sittengesetzes nachzukommen? Selbst in der rein natürlichen Ordnung stände dem Ehelosen außer der natürlichen Willensstärke die noch kräftigere Hilfe des Gebetes und der Selbstverläugnung zu Gebote; noch reichlichere Mittel bietet das Christenthum denen, die aus Liebe zu Gott jungfräulich bleiben wollen.

II. Cölibat. Die Ehelosigkeit wird erst dann Cölibat im eigentlichen Sinne genannt, wenn sie nicht aus rein irdischen Beweggründen, sondern um der Tugend und der vollkommenen Hingabe an Gott willen erwählt wird, und zwar auf Lebenszeit, besonders wenn dies unter der Verpflichtung eines Gelübdes geschieht. Das bloße Ledigbleiben ist zwar an sich nicht sittlich verwerflich, wie gezeigt, aber auch nicht sittlich gut. Es ist aus sich sittlich gleichgiltig und wird deshalb gut oder bös, je nach dem Zweck und den Umständen. Sittlich gut wird es, wenn es aus einem sittlich guten Beweg-

rund hervorgeht. Kommt hierzu noch die lebenslängliche Dauer, ſo wird das
ebigbleiben zu einem Stande und heißt Cölibat. Der Cölibat im vor-
iglichſten Sinne iſt dann vorhanden, wenn er auf Grund eines ewigen Ge-
bdes geübt wird, wie dies beim prieſterlichen und Ordenscölibat der Fall
. Thatſächlich wird jedoch nach katholiſcher Auffaſſung im prieſterlichen und
rdenscölibat nicht bloß das Gelübde der Eheloſigkeit, ſondern der vollkommenen
euſchheit abgelegt, ſo daß nicht nur der Ehebund, ſondern jede ſchwere Ver-
ndigung gegen die Keuſchheit eine Verletzung des Gelübdes enthält.

Von dieſem Stand des Cölibates nun behaupten wir, daß er,
mentlich wenn man ihn vom chriſtlichen Standpunkt auffaßt, nicht bloß erlaubt,
ndern auch an und für ſich vorzüglicher ſei als der Eheſtand.

Wir ſagen nicht, daß der Cölibat für jeden Menſchen der beſſere Stand
i. Für die große Maſſe der Menſchen wird immer der Eheſtand der Weg zum
eile bleiben, jedenfalls haben nicht alle den Beruf zum jungfräulichen Leben,
nd für manchen iſt es einfachhin beſſer, in den Eheſtand zu treten, weil er
e Kraft zur Jungfräulichkeit nicht in ſich fühlt. Wir ſagen ferner nicht,
der, der im Cölibate lebt, ſei vollkommener als die Verehelichten. Es kann
hr wohl geſchehen, daß jemand im Eheſtand zu einer viel höhern Stufe der
ollkommenheit emporſteigt als ein anderer, der den Stand der Jungfräulich-
it erwählt. Zur wahren Heiligkeit genügt der bloße Stand nicht. Wir
rgleichen hier bloß Stand mit Stand und behaupten, der Stand der Jung-
äulichkeit ſei der höhere, vorzüglichere, Gott wohlgefälligere.

Von den beiden genannten Ständen iſt gewiß derjenige der höhere und
rzüglichere, der mehr die Hinderniſſe der Sünde beſeitigt und mehr Gelegen-
it, Anlaß und Mittel zur Uebung der vollkommenen Tugend bietet. Das
aber der Cölibat.

Der Cölibat befreit den Menſchen von unzähligen Hinderniſſen und Sorgen,
ſ die ſchon der hl. Paulus hingewieſen[1]. „Wer ohne Weib iſt, ſorgt nur
r dasjenige, was des Herrn iſt, auf daß er Gott gefalle; wer aber ein
Weib hat, iſt beſorgt um dasjenige, was von der Welt iſt, auf daß er dem
Weibe gefalle, und iſt getheilt.“ Man denke nur an die unzähligen läſtigen
nd drückenden Familienſorgen, namentlich die Sorge für die Erziehung und
s Fortkommen der Kinder, für den nöthigen Vermögenserwerb. Und mit den
eichthümern mehren ſich die Schlingen, welche das Herz an das Irdiſche feſſeln.

Die Losſchälung von Sorgen und Neigungen für Irdiſches ermöglicht
der Seele, ſich ganz und ungetheilt dem Dienſte Gottes und des Nächſten
widmen. Ihre ganze Kraft und Energie wird von den irdiſchen Dingen
nweg auf die geiſtigen und religiöſen Intereſſen hingeordnet. Hierzu kommt
r beſtändige Kampf, den das Opfer der Enthaltſamkeit und die Hingabe
les Irdiſchen vom Menſchen fordern, und der ihn nöthigt, in Gebet und
elbſtverläugnung die Kraft zur treuen Vollendung des Opfers zu ſuchen.
ie um der Tugend willen erwählte Jungfräulichkeit verlangt daher ihrer
atur nach Selbſtbeherrſchung und Seelengröße und verleiht dem Menſchen
ne gewiſſe Würde. Aus den Niederungen ſinnlichen Strebens erhebt ſie ihn
ch in eine reine, geiſtige Sphäre und macht ihn nach dem ſchönen Ausdruck

[1] 1 Kor. 7, 32.

des Aquinaten mit den Engeln geistesverwandt [1]. Ja in Bezug auf das Verdienst übertrifft er die Engel, indem er freiwillig und mitten unter den Verlockungen der Sinne ein engelgleiches Leben führt. Es darf uns deshalb nicht wundern, wenn selbst die heidnischen Völker, wie die Griechen und Römer, den jungfräulichen Seelen eine besondere Verehrung zollten. Die Priesterinnen der Vesta, der Diana und Minerva waren zu ewiger Jungfräulichkeit verpflichtet.

Alles Gesagte läßt sich schon vom rein natürlichen Standpunkt zu Gunsten des Cölibats geltend machen. In höherer Weise gilt es vom *christlichen* Cölibat, der einerseits ein nothwendiger Bestandtheil der vollkommenen Entsagung um Christi willen ist und andererseits eine höhere Stufe der Nachahmung Christi, welcher, von einer Jungfrau geboren, selbst jungfräulich lebte, die jungfräulichen Seelen bevorzugte und sie in besonderer Weise selig pries. Für das *katholische Priesterthum* hat der Cölibat noch eine besondere Bedeutung. Während das jüdische Priesterthum durch fleischliche Zeugung sich fortwährend ergänzte, soll das höhere christliche Priesterthum sich auf jungfräuliche Weise fortpflanzen. Es ist gewiß höchst geziemend, daß die an dem Priesterthum des jungfräulichen Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedechs theilnehmenden Priester, welche Gewalt haben über den jungfräulichen Leib Christi sowohl im eigentlichen als im mystischen Sinne und täglich das jungfräuliche Opfer auf dem Altare darbringen und sich davon nähren, ein jungfräuliches Leben führen. Der priesterliche Cölibat ist auch ein wichtiges Mittel für die Unabhängigkeit der katholischen Kirche. Als allgemeine, für alle Zeiten und Völker bestimmte Heilsanstalt kann sie unmöglich dem Belieben jeder Landesregierung unterstehen, ohne sich selbst aufzugeben. Der Priester aber, welcher für Weib und Kinder zu sorgen hat, ist durch tausenderlei Rücksichten gebunden, welche ihn an der freien Erfüllung seiner Berufsobliegenheiten beständig hindern würden. Dasselbe gilt auch, ja in noch höherem Grade, von den *Orden*, die sich dem Krankendienste, der Erziehung der Jugend, dem Missionswerk u. dgl. widmen. Für diese ist außerdem der Cölibat die nothwendige Vorbedingung zur vollen, ungetheilten Hingabe an ihren erhabenen Beruf. Kann derjenige, welcher eine Familie hat, alles verlassen, um sich ganz in den Dienst des Nächsten zu stellen und nöthigenfalls selbst Leben und Gesundheit für ihn hinzuopfern?

Da der Stand der Jungfräulichkeit nicht nur erlaubt, sondern sogar vorzüglicher ist als der Ehestand, und da er der Kirche sowohl als den in ihr Lebenden vortheilhaft, ja fast nothwendig ist, so ist es auch kein *unberechtigter Zwang*, wenn ihn die Kirche allen Priestern zur Pflicht macht. Niemand ist verpflichtet, sich dem geistlichen oder Ordensstande zu widmen; jeder kann eine Familie gründen, wenn er will, der Weg steht ihm offen. Entschließt sich aber jemand freiwillig zum Priesterthum, so muß er auch den Anforderungen genügen, welche die Kirche an ihre Priester stellt. Wenn niemand einen ungebührlichen Zwang darin findet, daß der Staat an seine Beamten in Bezug auf Vorbildung, Verhalten, Kleidung, Aufenthaltsort u. dgl. ganz bestimmte Forderungen stellt, ja sogar die Lehrerinnen, solange sie im Dienste bleiben wollen, zur Eheloſigkeit verpflichtet: warum sollte man der Kirche das Recht verweigern, in ähnlicher Weise Vorschriften für ihre Beamten zu erlassen?

[1] Contra gent. III, 137.

Uebrigens muß sich auch der Verheiratete im Ehestand mancherlei Zwang gefallen lassen; denn mit dem Ehestand sind viele Pflichten und Lasten verbunden, denen sich keiner entziehen kann, der in denselben eintritt.

Was sodann den Einwand betrifft, das allgemeine Wohl verdiene den Vorzug vor dem Privatwohl, es sei mithin besser, für die Vermehrung des Menschengeschlechtes, als für sich allein zu sorgen, wie dies im Cölibat geschehe: so ist zunächst darauf zu erwiedern, daß das allgemeine Wohl höher steht als das Privatwohl, wenn beide derselben Ordnung angehören, aber nicht, wenn das Privatwohl ein Gut höherer Ordnung ist. Das ist aber beim Cölibat der Fall, bei dem es sich um geistige Güter der Seele und nicht um zeitliche Wohlfahrt handelt[1]. Sodann ist dieser Einwand schon deshalb völlig hinfällig, weil niemand mehr zum Wohl der Menschheit beiträgt als die katholischen Priester und Ordensleute. Die Geschichte des katholischen Cölibates ist eine der glänzendsten und erhebendsten Seiten der Weltgeschichte, sie zeigt uns auf allen Gebieten menschlichen Wissens und Könnens Namen ersten Ranges: es genüge, an einen hl. Basilius, Augustinus, Gregor den Großen, Alkuin, Albert den Großen, Thomas von Aquin, Kopernikus und unzählige andere zu erinnern.

Paulsen[2] macht gegen den Cölibat die sittlichen Vergehen geltend, welche man dem katholischen Clerus vorwirft. Mit diesem Einwand könnte man aber ebenso gut die Ehe über den Haufen werfen. Auch die Ehe hat ihre Gefahren, und die zahlreichen Ehebrüche, welche in die Oeffentlichkeit bringen und wahrscheinlich nur einen geringen Theil aller Ehebrüche ausmachen, beweisen, daß viele diesen Gefahren unterliegen. Soll man wegen dieser zufälligen Mißbräuche und Vergehen die Ehe abschaffen? Nun, gerade so verhält es sich mit den sittlichen Vergehen des katholischen Clerus. Es hat gewiß Geistliche gegeben, welche ihrem heiligen Stande Unehre machten, und es wird deren wohl auch in Zukunft geben. Wo Menschen sind, kommt auch Menschliches vor. Diese Vergehen folgen aber nicht aus der Natur des Cölibates, sondern aus der Verkehrtheit und Gebrechlichkeit der Menschen. Vergleicht man übrigens die vereinzelten, verhältnißmäßig seltenen Fehltritte mit dem Großen und Herrlichen, was der katholische Clerus auf allen Gebieten, besonders aber auf dem religiösen, geleistet, so verschwinden sie, wie wenige Dornen an einem prächtigen Rosenstrauch.

Zweiter Artikel.

Eigenschaften der Ehe.

§ 1.

Die Einheit der Ehe.

Die wichtigsten Eigenschaften der Ehe sind die Einheit und Unauflöslichkeit.

Die Einheit der Ehe besteht darin, daß ein giltiger Ehebund nur zwischen einem Mann und einer Frau gleichzeitig zu stande kommen kann. Wir sagen gleichzeitig. Denn daß ein Ehegatte nach dem Tode seiner Ehehälfte eine zweite bezw. eine dritte oder vierte Ehe giltig eingehen könne, wird allgemein

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 152 a. 4 ad 3um. [2] System der Ethik S. 596.

zugegeben. Naturrechtlich läßt sich auch kein stichhaltiger Grund gegen die Giltigkeit einer solchen zweiten und dritten Ehe geltend machen.

Der Einheit der Ehe widerspricht es also sowohl, daß eine Frau gleichzeitig mehrere Männer habe (Vielmännerei, Polyandrie), als daß ein Mann gleichzeitig mehrere Frauen besitze (Vielweiberei, Polygamie[1] oder genauer Polygynie).

1. Die Vielmännerei kommt bei mehreren tiefgesunkenen Völkerschaften vor, so bei den Aleuten und Konjaken im äußersten Nordosten Asiens und anderen[2]. Mac Lennan hat sogar eine allgemeine Verbreitung derselben in früheren Zeiten behauptet. Das sind Uebertreibungen, die sich nicht auf Thatsachen oder sonstige Gründe, sondern nur auf darwinistische Vorurtheile stützen. Uebrigens ist, wie Schneider[3] richtig bemerkt, die von Stammessatzungen geregelte Vielmännerei nicht mit Zügellosigkeit zu verwechseln. Auch wo sie vorkommt, ist die Vielmännerei meist nur in der Weise gestattet, daß mehrere Brüder mit derselben Frau zusammenleben. Die Hauptveranlassung zu derselben ist der Mangel an Frauen.

Die Vielmännerei ist unstreitig eine naturwidrige Verirrung der schwersten Art. Es wird fast allgemein angenommen, daß sie selbst die Fruchtbarkeit der Frau schwer beeinträchtige. Wichtiger aber ist, daß bei der Vielmännerei der Vater des Kindes meist unbekannt bleibt und infolge davon auch die naturgemäße Erziehung des Kindes vernachlässigt wird. Es mag ja sein, daß bei ganz verkommenen Stämmen, bei denen von Erziehung fast keine Rede ist, diese Folgen sich weniger fühlbar machen; aber wir dürfen unser Urtheil über die Ehe nicht nach ganz verwahrlosten Völkern bilden.

Doch selbst wenn wir von der Wirkung für die Erziehung absehen, ist es nicht ein ganz unnatürliches Verhältniß, daß der Vater sein eigenes Kind nicht kenne, und das Kind nicht wisse, wen es Vater nennen und als Urheber seiner Tage verehren und lieben solle? Ist es nicht widernatürlich, daß ein Kind seinen Vater, eben weil es ihn nicht kennt, nicht mehr hochachte und liebe als mehrere oder viele andere Männer, die zufällig auch mit seiner Mutter Umgang haben?

Endlich trägt auch eine polyandrische Familie, wenn sie überhaupt noch diesen Namen verdient, den Keim der Zwietracht und Unordnung in sich. Sie ist ein Körper mit mehreren Köpfen. Denn in Bezug auf die Frau müssen doch allen dieselben Rechte zustehen und ebenso in Bezug auf die Erziehung der Kinder. So muß es naturgemäß oft zu gehässigem Zank und Streit kommen.

2. Die Vielweiberei widerspricht nicht so unbedingt dem Naturrecht als die Vielmännerei, weil sie den Hauptzweck der Ehe: die Fortpflanzung und Erziehung, nicht nothwendig und ganz verhindert. Die bei der Vielmännerei angedeuteten Mißstände, z. B. Unbekanntschaft des Vaters, treten hier nicht ein.

Trotzdem muß die Vielweiberei, die uns auch heute noch bei den meisten heidnischen Völkern begegnet, an und für sich und abgesehen von einer göttlichen Dispensation[4], als naturrechtswidrig betrachtet werden, weil sie

[1] Polygamie bezeichnet dem Wortlaute nach ebenso wohl die Vielmännerei als Vielweiberei, meistens versteht man jedoch darunter bloß die Vielweiberei.

[2] Sieh Peschel, Völkerkunde (6. Aufl.) S. 231. [3] Die Naturvölker II, 459.

[4] Dispensation im uneigentlichen Sinne sieh I, 346.

wenigstens die untergeordneten Zwecke des Ehebundes beeinträchtigt oder ganz hindert. Sie widerspricht vor allem der Gleichheit zwischen Mann und Frau, welche die Ehe nach ihrem Zweck und nach dem Vertrage, durch den sie entsteht, erheischt. Während die Frau sich ganz und ausschließlich einem Manne zur ehelichen Gemeinschaft hingibt, schenkt sich der Mann in der Polygamie mehreren Frauen zugleich. Die Frau hat also nicht das volle Recht auf den Mann, wohl aber umgekehrt der Mann auf die Frau.

Die naturnothwendige Folge dieser Ungleichheit ist die völlige Unterordnung der Frau. Sie hört auf, des Mannes ebenbürtige Lebensgefährtin zu sein, und wird seine Sklavin. Eine vollkommene Freundschaft kann nur unter gleichen und wenigen bestehen. Diese Gleichheit ist aber in der Polygamie aufgehoben. Mehrere Frauen theilen sich in die Achtung, Liebe, Freundschaft und all die übrigen Ansprüche und Rechte, die einer einzigen Frau zukommen, wenn sie dem Manne gleichberechtigt sein soll. So wird die Frau durch die Vielweiberei in eine völlig untergeordnete Stellung gerückt, sie wird zum bloßen Werkzeug der Lust und der Kindererzeugung herabgewürdigt. Die Erfahrung der meisten Völker beweist dies. Im ganzen Morgenland ist die Frau noch heute die Sklavin des Mannes, und zwar hauptsächlich wegen der Vielweiberei. Sklaverei und Vielweiberei gehören zusammen. Durch Wiedereinführung der Einheit der Ehe hat das Christenthum die berechtigte Emancipation der Frau und ihre Erhebung zur gleichberechtigten Gefährtin des Mannes angebahnt [1].

Die Polygamie greift auch störend in die innige Beziehung der Liebe und Eintracht, welche sozusagen den Kitt der Familie bildet. Sie bringt fast nothwendig unter die verschiedenen Frauen und deren Kinder Eifersucht und Zwietracht, in welche auch der Mann oft hineingezogen wird. Wie leicht gibt der Mann einer von mehreren Frauen wegen ihrer Schönheit, Jugend, Charaktereigenschaften oder Fruchtbarkeit den Vorzug und erweckt dadurch den Neid und die Eifersucht der anderen, so daß das innige Freundschaftsverhältniß zwischen Mann und Frau zerstört wird! Dieses Familienverhältniß ist jedenfalls nicht ein solches, wie es die Nebenzwecke der Ehe erheischen [2].

In jüngster Zeit hat eine Tochter des Mormonenhäuptlings Brigham Young eine Lanze gebrochen zu Gunsten der Vielweiberei. Sie behauptet, aus eigener Erfahrung zu sprechen, und ist voll des Lobes für die Eintracht und Liebe, die alle Frauen ihres Vaters unter sich und mit ihrem Vater und ihren Kindern verband. Wir wollen diese milde Beurtheilung kindlicher Pietät zu gute halten. Vielleicht mag das Urtheil der Tochter des frauenreichen Mormonenhäuptlings stark von dem jedem Menschen natürlichen Verlangen beeinflußt sein, keine Schatten auf die Quelle seines eigenen Daseins fallen zu lassen [3]. Uebrigens wenn selbst hie und da eine

[1] Das erkennt selbst Paulsen an: „Unter dem Einfluß des Christenthums ist die Frau geworden, was sie ist.“ System der Ethik S. 600.

[2] Mit Recht sagt Peschel (Völkerkunde S. 231): „Als gesellschaftliche Wesen unterliegen wir auch einer sittlichen Ordnung, und diese ist der polygamen Ehe entschieden abhold. Die Geschichte morgenländischer Königshäuser lehrt uns, daß die geringe Dauer der dortigen Herrschergeschlechter immer auf die Ränke ehrgeiziger Gemahlinnen zurückzuführen ist, und daß dort das veredelnde Gefühl der Geschwisterliebe fehlt, jeder Fürstensohn im Halbbruder seinen grimmigsten Gegner haßt. Selbst in bürgerlichen Familien entfremdet Neid und Eifersucht die Abkömmlinge verschiedener Mütter.“

[3] Nach einer Schilderung des „XIX. Siècle“ (1890) war in dem Sion-Hause,

Familie gefunden würde, bei der sich die schädlichen Wirkungen der Vielweiberei zufälligen Ursachen weniger fühlbar machten, was würde daraus folgen? Die N stellt ihre Gesetze nicht für das auf, was zufällig unter besonders günstigen ständen, sondern was naturgemäß und durchschnittlich geschieht. Und daß die Polyg ihrer Natur nach dem Wohl der Familie schädlich ist, glauben wir gezeigt zu ha

Unter den neueren Philosophen hat sich Schopenhauer den zweifelh Ruhm eines Sachwalters der Vielweiberei erworben [1]. Nicht die Monogamie, son die Polygamie gilt ihm als die naturgemäße Form der Geschlechtsgemeinschaft. leicht ist das nur eine Aeußerung der Sucht nach barocken und pikanten Behauptun die beim Vater des Pessimismus oft der einzige Grund für seine Aufstellunge sein scheint. Behauptet er doch sogar, die Tausende von Prostituirten seien O auf dem Altar der widernatürlichen Monogamie! Als ob die Polygamie der stitution ein Ende machen würde! Der Grund der Prostitution liegt sehr häufig darin, daß ein Mann an einer Frau zu wenig hat, sondern eher, daß ihm eine zu viel ist [2]. Er will seine Neigungen befriedigen, ohne die Last der Sorge Frau und Kinder auf sich zu nehmen. Bleiben doch viele entweder ihr ganzes oder wenigstens einen beträchtlichen Theil desselben ledig, um von den Lasten Ehe befreit zu sein. Und selbst bei jenen Völkern, welche der Polygamie theor huldigen, sind es praktisch nur die Reichen, welche sich den Luxus mehrerer Fr zu gestatten vermögen. Uebrigens wenn man auch zugeben wollte, die Polyg würde die Prostitution vermindern, so würde doch dieser Vortheil mehr als gewogen durch die schweren Nachtheile, welche dieselbe der Familie bringen m

Schopenhauer bleibt sich insofern in seinen Anschauungen consequent, als er der völligen Minderwerthigkeit der Frauen ganz überzeugt zu sein vorgibt. P gamie und Sklaverei gehören zusammen.

Wenn aber, so könnte man einwenden, die Polygamie gegen das Natur verstößt, indem sie den Rechten der Frauen widerspricht und Gefahren für die Familie in sich birgt, wie konnte dann Gott die Vielweiberei im Alten Bunde gesta Wir antworten: Soweit die Polygamie der Rechtsgleichheit widerspricht, konnte sie erlauben, weil er der höchste Herr über alle menschlichen Rechte ist und dies austheilen oder entziehen kann, wie es ihm nach seiner Weisheit und Heiligkeit bel Die üblen Folgen aber, die sich aus der Gestattung der Polygamie ergeben, er entweder durch seine Vorsehung auf anderem Wege verhindern oder auch weisen Gründen zeitweilig dulden, namentlich wenn dadurch der Hauptzweck der die Fortpflanzung, rascher erreicht wird und dies aus besonderen Gründen wünsd werth erscheint, wie es zur Zeit der Patriarchen thatsächlich der Fall war.

§ 2.

Unauflöslichkeit der Ehe.

1. Obwohl wir die Nothwendigkeit der lebenslänglichen Dauer des bundes im allgemeinen nachgewiesen haben, so ist doch damit die Frage nicht erledigt, ob nicht wenigstens in Ausnahmefällen, z. B. im Fall Unfruchtbarkeit, des Ehebruchs und schwerer Feindschaft, die Ehe gelöst

dem Wohnort der Gemahlinnen Brigham Youngs (der „Königinnen von Sion", n sie nannte), beständig Aerger und Unruhe. Seine Frauen verursachten auch meh in der Presse und vor Gericht öffentliche Skandale.

[1] Parerga und Paralipomena (1874) II, 647.

[2] Das Beispiel der Mohammedaner beweist, daß die Polygamie die Sittlichkeit weniger als schützt. Man vgl. Devas, Studien über das Familienleben (1887) S.

geschieden werden könne. Wir reden selbstverständlich nicht von der sogenannten unvollkommenen Ehescheidung oder der bloßen Trennung der Ehegatten in Bezug auf das Zusammenleben (Tisch und Bett), deren Zulässigkeit aus wichtigen Gründen von niemand bestritten wird, sondern von der vollkommenen Ehescheidung, welche das eheliche Band gänzlich trennt und es den Getrennten ermöglicht, eine neue Ehe einzugehen, ohne sich der Polygamie schuldig zu machen.

Christus hat die Ehe nicht nur in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt, sondern ihr auch durch Erhebung derselben zur Würde des Sacramentes eine größere Festigkeit verliehen. Hier aber fragen wir, ob sie schon rein naturrechtlich, und abgesehen von ihrem sacramentalen Charakter, so unauflöslich sei, daß sie weder von den Ehegatten selbst noch von der zuständigen öffentlichen menschlichen Gewalt getrennt werden könne.

Außerhalb der katholischen Kirche wird fast allgemein die Auflöslichkeit der Ehe durch die öffentliche Gewalt in bestimmten Fällen, z. B. bei Ehebruch und böswilligem Verlassen, gelehrt[1] und dementsprechend gehandelt. Auch die öffentlichen Gesetzbücher vertreten in den meisten Ländern diesen Standpunkt. Trotz dieser großen Zahl der Gegner glauben wir uns doch entschieden zu Gunsten der Unauflöslichkeit der Ehe auch vom rein naturrechtlichen Standpunkt erklären zu müssen. Wir behaupten freilich nicht, daß die Ehescheidung, wenn sie gesetzlich geregelt und auf wenige außerordentliche Fälle beschränkt wird, den Hauptzweck der Ehe: die Kindererziehung, unmöglich mache; aber das glauben wir, daß sie die vollkommene Erreichung dieses Zweckes sehr erschwert und auch die Nebenzwecke der Ehe zum Theil verhindert.

2. Allerdings, wenn sie „ewig grünen bliebe, die schöne Zeit der jungen Liebe", „der ersten Liebe gold'ne Zeit", wo das Auge „den Himmel offen" sieht, dann könnte man vielleicht ohne allzu große Gefahr die Thüre der Ehescheidung offen lassen. Aber der Wahn ist kurz und die Reue lang, „des Lebens schönste Feier endigt auch den Lebensmai". Gar bald tritt an die Stelle der Flitterwochen mit ihrer heitern Märchenpoesie der Ernst des Lebens mit einer nackten, rauhen Wirklichkeit. Je mehr man sich kennen lernt, desto mehr Menschliches, oder sagen wir lieber Unmenschliches, wird entdeckt. Anstatt des holden, liebenswürdigen Wesens, das er angebetet und auf Händen getragen, findet er eine verzärtelte, launische, zänkische und modesüchtige Xanthippe. Und anstatt des aufmerksamen, liebenswürdigen Brautwerbers, der „das Schönste auf den Fluren suchte", um damit seine Liebe zu schmücken, findet sie einen rohen, aufbrausenden, rücksichtslosen Tyrannen, der sie mißhandelt und vielleicht gar bald der Treue vergißt, die er ihr am Altare geschworen. Und trotzdem „muß die Liebe bleiben". Denn daß wenigstens im allgemeinen, und von Ausnahmefällen abgesehen, die Ehe unauflöslich sein muß, fordert gebieterisch die Kindererziehung. Ein Kind verlangt mehr als zwanzig Jahre zu seiner vollen Erziehung und Ausbildung, und während die Eltern an der Erziehung eines Kindes arbeiten, wird ein zweites und drittes geboren, mit

[1] Man vgl. beispielsweise Trendelenburg, Naturrecht § 132; Paulsen, System der Ethik S. 601; Lasson, System der Rechtsphilosophie S. 576; Ulrici, Naturrecht S. 279; Ahrens, Naturrecht II, 242.

dem das Erziehungsgeschäft wieder von vorne angefangen werden muß. Nimmt man dazu noch, daß die Eltern auch für die Zukunft ihrer Kinder zu sorgen haben und diese ihre natürlichen Erben sind, so ist kein Zweifel, daß die Ehe im allgemeinen die lebenslängliche Dauer erheischt.

Man kann hiergegen nicht auf Ausnahmefälle hinweisen, wo die Eltern ohne eigene Schuld entweder keine oder nur ein Kind oder zwei haben und deshalb die Erziehung ein lebenslängliches Zusammenbleiben nicht so dringend fordert; denn die Gesetzgebung berücksichtigt nicht das, was zufällig und ausnahmsweise, sondern das, was durchschnittlich und naturgemäß zu geschehen pflegt [1].

Verlangt nun aber die Ehe im allgemeinen und durchschnittlich die lebenslängliche Dauer, so muß sie auch, wie uns scheint, in allen Fällen, ausnahmslos unauflöslich sein, weil nur *unter dieser Voraussetzung die lebenslängliche Dauer* der Ehe im allgemeinen *genügend sicher gestellt* ist.

Die Ehe wird eben den Gatten nur zu oft bald zur Last. Wäre nun in Ausnahmefällen die Ehescheidung gestattet, so ließen sich leicht Vorwände finden, um einen solchen Ausnahmefall künstlich zu schaffen. Und dann läßt sich fragen: welches sind diese Ausnahmefälle? Wenn z. B. Ehebruch zur Scheidung berechtigt, warum sollen nicht auch andere schwere und entehrende Verbrechen dem unschuldigen Theil seine Freiheit verschaffen, namentlich wenn die Verbrechen jahrelange Gefängniß- oder Zuchthausstrafe zur Folge haben? Warum soll nicht ebenso schwere Verleumdung, körperliche Mißhandlung, böswilliges Verlassen, hartnäckige Verweigerung der ehelichen Pflicht, große Abneigung, ansteckende Krankheit oder langanhaltendes Siechthum u. dgl. zur Ehescheidung berechtigen? Fast alle diese Gründe werden auch von den meisten Vertheidigern der Ehescheidung für genügend erachtet [2]. Nach manchen genügt sogar zur Ehescheidung die *gegenseitige*, vor Gericht erklärte *Uebereinkunft*, und diese Ansicht ist auch in der französischen Gesetzgebung zur Geltung gekommen. Wer will da eine objective, unübersteigliche Grenze für die Ehescheidungen setzen? So führt die Zulassung der Ehescheidung in Ausnahmefällen fast naturnothwendig zu einer höchst schädlichen Lockerung des Ehebundes.

Man kann nicht einwenden, es sei Sache der zuständigen Gesetzgeber, die Mißbräuche zu verhüten und die Ehescheidung möglichst einzudämmen. Die menschlichen Gesetzgeber werden durchschnittlich, aus Mitleid mit sich selbst, eher geneigt sein, die Grenzen der Ehescheidungen zu erweitern als zu verengern. Sie wissen ja, daß auch ihnen die Ehescheidung die Stunde der Erlösung bringen kann. Thatsächlich sehen wir fast überall, wo der christliche Geist aus der Gesetzgebung schwindet, die Thore der Ehescheidung sich weiter öffnen.

Es gehörte deshalb zur Weisheit des göttlichen Gesetzgebers, der die Familie zum Grundpfeiler der Gesellschaft gemacht, ihr durch die Unauflöslichkeit jene Festigkeit zu verleihen, deren sie zur vollkommenen Erfüllung ihrer Hauptaufgabe bedarf.

3. Wesentlich verstärkt wird der eben vorgebrachte Grund für die Unauflöslichkeit der Ehe durch die Rücksicht auf die untergeordneten Zwecke der

---

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 154 a. 2: Id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere. [2] Sieh Ahrens, Naturrecht II, 243.

Ehe. Der erste Nebenzweck des Ehebundes ist die gegenseitige Unterstützung und Ergänzung in geistiger und leiblicher Beziehung. Gleichwie in physiologischer Beziehung erst durch Verbindung von Mann und Frau ein vollständiges Fortpflanzungsprincip entsteht, so ergänzen sich die Ehegatten auch in der höhern und geistigen Ordnung in Bezug auf Talente, Neigungen, Charakter u. s. w. Der denkt gar zu niedrig von der Ehe, welcher nur die sinnliche Seite derselben ins Auge faßt. Auch hier gilt das Wort: Der Mensch lebt nicht allein vom Brode. Die Ehe vermählt auch in der höhern, geistigen Sphäre zwei verschiedenartig angelegte Wesen zu einem einzigen. Aus zweien wird nicht nur ein Fleisch, sondern auch eine Person, und zwar in höherem Sinn als dies bei der sonstigen gesellschaftlichen Vereinigung mehrerer Menschen geschieht. Zwei Personen werden so geeint, daß sie gewissermaßen nur ein volles Leben ausmachen, von demselben Denken und Wollen beseelt sind, Leid und Freud' gemeinsam miteinander theilen und tragen.

Ein so inniges Verhältniß setzt naturgemäß auch die innigste Freundschaft voraus. Die Menschen als Vernunftwesen sollen nicht durch bloße sinnliche Neigung zusammengeführt und zusammengehalten werden, sondern vor allem durch Liebe und Freundschaft. Die Liebe ist der Kitt der menschlichen Herzen. Gilt dies schon allgemein, so noch besonders von einem so innigen, an sich lebenslänglichen Verhältniß, wie es zwischen Mann und Frau besteht[1]. Verläßt doch die Frau Vater und Mutter, um ihrem Manne anzuhangen und mit ihm die Lebensschicksale zu theilen. Bezeichnend für die Innigkeit dieses Gattenverhältnisses ist auch der bei den meisten Völkern bestehende Gebrauch, daß die Frau den eigenen Familiennamen aufgibt und den des Mannes annimmt; dadurch soll gewiß ausgedrückt werden, daß Mann und Frau fortan sozusagen nur ein Wesen ausmachen und deshalb auch nur einen und denselben Namen tragen.

Wenn nun schon jede wahre Freundschaft ihrer Natur nach Dauerhaftigkeit verlangt, ja jede Trennung fürchtet, um wieviel mehr muß dies bei der so innigen, alle Lebensverhältnisse umfassenden Freundschaft und Liebe zwischen den Ehegatten der Fall sein!

Aber wenn die Liebe erkaltet, wenn an die Stelle der Freundschaft Abneigung und Haß getreten, ist dann nicht eben wegen dieser Abneigung das längere innige Zusammensein im Widerspruch mit der Natur der Ehe und diese eben deshalb aufzulösen? Trotz dieses Umschlages in der Zuneigung bleibt es doch wahr, daß die Ehegatten sich lieben *sollen*, weil der Zweck der Ehe und das innige Verhältniß der Gatten diese Liebe *fordert*. Und da die Liebe nicht in sinnlicher Zuneigung, sondern in der Neigung des Willens besteht, so ist sie immer in der Gewalt der Ehegatten. Wollte man wegen Erkaltung der Liebe die Auflösung der Ehe gestatten, so würde das Eheband völlig gelockert. Denn wie leicht stellt sich, wenigstens zeitweilig, Abneigung und Widerwillen ein! Der eheliche Bund muß eben nach dem beurtheilt werden, was ihm an und für sich oder seiner Natur nach zukommt, nicht aber nach dem, was zufällig mit ihm zusammenhängt.

[1] S. Thom. Contra gent. III, 123: Amicitia quanto maior est, tanto debet esse firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae . . . sed ad totius domesticae conversationis consortium.

Uebrigens ist für einen solchen Fall, wo gegenseitige Abneigung eintritt, schon durch die unvollkommene Ehescheidung genügend vorgesorgt. Die Gatten können sich aus wichtigen Gründen in Bezug auf die Wohnung trennen. Dieser Weg ist ihnen offen gelassen, wenn ihnen oder wenigstens einem von ihnen das Zusammenleben unerträglich geworden. Wäre es ihnen aber gestattet, sich zu trennen und neue Ehen einzugehen, so würde die eheliche Freundschaft ganz allgemein gelockert oder die Natur des ehelichen Verhältnisses allgemein eine minder innige.

Schon der Gedanke an eine *mögliche* Trennung würde die Freundschaft schwächen oder nicht zur vollen Entfaltung kommen lassen, weil jeder Ehegatte durch den Hintergedanken an die Möglichkeit einer Trennung gehindert wäre, sich völlig an die Ehehälfte hinzugeben. Man hat leicht den Ehegatten sagen, sie sollen derartige Gedanken sich ausschlagen und nur an die Gegenwart denken. Ist einmal die Trennung möglich, so ist es ganz vernünftig, diesen möglichen Fall nicht aus den Augen zu verlieren und sich darauf gefaßt zu machen. Eine Freundschaft, die fürchten muß gelöst zu werden, trägt schon den Todeskeim in sich. Die voraussichtliche Möglichkeit der Trennung wäre eine große Versuchung für beide Theile, nicht einzig an das Wohl des Ehegatten und der Kinder, sondern zuerst an das eigene Wohl zu denken und sich für den Fall einer Trennung vorzusehen, besonders in Bezug auf das Vermögen. Und wie leicht keimt auch die Begierde nach einer fremden Person in den Ehegatten, wenn man eine Trennung des bestehenden Ehebundes als möglich und zulässig ansieht!

Hierzu kommt noch die unbillige *Ungleichheit*, in welche die Möglichkeit der Ehescheidung die Frau versetzt. Solange die Frau jung, schön und liebenswürdig ist, wird die Ehescheidung nicht leicht eintreten. Erst wenn sie die Jungfräulichkeit und Schönheit eingebüßt, wenn sie keine Hoffnung auf Nachkommenschaft hat oder aber Mutter mehrerer Kinder ist, stellt sich die Gefahr ein, daß der Mann ihrer überdrüssig wird und sich ihrer zu entledigen sucht: wozu ihm die Möglichkeit der Ehescheidung eine erwünschte Gelegenheit bietet. In allen diesen Fällen ist es dem Mann ein leichtes, nicht nur sein genügendes Auskommen zu finden, sondern auch eine neue Ehe einzugehen; nicht so der Frau. Für diese bedeutet in weitaus den meisten Fällen die Ehescheidung den Ruin ihrer Existenz und ihres Lebensglückes. Diese unbillige Ungleichheit hindert aber in der Frau die völlige Hingabe, die sich selbst vergißt, um nur noch für den Geliebten zu leben.

Der *zweite Nebenzweck* der Ehe ist ein wesentlich *sittlicher*. Die Ehe soll dem Menschen die Befriedigung des stärksten sinnlichen Triebes auf geordnete Weise ermöglichen. Sie gibt diesem Triebe eine genaue, unübersteigliche Sphäre, die es leichter macht, ihn in den Schranken der Vernunft zu erhalten. Auch dieser Zweck wird durch die Möglichkeit der Ehescheidung nicht wenig gehindert. Nur wenn die Ehescheidung ein für allemal ausgeschlossen und die Gatten für Lebenszeit unzertrennlich miteinander verbunden sind, ist dem Mann sowohl als der Frau die Hoffnung auf eine rechtmäßige Verbindung mit anderen Personen ein für allemal benommen. Gewissenhafte Eheleute wissen, daß es für derartige Begierden eine erlaubte Befriedigung zu Lebzeiten des Gatten nicht geben kann. So ist die Versuchung von vornherein

wissermaßen schon im Keime erstickt, während die Möglichkeit erlaubter Be-iedigung der Begehrlichkeit beständig Gelegenheit und Anlaß bieten würde.

Die Möglichkeit der Ehescheidung bringt endlich auch der ganzen menschhen Gesellschaft mancherlei Nachtheile. Durch die Ehescheidung werden meist ich die Angehörigen der Geschiedenen in Haß und Zwietracht hineingezogen. odann ist das Wohl der menschlichen Gesellschaft an erster Stelle durch das Wohl und die Dauer der Familie bedingt. Die Familie besonders ist es, elche die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart verbindet. Durch e Familien pflanzt sich die Ueberlieferung der Vergangenheit auf die Gegenwart ıd Zukunft fort. Die Familie ist auch vorzugsweise der Träger religiöser, nservativer Gesinnung, und nichts ist so bedrohlich für die Gesellschaft als ie Lockerung der Familienbande, wie dies durch die Ehescheidung geschieht[1].

Mögen wir also den Zweck der Kindererziehung oder das Verhältniß er Ehegatten untereinander oder die Beziehung der Familie zur ganzen Gelschaft ins Auge fassen, immer kommen wir zum Schluß: der ewige Gesetzeber schuldete es seiner Weisheit, daß er den Ehebund zu einem ewigen, unıflöslichen machte; die Ehegatten müssen beim Antritt des Ehestandes, um ns dieses Ausdruckes zu bedienen, die Schiffe hinter sich verbrennen, d. h. de Hoffnung auf eine Lösung des Ehebandes zu Lebzeiten beider ein für alel aufgeben[2].

An Einwendungen gegen die hier vorgetragene Lehre von der naturchtlichen Unauflöslichkeit der Ehe fehlt es nicht. Manchmal bleibt die Ehe ıfruchtbar, verfehlt also ihren natürlichen Zweck. Warum sollte in diesem alle die Ehe nicht getrennt werden? Allein diese Unfruchtbarkeit ist etwas r Ehe rein Zufälliges und kann deshalb bei Bestimmung dessen, was e Ehe ihrer Natur nach fordert, nicht in Betracht kommen. Nun ist aber, ie gezeigt, die allgemeine Unauflöslichkeit ein nothwendiges Erforderniß, dait die Ehe als Institution ihren Zweck erreiche. Würde in einlnen Fällen die Auflösung der Ehe gestattet, so wäre es bald um die Festigkeit

[1] Noch in neuester Zeit haben sich zwei protestantische Staatsmänner: der Engnder Gladstone und der ehemalige amerikanische Minister Phelps, mit aller Entschiedenheit für die Unauflöslichkeit der Ehe ausgesprochen. Seitdem man die Wiederverheiratung gestattet, sei in England und Amerika die Zahl der Ehescheidungen gewachsen, die Sittlichkeit gesunken; unter 100 Ehescheidungen fänden 99 wegen der Aussicht auf anderweitige Wiederverheiratung statt; falle diese Aussicht fort, so bleibe der Familienherd erhalten. Die Härte, welche im Verbote der Wiederverheiratung liege, könne nicht in Betracht kommen gegenüber der Schädigung, welche die ganze menschliche Gesellschaft durch sie erleide (The Tablet. London 1889. p. 985—987). In Frankreich wurden im Jahr 1888 5482 Scheidungsanträge gestellt. Seitdem nimmt diese Zahl noch jährlich zu. Cf. Rév. soc. 1892, p. 709.

[2] In diesem Sinne lehrt Papst Leo XIII. in seiner Encyklika Quod apostolici vom 28. December 1878: Nostis enim, Venerab. Fratres, rectam huius (domesticae) societatis rationem *secundum naturalis iuris necessitatem in indissolubili* viri ac mulieris unione primo inniti. In der Encyklika vom 10. Februar 1880: Matrimonium ex ipsa sui institutione inter duos esse debet et . . . nuptiale vinculum sic (est) ei voluntate intime vehementerque nexum, ut *a quopiam inter homines dissolvi aut distrahi nequeat.* Dieselbe Lehre hat die Kirche schon früher bei den verschiedensten Gelegenheiten vorgetragen. Man sehe darüber Schneemann, Die Irrthümer über die Ehe. Freiburg 1865. S. 104 ff.

und Dauerhaftigkeit geschehen, welche die Ehe als Institution unumgänglich erheischt. Mag also auch das Wohl der Einzelnen in Ausnahmefällen unter diesem Gesetze leiden oder der Zweck der Ehe in einem einzelnen Falle nicht erreicht werden, so verlangt doch der Zweck der Ehe im allgemeinen die völlige Unauflöslichkeit derselben [1].

Das von der Unfruchtbarkeit Gesagte gilt auch für den Fall der Untreue oder schlechten Betragens seitens eines der Ehegatten. Soll der unschuldige, sittlich gesunde Theil, so fragt man, lebenslänglich zu seinem großen Schaden an den andern geknüpft sein? Muß man nicht vielmehr die Ehescheidung als das einzige Rettungsmittel für den Schuldlosen ansehen? Aber man übersieht, daß die Ehe an erster Stelle dem Wohle des ganzen menschlichen Geschlechtes zu dienen hat und zu diesem Zwecke völlige Unauflöslichkeit erheischt. Die etwaigen Uebel, die sich aus den für das allgemeine Wohl nothwendigen Ehegesetzen in Ausnahmefällen für einzelne ergeben, müssen von diesen mit Geduld ertragen werden, bis es Gott gefällt, das Band zu lösen. Jeder Stand hat seine Beschwerden und Gefahren, die man beim Eintritt in denselben sozusagen mit in den Kauf nehmen muß. Das gilt auch vom Ehestand. Wenn übrigens das Zusammenleben für den einen Theil gefährlich oder unerträglich wird, so steht ihm immer das Mittel der Trennung von Tisch und Bett zu Gebote. Es kann auch vorkommen, daß der eine Theil ohne eigene Schuld dauernd erkrankt, zu den Zwecken der Ehe nutzlos, für den andern Theil eine beständige Last wird. Sollen wir deswegen dem letztern das Recht auf Ehescheidung zuerkennen? Wer das einräumt, muß schließlich die Festigkeit der Ehe fast völlig menschlicher Willkür preisgeben.

Wenn aber die Ehescheidung dem Naturrecht widerspricht, wie konnte dann Moses dieselbe gestatten, und wie konnte der hl. Paulus den Heiden, die sich zum Christenthum bekehrten, die Trennung von ihren Gatten erlauben, wofern diese nicht im Frieden mit ihnen zusammenleben wollten? Sie thaten das nicht eigenmächtig, sondern mit göttlicher Vollmacht dazu ausgerüstet. Wir haben nur bewiesen, daß die Ehe, um ihren Zweck zu erreichen, der Auflösbarkeit durch eine menschliche Gewalt entzogen sein muß. Wenn Gott in einzelnen Fällen aus weisen Gründen von diesem Gesetz entbindet, so steht ihm das frei, weil er als Urheber der Natur den Zweck der Ehe nicht unbedingt und allezeit zu erreichen braucht, sondern um höherer Güter und Zwecke willen die niedrigeren Zwecke außer acht lassen kann [2]. Insofern aber die Auflösung der Ehe dem Rechte eines der Ehegatten widerspricht, steht ihm das höchste Verfügungsrecht über alle menschlichen Rechte zu. Er kann aus weisen Gründen den einen Rechte nehmen und sie den anderen zutheilen, wie es ihm gefällt. Das ist keine eigentliche Dispensation vom Naturgesetz. Denn dieses verbietet nur, daß die Menschen eigenmächtig die Ehe trennen.

[1] Schon der hl. Thomas (Supplement. part. III. q. 67 a. 1 ad 4um) antwortet auf die hier angedeutete Schwierigkeit: Matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune ratione principalis finis, qui est bonum prolis. . . Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens *ad bonum prolis simpliciter*.

[2] Suarez, De leg. l. II. c. 15 n. 28.

Gegen die Unauflöslichkeit der Ehe pflegt man ſchließlich noch den Vertragscharakter derſelben geltend zu machen. Die Ehe iſt ein Vertrag oder kommt durch einen Vertrag zu ſtande. Jeder Vertrag kann aber durch gegenſeitige Einwilligung der Contrahenten wieder rückgängig gemacht werden. Allein von den gewöhnlichen Verträgen darf man nicht ohne weiteres auf den Ehevertrag ſchließen, der unmittelbar das Geſammtwohl, d. h. die Erhaltung der Art betrifft und deshalb in ſeinen weſentlichen Beſtandtheilen und Eigenſchaften vom Schöpfer geregelt iſt. Zu dieſen weſentlichen Eigenſchaften gehört aber auch die Unauflösbarkeit. Es ſteht den Menſchen frei, ledig zu bleiben; aber wenn ſie einen Ehebund eingehen wollen, ſo müſſen ſie die demſelben nothwendig anhaftenden Pflichten und Laſten auf ſich nehmen. Wollte jemand eine Ehe eingehen unter der ausdrücklichen Bedingung der Auflösbarkeit derſelben, ſo käme der Ehebund gar nicht zu ſtande, weil dieſe Auflösbarkeit ſeinem Weſen widerſpricht.

Dritter Artikel.

Ehehinderniſſe und Ehegeſetzgebungsgewalt.

§ 1.

Ehehinderniſſe.

Die Ehe als dauernde Lebensgemeinſchaft von Mann und Frau kann in jedem einzelnen Fall nur durch gegenſeitige Willensübereinſtimmung oder Vertrag entſtehen. Denn von Natur aus ſind diejenigen, welche ſich miteinander verehelichen ſollen, nicht beſtimmt. Dieſe Beſtimmung muß alſo durch irgend eine concrete Thatſache erfolgen, und dieſe Thatſache kann keine andere ſein als der Ehevertrag. Es gehört gewiß zu den weſentlichſten Bedingungen perſönlicher Freiheit, daß man nicht gegen ſeinen Willen gezwungen werde, ein ſo inniges, das ganze Leben nach allen Seiten umfaſſendes Verhältniß einzugehen, wie es das eheliche iſt.

Obwohl der Ehevertrag unter Chriſten ein Sacrament iſt, ſo bleibt er dennoch den allgemeinen Vertragsbedingungen unterworfen. Denn er iſt und bleibt ein wahrer Vertrag; der Ehecontract ſelbſt wurde von Chriſtus geheiligt und mit Wirkſamkeit in der Gnadenordnung ausgerüſtet. Daraus folgt, daß alles, was zum Zuſtandekommen eines erlaubten und giltigen Vertrages nöthig iſt, auch zur erlaubten und giltigen Eingehung der Ehe erfordert wird. Dies führt uns auf die Erörterung der Ehehinderniſſe.

Man pflegt trennende und verbietende (aufſchiebende) Ehehinderniſſe zu unterſcheiden. Die erſteren machen die Ehe ungiltig oder verhindern einfachhin ihr Zuſtandekommen; die letzteren dagegen machen ſie bloß unerlaubt, ohne ihre Giltigkeit zu verhindern. Die Eheſchließung kann nämlich unter Umſtänden für beſtimmte Perſonen verboten und doch giltig ſein, wenn ſie thatſächlich ſtattfindet. Wenn z. B. ein Bräutigam einer Braut das Eheverſprechen gegeben, aber vor der feſtgeſetzten Zeit eine andere Braut heimgeführt hat, ſo iſt dieſe Ehe giltig, obwohl ihre Eingehung eine Verletzung des der erſten Braut gegebenen Verſprechens war.

Genau im einzelnen zu beſtimmen, welche Hinderniſſe trennend und welche bloß aufſchiebend ſeien, iſt Sache der zuſtändigen poſitiven Geſetzgebung. Rein naturrechtlich ſcheint ein Ehehinderniß die Ehe ungiltig zu machen, wenn die

allgemein zur Giltigkeit eines Vertrages erforderlichen Bedingungen nicht vorhanden sind. Aus diesem Grundsatz lassen sich folgende naturrechtlich trennenden Ehehindernisse ableiten.

1. Ein Ehevertrag, der in einem Augenblicke abgeschlossen wird, wo einer der Contrahenten den freien Gebrauch der Vernunft nicht besitzt (im Zustande des Irrsinns, der Trunkenheit u. s. w.), ist ungiltig. Ebenso hindert ein wesentlicher Irrthum in Bezug auf die Person oder eine ausdrücklich zur Bedingung gemachte Eigenschaft derselben das Zustandekommen des Ehebundes.

2. Nach der wahrscheinlichern Ansicht wird schon naturrechtlich jeder Ehevertrag ungiltig, wenn dem einen Theil absichtlich schwere und ungerechte Furcht eingejagt wurde, um ihn zur Einwilligung zu zwingen. Dieses Ehehinderniß dauert jedoch nur so lange als die ungerecht verursachte Furcht. Der Grund, warum dieses Ehehinderniß ein trennendes ist, liegt darin, weil von einer Rückgängigmachung des Ehevertrages nicht die Rede sein kann; denn die Ehe ist ihrer Natur nach unauflöslich. Also muß man die durch ungerechte Furcht erzwungene Einwilligung als giltig oder ungiltig ansehen. Nun scheint es aber weder mit der Gerechtigkeit noch mit dem öffentlichen Wohl vereinbar, daß man eine solche erzwungene Einwilligung als bindend ansehe. Nicht mit der Gerechtigkeit, weil sich das dem Gezwungenen zugefügte Unrecht nicht wieder gut machen läßt. Nach der Voraussetzung ist er ja für ewig gebunden. Nicht mit dem Gesammtwohl. Es ist eine Forderung des allgemeinen Wohles, daß die Eheschließung vollständig frei sei. Nur so können wahrhaft glückliche Ehen entstehen, ohne die ein glückliches Familienleben und eine gedeihliche Erziehung äußerst schwer, wenn nicht unmöglich wird. Auch nur so wird der ungerechten Benachtheiligung der Schwächeren bei Ehecontracten wirksam ein Riegel vorgeschoben.

3. Ein weiteres naturrechtliches Ehehinderniß ist die schon zu Recht bestehende Ehe eines oder beider Contrahenten. Das folgt unmittelbar aus der Einheit der Ehe. Wer das Recht über sich selbst schon ganz an eine Person übertragen, kann dasselbe Recht nicht noch einer zweiten Person schenken. Der Gegenstand des Vertrages ist der freien Verfügung schon entzogen.

4. Weil der Hauptzweck der Ehe die Fortpflanzung ist, so macht die der Ehe vorhergehende und dauernde physische Impotenz oder Unfähigkeit zum Zweck der Ehe, mag nun dieselbe allgemein oder nur in Bezug auf den Ehegatten bestehen, den Ehevertrag ungiltig. Es fehlt an dem wesentlichen Gegenstand des Vertrages.

5. Gegenstand eines Vertrages darf nie etwas sein, was in sich und dauernd unerlaubt ist, weil es unmöglich eine Pflicht zu einem dauernd unsittlichen Verhältniß geben kann. Aus diesem Grunde ist der Ehevertrag ungiltig, wenn das eheliche Verhältniß und der Gebrauch der Ehe seiner Natur nach und dauernd unerlaubt ist; deshalb sind Ehen zwischen Blutsverwandten in gerader Linie ungiltig. Die Kinder schulden ihren Eltern als den Urhebern ihres Daseins Hochachtung, Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, und damit verträgt sich zwischen ihnen das Verhältniß der Gleichheit und der gegenseitigen Gewalt der Ehegatten nicht. Das von Eltern und Kindern Gesagte gilt, wenn auch in minderem Grade, von allen in gerader Linie Verwandten.

Auch die Ehen zwischen Geschwistern sind wahrscheinlich schon naturrechtlich ngiltig, und zwar aus folgenden Gründen. Die innigste Freundschaft, der ver- ulichste und fast beständige Verkehr verbindet die Geschwister miteinander. Wären hen zwischen ihnen zulässig, so würden gar zu leicht geschlechtliche Ausschweifungen, ichtsinnige und frühzeitige Ehen einreißen[1]. Selbst zur Polygamie würde die Zu- ssigkeit der Geschwisterehen nahe Gelegenheit und Anlaß bieten. Die Thatsache, ß die Kinder von Eltern, die in der nächsten Linie verwandt sind, meist krüppelhaft, windsüchtig und beschränkt sind, scheint auch ein klarer Fingerzeig zu sein, daß che Ehen der Absicht des Urhebers der Natur weniger entsprechen. Selbst die hesten Naturvölker haben durchschnittlich eine große Scheu vor Ehen unter den hsten Blutsverwandten.

§ 2.

Die Ehegesetzgebungsgewalt.

1. Weil bei mehreren der genannten Hindernisse die Grenzen, wie weit : naturrechtlich die Ehe ungiltig oder unerlaubt machen, nicht genau erkennbar d und unter Umständen eine Erweiterung derselben der Gesellschaft nützlich oder bst nöthig sein kann, so bedarf es einer irdischen Gesetzgebungsgewalt, welche n Ehevertrag nach den Anforderungen des Naturrechts und der concreten nstände gesetzlich regelt, damit alle genau erkennen, welche Ehen giltig oder giltig, erlaubt oder unerlaubt seien. Das ist ein Grunderforderniß für die lgemeine Sittlichkeit.

Es bedarf ferner — wie uns scheint — einer öffentlichen Gewalt, welche e Formen der giltigen und erlaubten Eheschließung festsetzt, welche bestimmt, ter welchen Umständen eine Trennung in Bezug auf das Zusammenleben er- lgen könne. Nicht minder ist eine solche Gewalt erforderlich zur Schlichtung r entstehenden Streitigkeiten in Bezug auf die Rechtmäßigkeit der Ehe, in Bezug f die Rechte an den Kindern im Falle einer Trennung von Tisch und Bett.

Vor allem aber muß eine öffentliche Gewalt vorhanden sein, welche die obachtung der natürlichen und positiven Gesetze im Nothfall erzwingt. Die he ist ein Grundpfeiler der menschlichen Gesellschaft, und es darf deshalb cht rein dem Belieben der Einzelnen anheimgegeben bleiben, ob sie die Ehe- setze beobachten wollen oder nicht. Wenn irgendwo, so bedarf es in Bezug f den stärksten sinnlichen Trieb einer irdischen Gewalt, welche denselben ein- mmt und nöthigenfalls mit Gewalt in die Schranken der Pflicht zurück- ängt. Sonst würde bald ein wilder, regelloser Geschlechtsverkehr die Familie d Gesellschaft untergraben.

Welches ist nun die öffentliche Gewalt, zu deren Competenz die Ehegesetz- bung gehört?

2. In der gegenwärtigen christlichen Ordnung ist die Ehegesetzgebung, weit das eheliche Band selbst in Betracht kommt, Sache der Kirche. Das ausdrückliche katholische Lehre[2]. Der Hauptgrund ist, weil Christus die e zu einem Sacramente, also zu einer ihrer innersten Natur nach religiösen

[1] S. Thom. Supplem. q. 54 a. 3.

[2] Concil. Trident. sess. 24 can. 12: Si quis dixerit, causas matrimoniales non ectare ad iudices ecclesiasticos, anathema sit.

Angelegenheit erhoben hat. Unter Christen kann kein Ehevertrag eingegangen werden, der nicht zugleich Sacrament wäre und deshalb wie die Verwaltung aller Sacramente der kirchlichen Jurisdiction unterstände. In christlichen Staaten hat die Obrigkeit die Pflicht und das Recht, von ihren christlichen Unterthanen zu fordern, daß die Ehen nur nach Vorschrift der Kirchengesetze abgeschlossen werden.

Das Gesagte gilt jedoch nur vom ehelichen Bande selbst, nicht von den civilrechtlichen Wirkungen der Ehe in Bezug auf das Vermögen der Ehegatten, das Erbrecht der Kinder, etwaige politische Rechte und Aehnliches. Diese unterstehen ihrer Natur nach der Staatsgewalt, setzen aber den Ehebund schon voraus [1].

3. Unter Christen hat also die Staatsgewalt aus sich keinerlei Jurisdiction über die Ehe: sie kann keine Gesetze über die Ehe selbst erlassen, keine Ehehindernisse aufstellen, Ehestreitigkeiten entscheiden u. dgl. Insbesondere ist die Civilehe aus sich ungiltig, es sei denn, daß sie den kirchlichen Anforderungen genüge.

Man unterscheidet zwei Arten von Civilehen: die obligatorische oder Zwangscivilehe und die facultative oder freie Civilehe. Bei der Zwangscivilehe, welche heute schon in den meisten Staaten des europäischen Festlandes eingeführt ist, werden die Brautleute gesetzlich gezwungen, vor der kirchlichen Trauung die Ehe vor dem Standesbeamten einzugehen, und es bleibt ihrem Belieben anheimgestellt, ob sie sich hinterher auch noch kirchlich wollen trauen lassen; die weltliche Obrigkeit kümmert sich nicht weiter darum. So kann der Fall eintreten, daß die Regierung zwei Personen als rechtmäßige Eheleute behandelt und nöthigenfalls zum Zusammenleben zwingt, welchen die Kirche die Trauung verweigern muß, und welche also in ihren Augen Concubinarier sind.

Bei der freien Civilehe, die in England und den Vereinigten Staaten Amerika's besteht, ist den Brautleuten die Wahl gelassen, ob sie sich kirchlich oder bloß bürgerlich wollen trauen lassen. Damit ist denjenigen welche mit der Kirche zerfallen sind oder aus irgend einem Grunde die kirchliche Trauung nicht zu erwirken vermögen, die Möglichkeit gewährt, auch ohne Einwilligung der Kirche die Ehe einzugehen. Werden jedoch die zur Giltigkeit erforderlichen kirchlichen Vorschriften nicht beobachtet, so ist eine solche Ehe unter Katholiken ein bloßes Concubinat. In einem katholischen Lande bedeutet auch die facultative Civilehe einen theilweisen Bruch mit der Kirche. Sie ist indessen nur eine Halbheit und die naturgemäße Uebergangsstufe zur Zwangscivilehe.

Sowohl die freie als auch die Zwangscivilehe entkleiden die Trauung ihres religiösen Charakters und behandeln sie nicht als Sacrament, ja überhaupt nicht als eine religiöse Handlung, sondern als einen rein weltlichen, der Staatsgewalt allein unterstehenden Vertrag. Eine allgemeine grundsätzliche Befürwortung der bürgerlichen Ehe ist deshalb mit der katholischen Lehre unvereinbar

[1] Eingehend handeln über diese Fragen: Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat (1872) S. 845 ff.; Schneemann, Die Irrthümer über die Ehe S. 91; Rive, Die Ehe (1876) S. 203 ff.; v. Hammerstein, Kirche und Staat (1883) S. 142 ff.

ja widerspricht selbst den naturrechtlichen Grundsätzen, da auch rein natürlich betrachtet die Ehe in besonderer Weise mit der Religion zusammenhängt.

Verlangte man, daß die Brautleute *nach* Empfang des Sacramentes sich dem Standesbeamten stellten, um ihm den Abschluß der Ehe mitzutheilen, so wäre dagegen nichts einzuwenden, weil auch der Staat ein Interesse an der Ehe hat und die bürgerlichen Folgen derselben seiner Gesetzgebung unterstehen. Principiell wäre damit die Giltigkeit der Ehe vom Empfang des Sacramentes abhängig gemacht. Wenn aber der Staat verlangt, daß man *vor* der kirchlichen Trauung die Civilehe eingehe, oder wenn er gestattet, daß man sich mit der bloßen Civilehe begnüge, so ist das eine Rechtsverletzung gegen die Kirche, und zwar selbst wenn die nachherige kirchliche Trauung verlangt würde, was in Wirklichkeit nicht der Fall ist. Denn thatsächlich wird durch dieses Vorgehen die Eheschließung von dem Belieben des Staates abhängig gemacht, weil die Kirche niemanden trauen darf, der nicht zuerst die staatliche Einwilligung dazu erhalten hat.

Wo mehrere Confessionen staatlich anerkannt sind, ist die einzig richtige Regelung der Ehe die, daß sich der Staat mit denselben ins Einvernehmen setze und nur diejenigen als Ehegatten anerkenne, welche *zuerst* die kirchliche Trauung vollzogen haben und sich dann dem Standesbeamten stellen. Für solche Unterthanen, welche keiner anerkannten Kirche angehören, mag der Staat die bürgerliche Ehe (Nothcivilehe) vorschreiben; denn auch die Ehen solcher Unterthanen dürfen nicht völlig der Privatwillkür überlassen bleiben und können nur von der staatlichen Behörde geregelt werden.

4. Nicht weniger als durch die Civilehe macht sich die Staatsgewalt eines ungerechten Uebergriffes schuldig, wenn sie die Eheschließung von gewissen vermögensrechtlichen oder bürgerlichen *Bedingungen abhängig* macht, z. B. von einem bestimmten Einkommen. Die Ehegesetzgebung, abgesehen von den civilrechtlichen Wirkungen, ist eben nicht Sache des Staates, sondern der Kirche. Außerdem sind derartige Gesetze die Ursache unzähliger Sünden. Die große Masse der Menschen wird immer den stärksten Trieb auf sündhafte Weise befriedigen, wenn ihnen die erlaubte Befriedigung durchs bürgerliche Gesetz verweigert wird. Auf diese Weise wird gewöhnlich die Armenlast, welche der Staat durch Ehebehinderungen zu vermindern sucht, nicht nur nicht geringer, sondern größer. Denn schließlich fallen die Kinder ihm doch zur Last, wenn er sie nicht einfach durch Noth und Elend will umkommen lassen. Anstatt einer Anzahl legitimer Kinder, welche die Wohlthat eines wenn auch noch so armseligen Familienlebens genießen, erhält er vielleicht eine ebenso große Zahl verwahrloster, unehelicher Kinder, aus denen sich die Verbrecherwelt recrutirt. Endlich enthalten solche Gesetze einen ungebührlichen Uebergriff in das Gebiet der persönlichen Freiheit. Wenn man überhaupt von persönlicher Freiheit noch reden will, so muß es dem Menschen freistehen, sich zu verehelichen. Ein Mensch, dem ein anderer gegen seinen Willen verbieten kann, sich zu verheiraten, ist ein Sklave. Deshalb stände nicht einmal der Kirche das Recht zu, einer ganzen Menschenklasse gesetzlich die Verehelichung zu verbieten, also noch viel weniger dem Staat [1].

[1] Leo XIII. in der Encyklika De conditione opific. d. d. 15. Mali 1891: Ius

Will der Staat die leichtsinnigen Ehen und dadurch auch die Armenlast vermindern, so bleibt ihm nichts übrig, als für die wirthschaftliche Hebung der unteren Klassen nach Möglichkeit zu sorgen, besonders aber die Kirche in ihren Bestrebungen für die sittliche und religiöse Erziehung dieser Klassen zu unterstützen und zu fördern.

5. Nichtchristen (Ungetauften) gegenüber aber hat, so scheint uns, in der gegenwärtigen Ordnung die Staatsgewalt das Recht der Ehegesetzgebung[1]. Auch die Ehen dieser Nichtchristen dürfen nicht einfach dem Belieben der Privaten überlassen bleiben, sondern bedürfen einer positiven gesetzlichen Regelung innerhalb der vom Naturrecht vorgezeichneten Schranken. Nun gibt es aber thatsächlich keine andere Autorität, welcher diese Gesetzgebungsgewalt zustehen könnte, als die Staatsgewalt. Denn die Kirche, die hier etwa noch in Betracht kommen könnte, übt keine Gerichtsbarkeit über die Nichtgetauften aus.

Steht der Staatsgewalt die gesetzliche Regelung der Ehen zwischen Nichtchristen zu, so scheint sie auch berechtigt zu sein, für dieselben trennende Ehehindernisse aufzustellen, weil dies zur wirksamen Verhinderung schädlicher Verbindungen oft sehr nützlich, ja nothwendig ist. Denn nur durch trennende Ehehindernisse lassen sich manche Ehen wirksam hintertreiben. Und wenn sie überhaupt berechtigt ist, aus dringenden Gründen des öffentlichen Wohles das giltige Zustandekommen gewisser Verträge gesetzlich zu hindern — was unseres Wissens von niemand geläugnet wird —, so sieht man nicht ein, warum man ihr dasselbe Recht in Bezug auf die so wichtigen Eheverträge absprechen sollte.

6. Wem aber stände die Ehegesetzgebung zu in der rein natürlichen Ordnung, d. h. wenn Christus die Kirche nicht gestiftet und mit der Obsorge für die Religion betraut und überhaupt keine übernatürliche Offenbarung stattgefunden hätte? Denn daß die Ehe auch unter dieser Voraussetzung der gesetzlichen Regelung bedürfte, geht aus dem oben (371) Gesagten hervor.

Auf den ersten Blick könnte man glauben, die Antwort auf diese Frage sei in dem über die Ehen der Nichtchristen Ausgeführten schon enthalten. Wenn in der gegenwärtigen Ordnung die Gerichtsbarkeit über die Ehen der Nichtchristen der Staatsgewalt zusteht, so scheint dies um so mehr in der rein natürlichen Ordnung der Fall zu sein, wo die Kirche nicht existirte. Doch ist zwischen beiden Fragen ein Unterschied. In der gegenwärtigen Ordnung kann man sich zu Gunsten der staatlichen Gerichtsbarkeit über die Ehe darauf berufen, daß keine andere Gewalt vorhanden ist, welche die Ehegesetzgebung ausüben und handhaben könnte. In der rein natürlichen Ordnung aber würde nach der Ansicht mancher wahrscheinlich eine eigene religiöse Gesellschaft entstanden sein, welcher die Regelung der religiösen Angelegenheiten zustände, und da sie die Ehe, nicht nur insofern dieselbe ein Sacrament, sondern auch ein rein naturrechtliches Vertragsverhältniß ist, als eine religiöse Angelegenheit an

coniugii naturale ac primigenum homini adimere, caussamve nuptiarum praecipuam Dei auctoritate constitutam, quocunque modo circumscribere lex hominum nulla potest

[1] Sanchez, De matrim. l. 7 disp. 3 n. 2 sqq.; Schmalzgrueber l. lit. 1 n. 367; v. Hammerstein, Kirche und Staat S. 150.

sehen, so schließen sie, daß die Ordnung der Ehe zur Competenz dieser religiösen Gesellschaft und nicht zu der des Staates gehören würde.

Gern geben wir zu, daß die Ehe, auch abgesehen von ihrem Charakter als Sacrament, eine ihrer Natur nach religiöse, d. h. mit der Gottesverehrung innig zusammenhangende und auf sie hinzielende Einrichtung ist. Schon der Umstand, daß weitaus die meisten Völker, wenigstens die Culturvölker, die Ehe als eine mit der Religion innig verknüpfte Angelegenheit ansehen und die Eingehung derselben mit religiösen Gebräuchen umgaben, weist auf den religiösen Charakter der Ehe hin. Denn eine so allgemeine Ansicht setzt gewiß eine objective religiöse Seite in der Ehe voraus. Dieselbe ist auch unschwer zu erkennen. Zweck des menschlichen Lebens auf Erden ist der Dienst, die Verherrlichung Gottes, und Aufgabe der Ehe ist es, die Reihen der zum Dienste Gottes bestimmten Menschen, die sich durch den Tod beständig lichten, auszufüllen. Gleichwie deshalb die Todtenbestattung immer als ein mit der Religion innig zusammenhangender Act angesehen wurde, so muß man auch die Gründung der Anstalt, welche dazu bestimmt ist, den Menschen in dieses Leben einzuführen, als innig mit der Religion verknüpft betrachten. Es ist auch kein Zweifel, daß der Eintritt des Menschen in dieses Leben ebenso wie der Austritt aus demselben in besonderer Weise der Leitung der göttlichen Vorsehung untersteht.

Hierzu kommt noch, daß beim Gebrauch der Ehe der Schöpfer durch eine That seiner Allmacht die Seele nach seinem Ebenbilde schaffen und mit dem Leibe zur Lebenseinheit verbinden muß. So setzt sich in der Ehe gleichsam die Schöpfung fort; göttliches und menschliches Wirken durchdringen sich, um einem neuen unsterblichen Wesen das Dasein zu geben, welches einst in ewiger Seligkeit als Himmelsfürst am Throne Gottes zu stehen bestimmt ist. Unmöglich kann man deshalb die Ehe als ein bloß „weltlich Ding" betrachten.

Endlich bedarf die Ehe, sowohl zum Zweck der Erziehung als der beständigen treuen Pflichterfüllung zwischen den Gatten, in besonderer Weise der Stütze der Religion. Die Familie bezw. die Ehe ist die Säule, auf der das ganze Gesellschaftsgebäude ruht. Der Staat aber kann die Familie nicht zu dem machen, was sie sein soll, um ihrer Bestimmung zu genügen. Er kann wohl gewisse Ausschreitungen mit Gewalt zurückdrängen, aber den Gatten gegenseitige Liebe und Treue einzuflößen, sie zu gottesfürchtigen, rechtschaffenen Menschen und zu gewissenhaften, ihrer hohen Erziehungsaufgabe gewachsenen Eltern heranzubilden, dazu ist er nicht im Stande. Hierzu bedarf es der Religion, welche allein die Herzen zu durchdringen und umzugestalten vermag. Nur auf dem Boden wahrer Religiosität finden die Gatten die Kraft, ihr ganzes Leben hindurch die schweren gegenseitigen Pflichten zu erfüllen, in Glück und Unglück, in frohen und trüben Tagen treu zusammenzustehen und sich immer in geduldiger, opferwilliger Liebe gegenseitig zu umfassen. Nur auf dem Boden wahrer Religiosität gedeiht auch eine wirklich gute Erziehung, welche den Menschen nicht bloß für die Erde, sondern, wie es sein soll, vor allem für den Himmel heranbildet. Eine sittliche Erziehung, die nicht von der Religion getragen wird, ist unmöglich, weil die Religion nicht nur einen Theil, sondern auch die unentbehrliche Voraussetzung und Grundlage der sittlichen Ordnung bildet (14 ff.).

Wir geben also vollständig zu, daß die Ehe ihrer Natur nach heilig oder innig mit der Religion verknüpft ist [1]. Trotzdem glauben wir, daß dem Staate in der rein natürlichen Ordnung die Ehegesetzgebung zustände, weil es uns nicht wahrscheinlich erscheint, daß in jener Ordnung neben dem Staate eine eigene öffentliche Religionsgesellschaft entstehen könnte, der die Regelung der religiösen Angelegenheiten obläge. Doch weil die Entscheidung dieser Frage von der Erkenntniß des Zweckes und der Aufgaben der Staatsgewalt abhängt, wollen wir sie später bei Behandlung des Verhältnisses des Staates zur Religion untersuchen.

Vierter Artikel.

Gegenseitige Pflichten der Ehegatten.

Die Gatten bilden zusammen eine Gesellschaft, d. h. eine dauernde Vereinigung zweier zu einem gemeinsamen, durch die Natur selbst vorgezeichneten Zweck. Aus diesem Verhältniß lassen sich leicht sämmtliche gegenseitige Pflichten von Mann und Frau ableiten.

1. Vor allem schulden sie sich gegenseitig große Liebe des Wohlwollens oder der Freundschaft. Ein so inniges, das ganze Leben allseitig umfassendes Verhältniß, welches aus zwei Personen gewissermaßen eine einzige macht, fordert naturgemäß große gegenseitige Freundschaft. Je näher uns jemand steht, um so größere Liebe schulden wir ihm. Wer steht sich aber näher als Mann und Frau?

Eine solche innige Freundschaft kann nur auf dem Boden wahrer gegenseitiger Hochachtung erblühen. Eine Liebe, die sich nur auf sinnliche Neigung oder zufällige Eigenschaften stützt, ist entweder keine wahre Freundschaftsliebe, sondern nur eine begehrliche, eigennützige Liebe, oder hat wenigstens keine Dauer, ist allen Launen und Wendungen der sinnlichen Neigungen oder zufälligen Vorzüge unterworfen. Die eheliche Liebe soll aber Mann und Frau für immer verbinden, sie soll eine Kette bilden, welche kein Sturm der entfesselten Leidenschaften zu zerreißen vermag. Aus diesem Grunde ist es Pflicht, sich vorzusehen, bevor man sich ewig bindet. Wahre Achtung und Freundschaft kann nur bestehen, wenn sie sich auf echte persönliche Vorzüge stützt, zuerst auf Frömmigkeit, Rechtschaffenheit und andere Tugenden, dann auf Adel des Charakters, auf geistige Vorzüge und erst an letzter Stelle auf leibliche Eigenschaften und rein äußere Güter, wie Reichthum und hohe Geburt. Leider wird nur zu oft die umgekehrte Ordnung befolgt. Die Wirkung davon ist dann auch oft: nach den rauschenden Freuden der Hochzeitstage lebenslängliche Trauer und Zwietracht, glänzendes Elend.

2. In Bezug auf den Hauptzweck der Ehe schulden sich die Gatten unverbrüchliche Treue, und zwar auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit.

[1] In gleichem Sinn lehrt Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben „Arcanum divinae sapientiae“ vom 10. Februar 1880: Igitur cum matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur ac temperetur non principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium. Deinde consideranda sacramenti dignitas est, cuius accessione matrimonium evasere longe nobilissima.

Durch den Ehevertrag gibt jeder die Gewalt über sich zum Zweck der Ehe an die Ehehälfte hin und nimmt die gleiche Gewalt von dieser entgegen. Wenn er nachher geschlechtlichen Verkehr mit einer dritten Person unterhält, so verletzt er nicht bloß die Keuschheit, sondern auch die Gerechtigkeit. Dies würde selbst dann der Fall sein, wenn etwa ein Ehegatte mit Einwilligung des andern Ehebruch verübte. Denn die ehelichen Rechte lassen sich nicht abtreten, da die Ehe als eine auf das Wohl des Menschengeschlechtes abzielende Einrichtung mit ihren wesentlichen Rechten und Pflichten dem Belieben der Menschen entzogen ist. — Ist der Ehebruch ein Verbrechen, so ist selbstverständlich auch die bewußte Begierde nach demselben oder das freiwillige Verweilen in der nächsten Gelegenheit eine Versündigung.

Zu dieser negativen kommt dann noch die positive Pflicht der Ehegatten, einander die eheliche Schuldigkeit zu leisten, wenn sie vernünftig gefordert wird, und sich gegenseitig in Bezug auf die Kindererziehung zu unterstützen. Daraus ergibt sich weiter die Pflicht zum dauernden Zusammenwohnen, eine Pflicht, die übrigens schon in Anbetracht der innigen Freundschaft, wie sie in der Ehe herrschen soll, selbstverständlich ist.

3. Mit Rücksicht auf die Nebenzwecke der Ehe schulden sich Mann und Frau gegenseitige Hilfeleistung, Unterstützung und Trost in allen Nöthen und Anliegen. Der eine soll des andern Stütze und Stärke bilden. In diesem Sinne läßt sich das Wort der Schrift anwenden: „Besser ist's, daß zwei zusammen seien, als einer, denn sie haben den Vortheil ihrer Gemeinschaft; fällt der eine, so hilft ihm der andere auf." Die Pflicht der gegenseitigen Hilfeleistung bezieht sich, was kaum bemerkt zu werden braucht, nicht bloß auf die leiblichen Bedürfnisse, sondern auch auf das geistige und sittliche Leben. Die Interessen des einen sollen die des andern sein. Ist der eine krank, soll ihn der andere pflegen; ist er betrübt, soll er ihn trösten und aufrichten; ist er in Gefahr, so soll er ihm zu Hilfe eilen; bedarf er des Rathes, der Hilfe, so soll er sie ihm gewähren: so sollen sie beide Hand in Hand, Freud' und Leid miteinander theilend, wie ein Leib und eine Seele durchs Leben pilgern, und selbst der Tod soll keine Trennung, sondern nur die Vorstufe zu einer noch innigern, unauflöslichen Vereinigung sein. Die wahre Freundschaft sucht die Unsterblichkeit.

4. Obwohl Mann und Frau im innigsten Freundschaftsverhältniß zu einander stehen, und beide in gleicher Weise das Verfügungsrecht über einander zum Zweck der Ehe haben, so bedarf es doch einer Autorität zwischen beiden. Ein dauerndes, geordnetes Zusammenwirken mehrerer ohne Autorität ist unmöglich. Das gilt selbst von der Ehe. Auch hier werden oft die Ansichten über das, was in der Haushaltung, in der Kindererziehung, in Bezug auf Aufenthaltsort, Beschäftigung u. dgl. zu geschehen habe, auseinandergehen, und es bedarf einer Autorität, welche die endgiltige Entscheidung zu geben befugt ist.

Gewiß, soll auch in der Ehe alles nach Möglichkeit in Liebe und Eintracht nach gegenseitiger Verständigung vor sich gehen, so wird doch in Anbetracht der Unvollkommenheit alles Menschlichen die Liebe allein nicht immer ausreichen, und es muß eine Autorität geben, welcher die letzte Entscheidung zusteht.

Wer hat diese Autorität? der Mann oder die Frau? Alle Völker haben thatsächlich die Antwort zu Gunsten des Mannes abgegeben. Was man von

einer eigentlichen Weiberherrschaft (Gynokratie) berichtet, gehört fast ausnahmslos in das Reich der Fabeln. Noch nirgends ist ein Volk gefunden worden, bei dem allgemein die Frauen mehr Rechte besessen hätten als die Männer. Selbst bei Stämmen, welche die Verwandtschaft nach der Weiberlinie berechnen, ist doch der Mann und nicht die Frau der eigentliche Herrscher.

Der Mann ist das geborene Haupt der Frau und folglich auch der ganzen Familie. Nicht nur physisch und physiologisch ist er der Frau überlegen, sondern auch geistig [1]. Und zwar hängt diese geistige Ueberlegenheit nothwendig mit der leiblichen Organisation zusammen. In Bezug auf Klugheit, Besonnenheit, Thatkraft, Energie und Ausdauer ist der Mann durchschnittlich der Frau überlegen, das ist unläugbar. Deshalb bezeichnet auch der Sprachgebrauch das Kräftige, Entschiedene, Besonnene als „männlich", während das Gegentheil „weiblich" oder „weibisch" heißt.

Wir behaupten also nicht die allseitige Inferiorität der Frau, wir müssen das gleich hinzufügen, um uns nicht mit der Hälfte des Menschengeschlechtes zu verfeinden. Es gibt Beziehungen, in denen die Frau dem Mann überlegen ist. An Lebhaftigkeit und Tiefe der Empfindung, an Zartgefühl, an Sinn für Ordnung und Schönheit übertrifft sie den Mann, und im Dulden ist sie weit mehr als dieser des höchsten Heroismus fähig. Aber in Bezug auf die Gaben, die den Herrscher auszeichnen sollen: Ueberlegung und Thatkraft, steht der Mann unstreitig durchschnittlich über der Frau. Wir sagen: durchschnittlich. Es mag wohl einmal vorkommen, daß Mann und Frau die Rollen vertauscht zu haben scheinen und der Mann es verdiente, an den Spinnrocken gesetzt zu werden. Aber das ändert an dem Durchschnittsverhältniß nichts, und nur dieses kommt für die allgemeine Gesetzgebung in Betracht.

5. Ist also der Mann das natürliche Haupt der Frau und der ganzen Familie, so ist die Frau ihm als solchem Ehrfurcht und in allen erlaubten Dingen, welche das Familienleben betreffen, Gehorsam schuldig. Die Frau soll sich bewußt bleiben, daß nicht sie das oberste Regiment im Hause hat, sondern der Mann. Diesem steht die letzte autoritative Entscheidung über Aufenthaltsort, Hausordnung, Kindererziehung u. dgl. zu.

Die Pflicht des Gehorsams von seiten der Frau gibt aber dem Manne kein Recht, seine Ehehälfte wie eine Magd oder Sklavin zu behandeln. Sie ist nicht seine Magd, sondern seine Gefährtin und Freundin, gewissermaßen ein Stück von ihm selbst. Er soll ihr also Achtung, Rücksicht und Liebe entgegenbringen. Auch sein eigenstes Interesse verliert dabei nichts. Denn nur bei einer rücksichtsvollen Behandlung wird die Frau ihm mit inniger Liebe zugethan bleiben und sich ganz hinopfern, um ihm ein trautes Heim zu schaffen, in das er sich von dem stürmischen, geräuschvollen Treiben der Außenwelt gerne zurückzieht.

6. Was die Theilung der Arbeit betrifft, so hat die natürliche Neigung und Veranlagung den richtigen Weg klar vorgezeichnet, den auch die meisten Völker zu allen Zeiten eingehalten haben. Die physischen und geistigen Eigenschaften weisen die Frau vorwiegend auf die innere Verwaltung des Hauses und die Erziehung der Kinder, besonders in den jüngeren Jahren. Ein ver-

[1] S. Thom. Contra gent. III, 123: Femina indiget mare . . . etiam propter gubernationem, nam mas est et ratione perfectior et virtute fortior.

nünftiger Mann wird also im Innern des Hauses die Frau möglichst frei schalten und walten lassen. Hier in den kleinen Detailarbeiten des täglichen Lebens ist sie ihm unstreitig an praktischem Sinn und Geschick, an Liebe zur Ordnung und Schönheit weit überlegen. Er wird sich dagegen den Vermögenserwerb, die Verwaltung der Güter, die Beschützung und Vertretung des Hauses nach außen hin vorbehalten und besonders die Erziehung der heranwachsenden Söhne, bei denen die mütterliche Autorität oft nicht mehr ausreicht, in seine kräftigere Hand nehmen[1].

Fünfter Artikel.

Die Frage der Frauenemancipation.

1. Frauenemancipation ist heute das Losungswort in weiten Kreisen. Daß viele Frauen selbst mit der ihrem Geschlechte eigenen Lebhaftigkeit sich an dieser Bewegung betheiligen, darf nicht wunder nehmen. In England hatte sich das Unterhaus schon wiederholt mit Petitionen zu Gunsten der Frauenemancipation zu beschäftigen. Am weitesten ist die Bewegung in Nordamerika gediehen, wo in mehreren Staaten Frauen sich zu hohen Beamtenstellen emporgeschwungen haben.

Sowohl auf seiten der Befürworter als der Gegner der Frauenemancipation ist oft mehr Eifer als Klarheit zu bemerken. Man muß eine doppelte Emancipation der Frau unterscheiden. In der einen handelt es sich darum, den Frauen die Rechte wieder zu geben, die ihnen als Gattinnen und Mütter in der Familie nothwendig zukommen. Diese Emancipation ist dank dem Christenthum bei uns längst eine vollendete Thatsache; die Umwälzung, welche die christliche Religion in dieser Beziehung zu stande gebracht hat, ist ein weltgeschichtliches Ereigniß ersten Ranges. Vor Christus schmachtete das Weib fast überall, selbst bei den civilisirtesten Völkern, den Griechen und Römern, in einer erniedrigenden Sklaverei. Die Frau war nicht die Freundin, die gleichberechtigte Gefährtin des Mannes, sondern seine Sklavin oder erste Magd, die er sich zu seinem Vergnügen und zur Kindererzeugung hielt und die er leicht wieder verstoßen konnte, wenn sie ihm nicht mehr gefiel. Das Christenthum hat durch seine Lehre von der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, durch Erhebung der Ehe zum Sacrament, welches die Vereinigung Christi mit der Kirche darstellte, und durch Einschärfung der Pflicht gegenseitiger Achtung und Liebe zwischen

[1] Im wesentlichen finden wir diese Ansicht über die Arbeitstheilung zwischen Mann und Frau schon bei Aristoteles (Oeconomic. I. 3, 143 b. 26): „Die Natur des Mannes und des Weibes ist nach göttlicher Anordnung zur Lebensgemeinschaft bestimmt. Denn die Natur beider ist so getheilt, daß ihre Kraft nicht zu denselben Dingen nützlich ist, sondern zum Theil für das Entgegengesetzte, jedoch mit Hinordnung auf dasselbe Ziel. Die Natur hat den Mann stärker, das Weib schwächer gebildet, damit dieses durch Furcht behutsamer und zum Bewachen geeigneter, jener dagegen durch Kraft wehrhafter und zum Erwerb tauglicher, das eine zu den häuslichen Geschäften emsig, aber zu dem Leben draußen zu schwach, der andere zur Ruhe wenig geeignet, aber zur rastlosen Thätigkeit tüchtig sei. Die Mutter pflegt (θρέψαι), der Vater erzieht (παιδεῦσαι)." In diesem letzten Ausdruck blickt etwas die griechische Ansicht von der untergeordneten Stellung des Weibes durch. Uebrigens vergleiche man mit den obigen Ausführungen die tiefwahren Schilderungen in Schillers „Lied von der Glocke".

Mann und Weib die Ehe und dadurch die ganze Familie, ja allmählich die ganze Gesellschaft von Grund aus neugestaltet.

Die Gegner des Christenthums, welche so gern einen Juwel nach dem andern aus der Verdienstkrone der Kirche reißen möchten, haben zwar die Behauptung aufgestellt, nicht dem Christenthum, sondern dem Culturfortschritt habe die Frau ihre Erhebung aus der Sklaverei zu danken. Diese Behauptung wird aber schon durch die Thatsache genügend widerlegt, daß in Rom und Hellas die Stellung der Frau in dem Maße niedriger und entehrender wurde, als die Cultur und Civilisation im gewöhnlichen Sinn dieser Worte zunahm. Während zur Zeit Homers und der römischen Könige die Frau eine geachtete Stellung einnahm, sank sie später, wo die Cultur ihren Gipfelpunkt erreichte, zur Sklavin herab [1]. Auch bei den alten Aegyptern und den Chinesen bezeichnete der Fortschritt in der Cultur einen Rückschritt in der Stellung der Frau. Und dann, woher kommt es, daß es heute noch bei allen Völkern, die sich dem Einfluß des Christenthums verschlossen, in Bezug auf die Lage der Frau nicht besser aussieht als im antiken Heidenthum? Namentlich erhält der Islam, trotz der äußern Cultur, die er in Spanien und Arabien früher gezeitigt, die Frau überall in einer unwürdigen Knechtschaft [2].

2. Mit der besprochenen und berechtigten Emancipation gibt man sich aber heute in vielen Kreisen nicht mehr zufrieden. Die Frau soll in allen Beziehungen, bürgerlich und politisch, dieselben Rechte haben wie der Mann. Wird diese Forderung auf die Spitze getrieben, wie dies von seiten der Socialdemokraten geschieht [3], so ist damit der Familie das Todesurtheil gesprochen. Ein geordnetes Zusammenwirken mehrerer ist auf die Dauer bei voller Gleichberechtigung ein Ding der Unmöglichkeit. Es ist deshalb ganz folgerichtig, wenn Bebel der Frau das Recht zuerkennt, sich von ihrem Manne zu trennen, wenn ihr das bestehende Verhältniß nicht mehr behagt. Von dieser extremen Frauenemancipation reden wir hier nicht mehr, da sie durch unsere bisherigen Erörterungen genügend widerlegt ist.

Die gemäßigteren Vertreter der Frauenemancipation gehen keineswegs so weit, sie wollen bloß der Frau außerhalb der Familie dieselben Rechte zugestanden wissen wie dem Manne; namentlich verlangen sie als vorläufige Abschlagszahlung die Verleihung des activen Wahlrechtes an alle Frauen oder wenigstens an diejenigen, welche keinem Manne unterworfen sind und eine selbständige Haushaltung führen. Unter den Engländern hat namentlich John Stuart Mill [4] und unter den Franzosen Ed. Laboulaye [5] die politische und bürgerliche Befreiung der Frau mit Wärme befürwortet; auch bestehen schon in mehreren Ländern Zeitschriften, welche sich theilweise oder auch ausschließlich mit der Emancipationsfrage beschäftigen und für dieselbe Propaganda zu machen suchen.

3. Die Hauptgründe, die man zu Gunsten der politischen Emancipation — um die es sich hauptsächlich handelt — ins Feld führt, sind folgende:

[1] Devas, Studien über das Familienleben S. 40 ff.

[2] Eingehende Schilderungen über die Entwürdigung des Weibes bei den Moslemin bei Devas a. a. O. S. 171. Ueber das elende Loos, dem besonders die zahlreichen Wittwen, oft Mädchen von 3—4 Jahren, anheimfallen, vgl. „Kath. Mission." (1891) S. 150.

[3] Sieh oben S. 210.

[4] „Die Hörigkeit der Frau", deutsche Ausgab. 1869; „Die Repräsentativregierung".

[5] Histoire de l'Amérique tom. III. und Recherches sur la condition civile et politique des femmes.

a) Die Ursache, um derentwillen man heute noch den Frauen die politischen Rechte vorenthalte, sei die vorausgesetzte geistige Inferiorität des Weibes, seine vermeintliche Untauglichkeit zu politischen Angelegenheiten. Nun aber bestehe eine solche Inferiorität entweder gar nicht, oder soweit sie bestehe, sei sie bloß die Folge der bisherigen Knechtung der Frau. Man gebe der Frau die gleichen politischen Rechte wie dem Manne, und dann erst werde ihre Begabung sich voll entwickeln.

Wir haben schon oben (378) bemerkt, daß wir keineswegs eine allseitige Inferiorität des Weibes behaupten; aber daß in politischer Beziehung der Mann der Frau weit überlegen, ja daß er allein naturgemäß zum politischen Leben geeigenschaftet ist, scheint uns unzweifelhaft. Wir werden dies gleich eingehender beweisen bei Darlegung der Gegengründe.

b) Ein anderer Grund, mit dem man die Ausschließung der Frau von den politischen Rechten bekämpft, ist die Inconsequenz, die man darin erblickt, daß man den Frauen die politischen Rechte verweigert, dagegen ausnahmsweise das *höchste politische Recht*, die *Souveränität*, an Königinnen überläßt. Aber hier liegt keine Inconsequenz vor, weil zwischen beiden Fällen ein großer Unterschied obwaltet. Ein allgemeines Zugeständniß der politischen Rechte an die Frauen wäre, wie wir gleich zeigen werden, ein großer Nachtheil sowohl für die Familie als den Charakter der Frau und kein Vortheil für das Gemeinwohl. Dagegen ist es keine Beeinträchtigung des Familienlebens, daß der Frau in Ermangelung von männlichen Thronerben das Recht der Thronfolge zugestanden werde. Denn das sind Ausnahmefälle, die für das Wohl der Familie im allgemeinen gar nicht in Betracht kommen können, um so mehr, als sich die Pflichten der Gattin und Mutter sehr wohl mit den Regentenpflichten vereinigen lassen, weil die Königin in den meisten Fällen durch ihre Räthe und Vertreter handeln kann und muß. Dagegen ist ein solches Erbrecht der Frau unter Umständen ein großer Vortheil für das öffentliche Wohl. Zur Sicherheit und Stetigkeit einer Monarchie wird erfordert, daß die Herrscherfamilien selten wechseln und den Streitigkeiten beim Thronwechsel möglichst vorgebeugt werde. Dazu ist aber das den Frauen in Ermangelung männlicher Nachfolger gewährte Recht der Thronfolge ein sehr zweckdienliches Mittel. Thatsächlich bleibt die Leitung des Staates doch in den Händen der Männer, weil sie alle Beamtenstellen innehaben.

c) Wenn man ferner einwendet, die Frauen hätten *dasselbe Recht, gut regiert zu werden*, wie die Männer, folglich auch das Recht der Theilnahme an der Regierung, so ist zu erwiedern, daß aus dem Recht, gut regiert zu werden, keineswegs das Recht, mitzuregieren, folgt. Die beiden Rechte hangen nicht nothwendig zusammen, sonst müßte man auch folgern: Alle haben das gleiche Recht, gut regiert zu werden, also haben auch alle das gleiche Recht, an der Regierung theilzunehmen, mithin ist die extrem demokratische Regierungsform die einzig berechtigte. Damit wird auch der weitere Grund hinfällig, den man zu Gunsten der politischen Rechte der Frauen vorbringt, nämlich daß die Frauen ebenfalls die Steuern bezahlen müssen. Denn daraus, daß man an gleichen Lasten theilnimmt, folgt kein Recht, mitzuregieren. Sodann aber möchten wir fragen: Werden die Frauen auch Soldaten und Polizisten? Wenn sie so sehr auf gleiche politische Rechte dringen, so ist es auch billig, daß sie dieselben Lasten tragen, daß sie mithin auch im Soldatenrock, mit der Pickelhaube auf dem Kopf und dem Tornister auf dem Rücken ins Feld ziehen, daß sie zu den

jährlichen Manövern einberufen werden u. s. w. Uebrigens ist es auch nur zufällig, daß die Frau selbständige Haushaltung führt und Steuern bezahlt. Durchschnittlich ist sie Glied einer Familie und als solches unter der Herrschaft des Mannes.

d) Nicht minder unstichhaltig ist schließlich der Grund, die Frauen hätten das Recht, ihr Vermögen zu verwalten, man könne ihnen also ohne Inconsequenz das Recht der Theilnahme am politischen Leben nicht versagen. Das Recht, selbst ihre Güter zu verwalten, entzieht die Frau nicht nothwendig ihrem Beruf in der Familie und enthält auch nichts Unpassendes für ihren Charakter, besonders da sie ihre Angelegenheiten durch ihren Mann oder angestellte Beamte besorgen kann. Uebrigens geben wir gern zu, daß die der Frau gewährte unabhängige Verwaltung ihrer Güter keineswegs ein idealer Zustand ist. Er trägt gewissermaßen von vornherein einen Keim der Zwietracht in die Familie hinein und hat eine Art Mißtrauen auf die Dauerhaftigkeit des Ehebundes zur stillschweigenden Voraussetzung. Man will sich für den Fall einer Ehescheidung vorsehen.

4. Den von den Anhängern der Frauenemancipation vorgebrachten Gründen stellen die Gegner derselben viel unzweifelhaftere und durchschlagendere entgegen.

a) Gegen die politische Frauenemancipation spricht schon der allgemeine Gebrauch aller Völker. Eine solche allgemeine Rechtsgewohnheit darf nur aus durchschlagenden Gründen aufgegeben werden, weil sie durchweg ihre Wurzeln in der Natur der Verhältnisse selbst hat. Die von den Gegnern vorgebrachten Gründe sind aber keineswegs durchschlagend.

b) Die Frau ist zur Führung des Schwertes, überhaupt zum Kriegshandwerk untauglich, das geht schon aus ihrer physischen Schwäche, aus ihren Aufgaben als Mutter hervor. Nun aber hangen die politischen Rechte innig mit der Kriegführung zusammen. Die erste und wichtigste Aufgabe der Staatsgewalt war von jeher und wird immer bleiben der Rechtsschutz, die Vertheidigung der Gesammtheit gegen innere und äußere Feinde. In den älteren Zeiten ging vielfach die Thätigkeit der Obrigkeit in diesem Rechtsschutz fast ganz auf. Die Fürsten waren nach innen Richter und nach außen die geborenen Feldherren. An diese militärische Aufgabe schließt sich das Amt der Richter, Polizisten, Schutzwachen als naturgemäße Entfaltung an. Ja die ganze Ausübung des staatlichen Zwanges läßt sich in die Kriegführung im weitern Sinn oder Führung des Schwertes zusammenfassen. Mit dieser Zwangsgewalt geht die Gesetzgebungsgewalt von selbst Hand in Hand. Nur derjenige wird auf die Dauer Gesetzgeber sein können, der seinen Willen nöthigenfalls mit der Gewalt des Schwertes durchzusetzen vermag. So heften sich ganz naturnothwendig die politischen Rechte an den Träger des Schwertes, und weil die Frau zur Führung des Schwertes keinen Beruf hat, so hat sie ihn auch durchschnittlich zur Ausübung der politischen Gewalt nicht. Gleichwie der Mann der naturgemäße Leiter und Schirmherr der Familie ist, so ist er nicht minder der geborene Regent und Beschützer der zu einem größern Gemeinwesen vereinigten Familien, d. h. des Staates.

c) Das Wohl der Familie, dieses Grundsteines des socialen Gebäudes, verbietet unzweideutig eine allgemeine Betheiligung der Frauen an der Politik. Das von der Vorsehung der Frau zugewiesene Arbeitsfeld ist das Innere der Familie, die Sorge für den Haushalt und die Erziehung der Kinder, besonders in den jüngeren Jahren. Dieses Arbeitsgebiet nimmt in der Regel die ganze Sorge der Gattin und Mutter in Anspruch, und zwar nicht nur hie

und da und auf kurze Zeit, sondern fortwährend. Was würde aus dieser Sorge werden, wenn die Frau anfinge, öffentliche Aemter zu bekleiden, die doch den ganzen Menschen in Anspruch nehmen? Ja was würde — um nur das active Wahlrecht zu berücksichtigen [1] — aus der Sorge für die Familie werden, wenn die Frau anfinge, sich allgemein an den Wahlen zu betheiligen? Wer das Wahlrecht vernünftig ausüben will, muß das politische Leben überschauen, den Wahlagitationen und Kammerdebatten folgen, selbst die öffentlichen Versammlungen besuchen; er muß den wichtigen öffentlichen Ereignissen Aufmerksamkeit schenken und seine Zeitung lesen. Ja, wenn die Frauen das Wahlrecht haben, warum sollten sie nicht auch öffentliche Versammlungen halten, eigene, ihnen genehme Candidaten aufstellen, die Presse in ihrem Sinne bearbeiten? Warum sollten sie nicht bald an Erweiterung ihrer politischen Rechte denken, etwa verlangen, daß ihnen zur wirksamern Vertretung ihrer Interessen das passive Wahlrecht verliehen werde? So würde fast nothwendig die Frau zum großen Schaden der Familie und deshalb auch der ganzen Gesellschaft ihrem häuslichen Beruf entfremdet.

d) Durch die politischen Rechte der Frauen würde auch sehr wahrscheinlich das richtige Verhältniß zwischen den Ehegatten gestört und gefährdet, und zwar nicht nur, weil die Gattin häufig versucht wäre, das Hauswesen zu vernachlässigen, sondern auch, weil die schuldige Unterwerfung der Frau unter den Mann und die gegenseitige Eintracht Schaden litte. Hat die Frau die politischen Rechte, so muß sie auch befugt sein, dieselben unabhängig von ihrem Manne auszuüben, sonst könnte dieser sie an der Ausübung derselben hindern, indem er ihr z. B. eine Arbeit aufträgt, welche diese Ausübung unmöglich macht, oder ihr das Verlassen des Hauses verbietet. So würden fast unausbleiblich Conflicte zwischen den Pflichten der Gattin und der Staatsbürgerin entstehen. Gar zu leicht würden auch die politischen Zwistigkeiten von den Casinos in das Innere der Familie hineingetragen. Wir wollen ja annehmen, daß Mann und Frau oft derselben politischen Partei angehörten; aber daß dies immer der Fall sein würde, ist kaum glaublich. Gar zu gerne verneint die Frau, was der Mann bejaht, und umgekehrt. Wäre das ein Vortheil für die Liebe und Eintracht in der Familie und für die gebührende Unterwürfigkeit der Frau unter die Autorität des Mannes?

e) Auch die Rücksicht auf die Sittsamkeit und Schamhaftigkeit, die des Weibes Glanz und Stärke ausmacht, ist nicht zu übersehen. Keusche Zucht und Ehrbarkeit der Frau gedeiht nur im stillen Heiligthum der Familie, wo sie im Kreise ihrer Kinder und unter dem Schutze ihres Mannes als Mutter und Gattin sorglich ihres Amtes waltet. Im Innern der Familie ist die christliche Frau geworden, was sie ist. Dort entfalten sich in schönster Weise die ihr eigenthümlichen Tugenden und Vorzüge, und von dort aus ist der mildernde Einfluß ausgegangen, den die Frau unstreitig auf die Sitten der christlichen Völker ausgeübt hat. In dieser Sittsamkeit und Reinheit, die

[1] Die Anhänger der Frauenemancipation, welche ihre Forderungen auf das active Wahlrecht beschränken, bleiben sich übrigens nicht consequent oder geben selbst die Begründung für ihre Ansicht preis. Denn wenn die von ihnen vorgebrachten Gründe etwas beweisen, so beweisen sie die volle politische Gleichberechtigung der Frauen.

naturgemäß eine zarte Zurückhaltung und Anmuth über das ganze Wesen der Frau ausbreitet, liegt auch der Hauptgrund ihres Einflusses und der Achtung und Ehrerbietung, die man ihr nach Ritterart entgegenbringt. Diese Blüte ist zu zart, um den rauhen Wettern des leidenschaftlichen öffentlichen Lebens ausgesetzt werden zu können. Man denke sich die Frauen allgemein als Rednerinnen in gemischten Versammlungen auftretend, Agitationsreisen unternehmend oder gar an Sitzungen der Volksvertretung theilnehmend, um bis in die tiefe Nacht in die Debatten einzugreifen. Damit kommen wir auf den letzten Grund gegen die politische Frauenemancipation. Das politische Leben ist heute in den meisten Ländern schon leidenschaftlich genug. Die öffentlichen Angelegenheiten erfordern Ruhe und Besonnenheit, reife Ueberlegung, nicht leidenschaftliche Aufregung. Die Leidenschaftlichkeit unserer Parteikämpfe würde sich aber bis ins Unerträgliche steigern, wenn sich das leicht bewegliche, reizbare Temperament der Frauen in dieselben mischen sollte. Die Frauen werden häufig weniger von Gründen als von Neigungen geleitet. Schiller hat das „weibliche Urtheil" sehr richtig charakterisirt:

„Männer richten nach Gründen; des Weibes Urtheil ist seine Liebe; wo es nicht liebt, hat schon gerichtet das Weib."

5. Mit der politischen Emancipation der Frauen hängt die sociale innig zusammen, und das von der erstern Gesagte gilt meistens auch von der zweiten. Manche möchten heute dem weiblichen Geschlechte den Zutritt zu allen Berufsarten eröffnen: die Frauen sollen Aerzte, Apotheker, Chirurgen, Professoren, Advocaten, Eisenbahn- und Postbeamte u. s. f. werden können. Eine allgemeine Zulassung der Frau zu derartigen öffentlichen Berufen entspricht weder dem Interesse der Familie noch dem der Gesellschaft und der öffentlichen Sittlichkeit noch endlich dem wahren Interesse der Frau selbst. Die Frauen täuschen sich, wenn sie durch die Emancipationsbewegung zu gewinnen hoffen. Einzelne mögen gewiß dadurch Vortheile für sich selbst erreichen, aber im allgemeinen wird das weibliche Geschlecht durch dieselbe seinem eigentlichen Berufe entrissen und in eine unnatürliche Lage gebracht. Es verliert die hohe Stellung in der Familie ohne einen entsprechenden Gewinn. Es büßt den Schutz ein, den ihm die Familie und seine eigene natürliche Schwäche gewährt, und tritt in den Concurrenzkampf mit dem Mann, in dem es auf die Dauer doch im allgemeinen den kürzern ziehen wird.

Verwerfen wir also unbedingt jede Erweiterung der weiblichen Berufe? Keineswegs, sondern bloß die grundsätzliche Agitation zu Gunsten einer allgemeinen socialen Emancipation der Frauen. Ob im einzelnen eine solche Erweiterung möglich oder wünschenswerth sei, hängt immer ab von der Frage: ist der Beruf mit der Stellung der Frau als Mutter und Gattin in der Familie und überhaupt mit dem weiblichen Charakter vereinbar? Die gute Erziehung der Kinder und die Ordnung des ganzen Haushaltes muß stets die erste Sorge der Frau sein. Weit entfernt, sie immer mehr dieser Aufgabe zu entfremden, wie es infolge der modernen Industrie und der liberalen Ideen bisher leider geschehen ist, muß man darauf bedacht sein, ihr die frühere Stellung ganz wiederzuerobern. Der Grundstein des Familienglückes ist eine tugendhafte, fromme, ordnungsliebende, emsige Hausfrau, die es versteht, den

Mann an die Familie zu fesseln und die Kinder zu guten Menschen und Christen zu erziehen.

Liegt in dieser Einschränkung der weiblichen Thätigkeit vielleicht etwas Erniedrigendes, Entehrendes? Gewiß nicht! Freilich, in thörichter Verblendung und Ueberhebung, an der unsere heutige Schulverbildung nicht wenig Schuld trägt, sehnt sich manche moderne „Dame" nach Befreiung, nach Theilnahme an allen öffentlichen Aemtern, weil ihr die Sorge für den Haushalt und die Kindererziehung zu langweilig, lästig und unansehnlich vorkommt. Sie hält sich für zu vornehm zu solchen Arbeiten. Und doch, ist diese Arbeit etwa geringer als die des Mannes? Wessen Beschäftigung ist edler und achtungswerther: die des Mannes, der die Vorräthe mühsam herbeischafft, oder die der Frau, welche daraus ein angenehmes Heim für die Familie gestaltet? die des Vaters, der auf dem Felde, in der Werkstatt oder Schreibstube beschäftigt ist, oder die der Mutter, welche die Kinder zu guten und frommen Menschen heranbildet? Der Beruf, Erzieherin des Menschengeschlechtes zu sein, ist fürwahr ein erhabener Beruf, die edelste Kunst des Friedens, mit der kaum eine andere den Vergleich aushält. Vergegenwärtigt man sich, daß des Menschen erste Aufgabe der Dienst Gottes auf Erden, die Vorbereitung auf die Ewigkeit ist, und daß die ganze spätere Lebensführung hauptsächlich von den Eindrücken abhängt, welche das Kind in seiner Jugend von der Mutter empfangen, so muß man gestehen, nur thörichte Verblendung kann einen solchen Beruf geringschätzen und denselben unter ihrer Würde halten.

Eine Verbesserung in der Stellung der Frau halten wir aber unbedingt für nothwendig. In den ärmeren Familien wird die Frau immer den Mann im Erwerb des nöthigen Unterhaltes zu unterstützen haben. Früher konnte sie, ohne der Familie entrissen zu werden, durch Stricken, Spinnen, Nähen u. dgl. in den freien Stunden einen kleinen Nebenverdienst erwerben. Die moderne Industrie hat aber hier störend eingegriffen, indem sie der Frau fast ganz die Gelegenheit zu einem solchen Nebenverdienst nahm und dieselbe zwang, außerhalb des Hauses, meist in einer Fabrik, Beschäftigung zu suchen. Infolge davon ist nun die Frau fast den ganzen Tag vom Hause abwesend, die Kinder werden vernachlässigt oder in einer Bewahranstalt untergebracht, und der Mann, der müde von der Arbeit heimkehrt und die Wohnung und Kost vernachlässigt findet, wird bald des Hauses überdrüssig und sucht seine Erholung anderswo, in einem Bier- oder Schnapslokal. So wird die Familie auseinandergerissen und zerstört. Sollte man nicht auch hier sagen dürfen: Was Gott vereint, trenne der Mensch nicht? Wenn die von allen Seiten geforderte Socialreform Aussicht auf Erfolg haben soll, so muß sie mit der Reform der Familien beginnen, und die erste Bedingung dieser Reform ist wieder, daß die Frau der Familie erhalten bleibe und man ihr deshalb, soweit der Lohn des Mannes bei zahlreicher Familie nicht völlig ausreicht, Gelegenheit zu einem Nebenverdienst innerhalb des Hauses zu verschaffen suche.

Drittes Kapitel.

Das gesellschaftliche Verhältniß zwischen Eltern und Kindern.

Erster Artikel.

Pflichten und Rechte der Eltern gegen die Kinder.

Aus der Natur und dem Zweck des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern, wie wir es früher dargelegt, lassen sich die gegenseitigen Pflichten herleiten. Wir behandeln zuerst die elterlichen Pflichten.

1. Die erste Pflicht der Eltern gegen ihre Kinder ist die Pflicht einer herzlichen Liebe des Wohlwollens. Die Natur selbst hat diese Liebe der Eltern schon ins Herz gelegt, und die innige Beziehung, in welcher Vater und Mutter zu den Kindern stehen, erheischt nothwendig eine innige Freundschafts liebe. Je näher uns jemand steht, um so mehr sind wir unter sonst gleichen Bedingungen verpflichtet, ihn zu lieben. Das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern ist aber ein überaus inniges; sind doch die Kinder die lebendigen Abbilder der Eltern, Abbilder, in denen sie gewissermaßen ihr eigenes Leben auf Erden über das Grab hinaus fortsetzen. Endlich ist auch eine innige Liebe des Wohlwollens die nothwendige Voraussetzung und Grundlage zur Lösung der langwierigen und beschwerlichen Aufgabe der Kindererziehung.

Die Pflicht der Liebe verbietet den Eltern vor allem, den Kindern Böses zu wünschen oder zuzufügen, sie zu hassen, zu mißhandeln, an ihrer Gesundheit, Unversehrtheit der Glieder oder an ihrem guten Ruf zu schädigen. Derartige Handlungen verstoßen nicht bloß gegen die Gerechtigkeit und die alle Menschen schuldige Liebe, sondern enthalten eine größere Bosheit wegen der besondern Liebe (Pietät), welche die Eltern den Kindern schuldig sind.

Die Liebe soll aber nicht bloß im Herzen verschlossen bleiben und die Eltern verhindern, den Kindern Böses zuzufügen; sie soll sich auch äußerlich bethätigen in der leiblichen und geistigen Erziehung der Kinder. Unter Erziehung versteht man die dauernde Fürsorge für alles, was zur gebührenden Entwicklung des leiblichen, geistigen und sittlichen Lebens nothwendig ist.

2. Die Eltern haben also vor allem für die Erhaltung und Entwicklung des leiblichen Lebens ihrer Kinder Sorge zu tragen. Diese Pflicht beginnt nicht erst im Augenblick der Geburt, sondern schon zur Zeit, wo das Kind noch im Mutterschoße weilt. Sie verbietet z. B. übermäßige Anstrengung oder Unmäßigkeit von seiten der Mutter, Mißhandlungen derselben u. s. f., und gebietet alles, was zur Erhaltung des jungen Lebens erforderlich ist.

Diese Pflicht umfaßt ferner die Sorge für die gebührende standesgemäße Ernährung der Kinder, solange diese nicht im Stande sind, für sich selbst zu sorgen; ja selbst über diese Zeit hinaus sollen die Eltern ihre Kinder unterhalten, auch wenn diese durch eigene Schuld in wirkliche Noth gerathen sind.

3. Hand in Hand mit der leiblichen muß die geistige Erziehung gehen. Die Kinder müssen, einst selbständig geworden, standesgemäß leben und in der Welt fortkommen können. Dazu bedürfen sie aber der geistigen Ausbildung. Zur nöthigen Ausbildung gehört heute durchschnittlich, daß man wenigstens lesen, schreiben und rechnen könne. Deshalb haben die Eltern gemeinig

ich die Pflicht, den Kindern entweder selbst diese Fertigkeiten beizubringen oder
e in eine gute Schule zu schicken. Ferner sollen die Kinder für irgend einen
rlaubten und passenden Beruf herangebildet werden, zu dem sie Lust und
eigung zeigen; doch darf man ihnen nie einen Beruf gegen ihren Willen auf-
wingen. Das ist gegen die jedem Menschen zustehende Befugniß, selbständig
worden, frei sein eigenes Leben einzurichten, und hat auch in den meisten
fällen einen verfehlten Beruf zur Folge. Endlich sollen die Eltern, um den
indern eine genügende Ausstattung geben zu können und ihnen das standes-
mäße Fortkommen in ihrem Berufe zu ermöglichen, eine mäßige Sorge auf
e Erhaltung oder Vermehrung ihres Vermögens verwenden.

4. Den ersten Rang im ganzen Erziehungsgeschäfte muß aber die *sittliche Erziehung* einnehmen, welche die *religiöse* in sich begreift oder voraussetzt. Ueber diese wichtigste Seite der Erziehung lassen sich folgende allgemeine Grundsätze aufstellen, welche nicht nur den Eltern, sondern jeder vernünftigen Pädagogik als Leitsterne dienen müssen.

a) Der oberste Zweck des Menschen auf Erden ist, in der Lebensstellung, in welcher ihn die Vorsehung beruft, Gott zu dienen und dadurch sein eigenes ewiges Heil zu wirken (I, 71 ff.). Dementsprechend muß die Erziehung ihr erstes Augenmerk darauf richten, die heranwachsende Jugend zur Erfüllung dieser Aufgabe tauglich und geneigt zu machen. Wenn sie diesen Zweck nicht erreicht, so hat sie ihre Aufgabe verfehlt, wie anerkennenswerth auch manche untergeordnete Leistungen sein mögen. Die sittliche Bildung muß das Alpha und Omega der ganzen Erziehung sein.

b) Die sittliche Erziehung umfaßt aber zwei Seiten: die eine betrifft den *Verstand*. Das Kind muß in allen seinen sittlichen Pflichten wohl unterrichtet werden; es muß zwischen gut und bös früh unterscheiden lernen; es muß wissen, was es Gott, seinen Mitmenschen, seinen Eltern und Vorgesetzten und auch sich selbst schuldet. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, die Achtung vor der Autorität, die Hochschätzung der Mäßigkeit, Arbeitsamkeit muß ihm tief eingeprägt werden; besonders aber soll es die Keuschheit und Reinheit des Herzens achten lernen. Eine keusche, unentweihte Jugend ist in sich selbst und in ihrer Bedeutung für die ganze Lebensentwicklung ein köstlicher Edelstein, der später kaum mehr zu ersetzen ist.

c) Viel wichtiger aber als der Unterricht des Verstandes ist die praktische Anleitung des *Willens*, der erkannten Pflicht unentwegt in jeder Lage trotz allen Hindernissen und Schwierigkeiten nachzukommen. Das Kind muß eine dauernde, feste Willensrichtung auf das sittlich Gute erwerben, eine Willensrichtung, die es voraussichtlich das ganze Leben hindurch behält und wie einen kostbaren Schatz beständig zu vermehren trachtet.

Man spricht heute in Erziehungsschriften viel von Herzens- und Charakterbildung. Die beste, ja die *einzig wahre Herzens- und Charakterbildung besteht in der sittlichen Erziehung*. Derjenige ist ein wahrer Charakter, der sich in seinem Thun und Lassen nicht von Launen und Leidenschaften, von wankelmüthigen Zu- und Abneigungen oder von zufälligen Nützlichkeitsrücksichten, sondern von den sicheren, unwandelbaren Grundsätzen der Vernunft (bezw. des Glaubens) leiten läßt. Wer keine solche sicheren Grundsätze hat oder sie um jedes irdischen Vortheiles willen preisgibt, der ist charakterlos.

Diese Charakterfestigkeit, diese dauernde Energie des Willens in dem, was die Vernunft vorschreibt, ist dem Menschen nicht angeboren; tausenderlei verkehrte Neigungen im Bunde mit äußerer Verführung suchen den Willen der Pflicht abwendig zu machen. Das gilt besonders bei dem noch schwachen Willen des Kindes. Es muß also angeleitet werden, die Pflicht zur obersten Richtschnur seines Handelns zu nehmen, wenigstens in dem Sinn, daß es nichts thut, was der Pflicht widerspricht. Man darf ihm nicht gestatten, beliebig seinen Launen und verkehrten Neigungen, seinem Eigensinn und Trotz, seiner Trägheit, seinem Zorn, seinem Neid, und wie die bösen Giftpflanzen alle heißen, die schon im Kinderherzen emporzusprossen anfangen, zu folgen. Es muß vielmehr, im Nothfall selbst mit Anwendung von Strafen, angehalten werden, diese Neigungen zu beherrschen, soweit es die Pflicht erheischt. Mit anderen Worten, es muß lernen, seinen Neigungen manches zu versagen oder sich zu *überwinden*.

Das Kind gleicht einem jungen Bäumchen, dem der Gärtner mit Leichtigkeit jede beliebige Form geben kann. Eine sorgsame Hand, die Milde mit Strenge in rechter Weise zu paaren versteht, kann daraus einen herrlichen Baum heranziehen, der mit seinen köstlichen Früchten die Mühen des Gärtners reichlich lohnt. Je eher der Gärtner mit dieser Arbeit beginnt, um so besser. Gerade so ist es mit dem Kind. Man kann nicht früh genug die sittliche Erziehung des Kindes beginnen. Und einmal begonnen, muß sie mit *unnachgiebiger Consequenz* durchgeführt werden. Darin liegt die Stärke der Erziehung. Es genügt nicht, hie und da einen Anlauf zu nehmen und dann wieder das Kind gehen zu lassen. Ganz besonders schadet weichliche Nachgiebigkeit gegen unvernünftige, verkehrte Forderungen. Das Kind ist in seiner Art sehr schlau. Auf tausend Wegen, bald durch Schmeicheleien, bald durch versteckte Drohung, bald durch Schmollen und Murren weiß es seinen Willen durchzusetzen. Besonders meisterhaft versteht es die Gabe der Thränen zu benutzen, um das Mutterherz zur Unzeit weich zu machen.

Wohl dem Kinde, das von frühester Jugend an zu dem schwersten Kampf, den der Mensch hier auf Erden zu bestehen hat, dem Kampf mit sich selbst und seinen verkehrten Neigungen, an der sorgsamen Hand der Eltern angeleitet und gewissermaßen eingeschult wurde. Nur derjenige, der von Jugend auf an diesen Kampf gewöhnt wurde, wird den Kampf des Lebens siegreich und freudig bestehen. Wer schon in der Jugend der Spielball seiner Launen geworden, ist im späteren Leben nicht nur anderen Menschen, sondern auch sich selbst das größte Kreuz, und ein Kreuz, an das er sein ganzes Leben geheftet bleibt — und leider meistens nicht zu seinem Heile.

d) Weil die *Religion* nicht nur einen Theil, sondern auch die nothwendige Voraussetzung und Grundlage des sittlichen Lebens bildet (14 ff.), so muß das erste Bestreben der Erziehung darauf gerichtet sein, dieselbe tief in das Kinderherz einzupflanzen. Die Furcht Gottes ist der Anfang der Weisheit. Nur die Religion verleiht dem Menschen die zum sittlichen Wandel in allen Lagen nothwendige Kraft. Die Eltern sollen also frühzeitig das Kind in der Religion unterweisen und ihm die Kenntniß Gottes, unseres gemeinsamen Schöpfers und Vaters, der auch das Verborgenste sieht und das Böse verabscheut und bestraft, beibringen; sie sollen es anleiten, Gott zu lieben und

n fürchten und die Sünde zu haſſen; ganz beſonders aber ſollen ſie es durch
Wort und Beiſpiel zum Gebete anhalten.

Das ſind alles ſchon Forderungen der bloßen Vernunft, um wie viel
ehr des Chriſtenthums. Es iſt widerſinnig und ein Zeichen höchſter Gering-
ätzung gegen die Religion, wenn J. J. Rouſſeau [1] verlangt, man ſolle den
indern vor dem 18. Jahre nicht von Gott reden. Geſteht doch der Genfer
hiloſoph ſelbſt, das früheſte Alter ſei das bildungsfähigſte und gebe meiſtens
n Ausſchlag für das ganze Leben. Und da ſoll man den Kindern von ihrer
erwichtigſten Angelegenheit, die über ihr ganzes Leben, ja über ihre ganze
wigkeit entſcheidet, bis zum 18. Jahre kein Wörtchen reden dürfen! Was
ürde man von Eltern ſagen, die ihren Kindern bis zum 18. Jahre nichts
n ihrem Verhältniß zu den Kindern und von den Pflichten der Kinder gegen
: reden wollten? Und doch, das Kindesverhältniß iſt nur ein ſchwaches
bbild des innigen Verhältniſſes, in dem wir Menſchen zu Gott ſtehen.

Oder glaubt etwa Rouſſeau, das Kind habe bis zum 18. Jahre keine
flichten gegen Gott, dieſe Pflichten hingen von der Einwilligung des Kindes
? Das ſcheint wirklich der Fall zu ſein, iſt aber ein großer Irrthum. Mag
s Kind wollen oder nicht, es iſt verpflichtet, Gott zu lieben und zu fürchten,
n zu ehren und beſonders ſeine Gebote zu kennen und zu beobachten, und
lange es nicht zur vollen Selbſtändigkeit gelangt, iſt es Pflicht der Eltern,
asſelbe zur Erfüllung ſeiner religiöſen Obliegenheiten anzuleiten und anzu-
alten. Dies iſt ſogar die erſte und wichtigſte Aufgabe der Eltern. Doch
as ſagen wir Aufgabe? Sollten wir nicht lieber ſagen: es iſt das ſchönſte
orrecht der Eltern, beſonders der Mutter, das Kind frühzeitig zur Kenntniß
ottes anzuleiten und ſeinem unſchuldigen und reinen Herzen die Gottesfurcht
nd Frömmigkeit ſo tief einzupflanzen, daß keine Stürme des Lebens dieſelben
raus zu reißen vermögen? Das Kind ſelbſt wird einſt den Eltern herz-
ichen Dank dafür wiſſen, daß ſie ihm frühzeitig die Keime zum Guten und
eſten ins Herz gelegt und es durch feſte Begründung in der Gottesfurcht
or Abwegen bewahrt haben. Denn nur auf dem Grunde echter Religioſität
nd Gottesfurcht gedeiht die wahre Tugend. Die religiöſe Erziehung iſt auch
ewiß das beſte Kapital, das die Eltern den Kindern hinterlaſſen.

Um die Frömmigkeit den Kinderherzen einzuprägen, iſt das wichtigſte
nd unerläßlichſte Mittel: das Beiſpiel der Eltern. Dieſe ſind deshalb
uch auf Grund ihrer Erziehungspflicht zur treuen Erfüllung ihrer religiöſen
bliegenheiten gehalten. Wenn irgendwo, ſo gilt hier das alte Sprichwort:
Verba movent, exempla trahunt. Das Kind hat mehr feine Beobachtungs-
abe, als man ihm zutraut, und was es in ſeiner Jugend wahrgenommen,
rägt ſich oft unauslöſchlich ſeiner Seele ein und bringt vielleicht erſt nach
ielen Jahren ſeine gute oder böſe Frucht. Namentlich finden die Kinder bald
n Widerſpruch zwiſchen dem Reden und Handeln der Eltern heraus, wenn
n ſolcher vorhanden iſt. Die ſchönſten und eindringlichſten Ermahnungen
erden durch das ſchlechte Beiſpiel vernichtet. Ueberaus ſchwer iſt deshalb
e Verantwortung der Eltern für das Aergerniß, das ſie den Kindern durch
chtfertigen Wandel, unſchickliche Reden, Unmäßigkeit und beſonders durch

[1] Émile (éd. 1782) l. 4 p. 187.

Vernachlässigung ihrer religiösen Pflichten geben. Von Gott bestellt, das Herz ihres Kindes zu einem schönen Garten voll lieblicher Blüten und Blumen zu gestalten, reißen sie selbst die schönsten Blumen aus und pflanzen dafür giftiges Unkraut. Wenn jeder Aergernißgeber ein schweres Gericht zu gewärtigen hat, welches Gericht wird über Eltern ergehen, die selbst durch ihr Beispiel die Seelen ihrer Kinder vergiftet haben?

5. Mit der Pflicht der Erziehung und der Verantwortung dafür haben die Eltern auch die dazu *nöthige Gewalt oder Autorität* über ihre Kinder erhalten. Denn ohne diese Autorität könnten die Kinder den Gehorsam verweigern und so den Zweck der Erziehung vereiteln. Eine solche Gewalt ist auch für die Ordnung der Familie als einer geregelten Gemeinschaft nothwendig.

Die elterliche Gewalt kommt nicht bloß dem Vater, sondern auch der Mutter zu. Zwar hat der Vater als Gründer und Haupt der Familie die oberste Entscheidung (377); allein auch die Mutter ist zur Theilnahme an der Erziehung berufen und hat deshalb theil an der Autorität über die Kinder. Wie die Ehegatten sich überhaupt physisch und moralisch ergänzen, so ist dies namentlich in Bezug auf die Kindererziehung der Fall. Eine gute Erziehung bedarf nach dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge des dauernden Zusammenwirkens von Vater und Mutter, und folglich muß auch die zur Erziehung nöthige Autorität beiden zukommen, wenn auch mit Unterordnung der Mutter unter den Vater.

Die elterliche Autorität umfaßt nicht bloß das Verfügungsrecht über die Kinder zum Zweck der Erziehung, sondern auch das Recht, *alle Auswärtigen von der eigenmächtigen Einmischung in die Erziehung der Kinder auszuschließen*. Wer eine Pflicht hat, muß auch das Recht haben, daß ihn niemand in der Erfüllung derselben hindere oder störe. An diesem Rechte würde es aber fehlen, wenn außer den Eltern noch jemand befugt wäre, direct in die Erziehung der Kinder einzugreifen. Es ginge auch die zur guten Erziehung unerläßliche Einheit verloren, wenn mehrere zugleich und unabhängig voneinander das Verfügungsrecht über die Erziehung hätten; der eine könnte — und zwar von Rechts wegen — zerstören, was der andere aufbaut.

Ob und inwiefern der Staat oder die Kirche ein Recht der Einmischung in die Erziehung haben, werden wir im Staatsrecht untersuchen.

6. Die elterliche Autorität stammt *unmittelbar von Gott*, ähnlich wie die *Gewalt des Mannes über die Frau*. Gott bezeichnet freilich nicht unmittelbar selbst die Ehepaare; aber geht eine Frau mit einem Manne eine rechtmäßige Ehe ein, so ist sie ihm Gehorsam schuldig, mag sie wollen oder nicht, weil dies eine nothwendige Vernunftforderung oder ein Gebot des Naturgesetzes ist. Die Ehe ist nur die Bedingung für die Entstehung der Autorität des Mannes; dieselbe entspringt unmittelbar aus dem Naturgesetz oder besser aus dem Willen dessen, der das Naturgesetz als Ausdruck seines Willens in alle Menschenherzen geschrieben hat. In ähnlicher Weise ist die Geburt der Kinder nur die nothwendige Bedingung für die Entstehung der väterlichen bezw. elterlichen Gewalt. Sobald Kinder vorhanden sind, verpflichtet sie das Naturgesetz, unabhängig von ihrer Einwilligung oder der Einwilligung irgend eines andern, den Eltern zu gehorchen. Diese haben also ihre Autorität unmittelbar von Gott, und die Kinder können dieselbe nicht

mißachten, ohne zugleich die Autorität Gottes selbst, von dem alle Vaterschaft kommt, zu mißachten und folglich zu sündigen. Darin liegt die Würde und Heiligkeit der väterlichen Gewalt, welche die älteste Autorität ist und in gewisser Beziehung auch die Quelle und das Vorbild jeder menschlichen Autorität.

7. So heilig und ehrwürdig die väterliche Gewalt ist, so ist sie doch keineswegs unbeschränkt. Sie hat ihr Maß an ihrem Zweck. Wir erkennen es freilich als eine nothwendige Vernunftforderung, daß die Kinder den Eltern gehorchen, aber keineswegs, daß sie ihnen in allen Dingen gehorchen, sondern nur soweit es die den Eltern von Gott zugewiesene Aufgabe der Erziehung oder die nothwendige Ordnung in der Familie erheischt. Die Eltern dürfen also den Kindern nicht nur nichts Sündhaftes, sondern überhaupt nichts befehlen, was zu dem genannten Zwecke offenbar unnütz oder gar schädlich ist.

Daraus folgt, daß die Eltern kein Recht haben, die Kinder zu tödten, zu verstümmeln, zu mißhandeln, auszusetzen, ungebührlich anzustrengen, um sie auszubeuten, wie das von seiten wahrer Rabeneltern zuweilen geschieht. Das ältere römische Recht, welches dem Vater sogar das Recht über Leben und Tod der Kinder zuerkannte, überschritt hierin weit die zulässigen Grenzen[1].

Zweiter Artikel.

Pflichten der Kinder gegen die Eltern.

Die Pflichten der Kinder gegen die Eltern ergeben sich wie von selbst aus dem Abhängigkeitsverhältniß, in dem sie zu ihnen stehen, und aus der den Eltern anvertrauten Aufgabe der Erziehung. Man faßt diese Kindespflichten unter dem Namen Pflichten der Pietät (I, 274) zusammen. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Kinder nur diese Tugend im Verhalten gegen ihre Eltern verletzen können. Ihr Betragen kann auch gegen die allgemeinen Gebote der Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit u. s. w. verstoßen. Aber was die Kinder als Kinder den Eltern schulden, ist Pflicht der Pietät. Diese Pietätspflichten sind dreifacher Art: Pflichten der Ehrfurcht, der Liebe, des Gehorsams.

1. Ehrfurcht schuldet das Kind den Eltern als den Urhebern seines Daseins und den von Gott gesetzten Wächtern und Erziehern seiner Jugend. Die Ehrfurcht ist nur die naturgemäße Aeußerung der Anerkennung der Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern. Sie hat ihre Wurzel in der aufrichtigen Hochachtung und äußert sich in den verschiedenen Zeichen der Hochschätzung und Unterwerfung. Gegen diese Ehrfurcht versündigen sich die Kinder, wenn sie ihre Eltern im Herzen verachten, sie geringschätzig und verächtlich behandeln, durch Wort oder That beschimpfen und mißhandeln, sich ihrer vor anderen schämen. Ein solches Betragen verräth auch ein gemeines, den edelsten Regungen unzugängliches Herz.

2. Die Pflicht der Kindesliebe fordert, daß die Kinder den Eltern herzlich zugethan seien und wohlwollen. Diese Liebe muß eine werkthätige sein

---

[1] Noch ungebührlicher als das altrömische dehnt das heutige chinesische Familienrecht die patria potestas aus; vgl. Grunzel, Das Familienrecht der Chinesen (Globus LVIII, 268).

und sich dadurch äußern, daß sie alles Uebel von den Eltern fernhält und ihnen in ihren Nöthen nach Kräften zu Hilfe kommt. Besonders wenn die Eltern kränklich und altersschwach geworden, hat sie das schönste Gebiet ihrer Bethätigung. Wahre kindliche Liebe wird in solchen Lagen erst recht sich alles dessen erinnern, was sie den Eltern schuldet. Eine alte Erfahrung lehrt, daß sich ein besonderer Segen an die treue Erfüllung der Pflichten der Kindesliebe knüpft, ebenso wie der Fluch den Verächtern dieses Gebotes auf dem Fuße folgt. Es ist, als ob der himmlische Vater die Wahrung und Sanction der väterlichen und mütterlichen Autorität, der sonst oft die irdische Sanction fehlen würde, in seine eigene Hand genommen habe.

3. Die Pflicht des Gehorsams der Kinder entspricht der elterlichen Autorität. Sie erstreckt sich nur auf Dinge, welche der Erziehung und der häuslichen Ordnung dienen. In der Berufswahl sind die Kinder nicht an die Befehle der Eltern gebunden, wenn es auch meistens Pflicht der Klugheit und Liebe sein wird, ihren Rath zu hören und ihre berechtigten Wünsche zu beachten. Denn die Berufswahl gehört nicht zur Erziehung, sondern setzt dieselbe voraus. Ebenso hört die Pflicht des Gehorsams für die Kinder auf, sobald sie nach vollendeter Erziehung aus der Familie ausscheiden. Die Pflichten der Ehrfurcht und Liebe dagegen bleiben fortbestehen, weil sie nicht vom Erziehungszwecke abhangen, sondern sich nothwendig aus dem innigen Verhältniß zwischen Eltern und Kindern ergeben.

Bleiben die erwachsenen Kinder nach vollendeter Erziehung in der Familie, so hört die Pflicht des Gehorsams, soweit sie die Erziehung betrifft, auf, nicht aber die Pflicht des Gehorsams in allem, was sich auf die Ordnung in der Familie bezieht. Solange die Glieder der Familie zusammenwohnen, bedarf es einer Autorität, welche befugt ist, alles zum geordneten Zusammenleben in der Familie Nöthige zu bestimmen.

4. Es ist eine Streitfrage, ob es zwischen Eltern und Kindern auch gegenseitige Rechtspflichten im strengen Sinne oder bloße Pflichten der Pietät und der anderen von der Gerechtigkeit verschiedenen Tugenden (Dankbarkeit, Wahrhaftigkeit u. s. w.) gebe. Anders ausgedrückt lautet die Streitfrage: Haben die Kinder ein eigentliches, strenges Recht (der ausgleichenden Gerechtigkeit) auf die gebührende Erziehung? und ebenso: Haben die Eltern ein strenges Recht auf die Unterwerfung der Kinder unter ihren Willen?

Die Entscheidung dieser Frage hängt von der Beantwortung der weitern Frage ab, ob überhaupt zwischen Eltern und Kindern ein strenges Rechtsverhältniß auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit bestehen könne oder nicht.

Aristoteles[1], Thomas von Aquin[2] und andere Theologen[3] scheinen allgemein die Möglichkeit eines eigentlichen und strengen Rechtsverhältnisses zwischen Eltern und Kindern zu bestreiten, weil zu einem solchen Verhältniß auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit erfordert wird, daß die in diesem Verhältniß stehenden Personen völlig verschiedene, voneinander getrennte und unabhängige Rechtsträger seien, die Kinder aber in so inniger Beziehung zu den Eltern stehen, daß sie gewissermaßen ein Rechtssubject mit ihnen bilden. Die Kinder sind sozusagen ein Theil der Eltern.

---

[1] Ethic. Nic. V. c. 10, 1134 b. 8. [2] Summa th. 2. 2 q. 57 a. 4.

[3] Cajetan. In Summam S. Thom. 2. 2 q. 57 a. 4. De Valentia, In 2. 2 disput. 5 q. 1 punct. 2.

Viele andere dagegen, wie D. Soto, Molina, Suarez u. ſ. w., nehmen ein
ınges Rechtsverhältniß auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit an.

Dieſe beiden Anſichten laſſen ſich, wie Cardinal de Lugo[1] richtig bemerkt, durch
e Unterſcheidung miteinander in Einklang bringen. Man kann nämlich das Ver-
ltniß von Eltern und Kindern zu einander in doppelter Weiſe auffaſſen. Vieles
lden ſich Vater (Mutter) und Kind ſchon, inſofern ſie zwei verſchiedene Per-
nen ſind und auch die allgemeinen menſchlichen Pflichten gegeneinander haben;
eres dagegen ſchulden ſie ſich bloß auf Grund des beſondern innigen Verhält-
es von Vater und Kind, oder inſofern ſie im Verhältniß von Vater
d Kind zu einander ſtehen. In erſterer Beziehung können ſie Rechtspflichten
ſtrengſten Sinne gegeneinander haben, in letzterer Beziehung dagegen nicht. So
lden ſich Vater und Sohn ſchon kraft der allgemeinen Rechtspflichten, daß ſie
gegenſeitig nicht unbefugt an ihrem Leben, ihrer Geſundheit, ihrem guten Ruf
ihrem Vermögen ſchädigen; eine Uebertretung dieſer Pflicht iſt eine eigentliche
chtsverletzung, welche die Pflicht der Wiedererſtattung nach ſich zieht, ſoweit eine
he möglich iſt. Dagegen iſt der Vater nicht kraft der allgemeinen Rechtspflichten,
dern bloß inſofern er Vater iſt und zu ſeinem Sohn im innigſten Verhältniß
ht, zur Ernährung, Erziehung u. dgl. verpflichtet. Dieſe Pflichten ſind alſo nicht
enge Rechtspflichten, ſondern bloß Pflichten der Pietät. Man darf jedoch nicht
uben, daß dieſe Pflicht der Pietät eine geringere ſei als die der Gerechtigkeit.
ter ſonſt gleichen Umſtänden iſt ihre Verletzung eine größere Sünde als die Ver-
ung der bloßen Gerechtigkeit, obgleich nur die letztere die Pflicht der Wieder-
ttung oder des Schadenerſatzes auferlegt[2].

Wenn alſo der hl. Thomas mit anderen Theologen zu läugnen ſcheint, daß die
tern und Kinder Rechtspflichten gegeneinander haben, ſo gilt dieſe Behauptung
hl nur von dem Verhältniß beider zu einander, inſofern ſie Eltern oder Kinder
d, nicht aber allgemein. Außerdem bemerken wir noch, daß das poſitive Geſetz
nchmal eine Pietätspflicht zugleich zu einer Rechtspflicht machen kann. Der Vater
an und für ſich nur aus Pietät verpflichtet, dem Sohn einen beſtimmten Ver-
genstheil erblich zu hinterlaſſen; wenn aber das poſitive Geſetz innerhalb der zu-
ſſigen Schranken dem Sohn das Recht auf einen beſtimmten Theil verleiht, ſo
ß der Vater aus Gerechtigkeit dieſen Theil dem Sohne hinterlaſſen. Dasſelbe
t in Bezug auf die durch das poſitive Geſetz beſtimmte Unterhaltungspflicht (Ali-
ntation) ſowohl des Vaters gegen die Kinder als der Kinder gegen den Vater,
ls dieſer ſich nicht mehr zu ernähren vermag.

Viertes Kapitel.

Das Verhältniß zwiſchen Herrſchaft und Dienſtboten.

Erſter Artikel.

ie naturgemäße Erweiterung der Familie durch das dienſtherrliche Verhältniß.

1. In einer Geſellſchaft können nicht alle herrſchen, es muß auch Dienende
ben. Das gilt auch von der häuslichen Geſellſchaft. Deshalb bezeichneten
ir als dritten Beſtandtheil der Familie das Verhältniß zwiſchen Herr-
ſchaft und Dienſtboten, d. h. die dauernde Verbindung zwiſchen der Familie

---

[1] De iust. et iure disp. 1 sect. 2 n. 31. Aehnlich Lessius, De iust. et
e c. 1 dub. 1 n. 6 et 7. [2] Sieh I, 275.

oder besser zwischen dem Familienvater und auswärtigen Personen, die um des eigenen Nutzens willen sich dem Dienste der Familie widmen.

Das Dienstbotenverhältniß ist eine Art *Lohnverhältniß*, d. h. eine dauernde Verbindung zweier, von denen der eine des eigenen Nutzens (Lohnes) wegen für den Vortheil des andern arbeitet. Doch ist nicht jedes Lohnverhältniß ein Dienstbotenverhältniß. Das Dienstbotenverhältniß gehört zwar nicht gerade als wesentlicher, wohl aber als integrirender, *ergänzender Theil zur Familie*, und zu einem solchen Verhältniß wird das Lohnverhältniß nur dann, wenn der um Lohn Dienende irgendwie der hausväterlichen Gewalt in Bezug auf die gewöhnlichen häuslichen Verrichtungen untersteht und dafür an den Wohlthaten des Familienlebens theilnimmt. Ein einfacher Taglöhner, der nur zeitweilig der Familie hilft und im übrigen selbständig ist, kann nicht als zur Familie gehörig angesehen werden. Nur wer mit der Familie zusammenwohnt, von ihr Nahrung erhält und zum Wohl der Familie nach Anordnung des Leiters derselben arbeitet, wird ein Glied der Familie in dem früher bezeichneten Sinne (344).

2. Wir haben das Dienstbotenverhältniß einen *ergänzenden Theil der Familie* genannt. Mit welchem Recht? Die Familie ist ja eine *natürliche* Gesellschaft (344 und 350 ff.). Das Dienstbotenverhältniß dagegen scheint ganz auf freier Vereinbarung zu beruhen. Oder wollen wir etwa behaupten, einige seien von Natur zum Dienen und andere zum Herrschen bestimmt? Keineswegs. Vom Dienstbotenverhältniß gilt, allerdings in geringerem Grade, Aehnliches wie von der Ehe. Wie die Ehe in jedem einzelnen Falle durch freie Uebereinkunft entsteht und trotzdem im allgemeinen nothwendig ist, so wird auch das Dienstbotenverhältniß in jedem Falle durch einen Vertrag gegründet, und trotzdem ergibt es sich im allgemeinen mit Naturnothwendigkeit aus den Bedürfnissen und Neigungen der Familie sowohl als einzelner Personen.

Die Familie kann sich in den meisten Fällen nicht gebührend entwickeln, wenn ihr nicht auswärtige Kräfte zu Hilfe kommen. Der Vater ist durch seine Erwerbsthätigkeit entweder genöthigt, außerhalb der Familie zuweilen, oder hat wenigstens keine genügende Zeit und Muße, den Sorgen des Haushaltes und der Kindererziehung obzuliegen. Auch die Mutter genügt den Familienbedürfnissen nicht, weil sie oft selbst der Hilfe bedarf, und wenn die Zahl der Kinder sich mehrt, unmöglich genügend über die Erziehung der Kinder wachen und zugleich den ganzen Haushalt besorgen kann. Eine Familie mit mehreren Kindern, welche keine Dienstboten zu halten vermag, ist recht armselig daran, zum großen Schaden der Kinder, die leicht geistig und leiblich verkümmern. Es lassen sich ja Ausnahmen anführen, aber die Ausnahmen bestätigen nur die Regel.

Hier kommt nun die Natur durch ein Bedürfniß dem andern entgegen. Hat die Familie fremde Kräfte nöthig, so gibt es viele dergleichen Kräfte, welche zu ihrem Wohle der Familie bedürfen. Viele werden immer infolge persönlicher oder gesellschaftlicher Verhältnisse zeitweilig oder dauernd verhindert, einen eigenen Hausstand zu gründen, und doch bedürfen auch sie gar sehr der leiblichen und geistigen Güter, welche nun einmal an die Zugehörigkeit zu einer Familie geknüpft sind. Wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: Vae soli

– wehe dem, der allein steht. Er hat niemand, der ihn aufrichtet und stützt; niemand, der seiner in den Tagen der Krankheit liebevoll wartet und ihn tröstet; niemand, der sich seines Alters erbarmt. Hierzu nehme man noch all die Freuden, Tröstungen und Ermuthigungen, wie sie nur in einem Familienkreise zu haben sind. Gewiß, wer völlig allein steht in der Welt und keinen Kreis von Freunden besitzt, an den ihn eine innige Interessengemeinschaft knüpft, ist in den meisten Fällen recht bedauernswerth und armselig. Der Trieb zur Geselligkeit, der allen Menschen von Natur aus innewohnt, findet seine erste und nothwendigste Befriedigung im Familienkreise.

So vereinigen sich also die Bedürfnisse sowohl der Familien als alleinstehender Personen, um das Verhältniß, das wir als Dienstbotenverhältniß und als ergänzenden Theil der Familie bezeichneten, herbeizuführen.

3. Obwohl die gegenseitigen Pflichten zwischen dem Familienhaupte und den Dienstboten durch Vertrag im einzelnen genau geregelt werden sollen, so ergeben sich doch gewisse Pflichten ganz allgemein und nothwendig aus der Natur des Dienstbotenverhältnisses.

Der Familienvater ist vor allem verpflichtet, den Dienstboten den vereinbarten gerechten Lohn zur festgesetzten Zeit zu bezahlen. Die Vorenthaltung des gerechten Lohnes wird mit Grund zu den himmelschreienden Sünden gezählt; denn der Lohn macht meistens das ganze Vermögen der Dienstboten aus. Außerdem soll er die Dienstboten mit Achtung und Milde behandeln, nicht wie eine minderwerthige Art von Menschen, die man möglichst auszubeuten sucht und dann wie abgenutzte Werkzeuge beiseite wirft. Alles was Menschenantlitz trägt, verdient achtungsvolle Behandlung. Den schönsten Lohn für die gütige und liebevolle Behandlung der Dienstboten erntet der Herr selbst, indem dieselben der Familie herzlich zugethan werden und deren Interessen wie die eigenen wahrnehmen, besonders wenn sie wissen, daß sie auch im Alter Schutz und Pflege bei denen finden, denen sie das ganze Leben treu gedient. Endlich ist der Herr verpflichtet, über die sittliche Aufführung der Dienstboten zu wachen und dieselben nicht nur nicht an der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten zu hindern, sondern zu derselben anzuhalten. Die Gewalt des Hausvaters erstreckt sich auf alles, was zum geordneten und glücklichen täglichen Zusammenleben erfordert wird. Dazu gehört aber an erster Stelle der sittliche Wandel auch der Dienstboten, von dem die Erziehung der Kinder wesentlich abhängt. Auch zur Erfüllung dieser Pflicht sollte ihn sein eigenes Interesse antreiben, weil nur auf dem Boden der Religiosität wahre und ausdauernde Pflichttreue gedeiht.

Die Dienstboten ihrerseits sind gehalten, der Herrschaft mit der gebührenden Ehrfurcht zu begegnen, ihr in den erlaubten und vereinbarten Dingen zu gehorchen. Sie sollen ferner gewissenhaft die ihnen übertragene Arbeit verrichten; sie sollen überhaupt der Familie die Treue bewahren und die Familiengeheimnisse, aus deren Veröffentlichung der Herrschaft Schaden erwachsen könnte, nicht anderen mittheilen.

4. Es läßt sich nicht läugnen, daß die modernen Ideen das innige Familienverhältniß, wie es nach idealerer Auffassung zwischen Herrschaft und Dienstboten bestehen sollte, schon bedenklich gelockert haben und noch immer mehr zu lockern drohen. Besonders zwei Factoren arbeiten langsam, aber nach-

haltig an der weitern Auflösung dieser Bande. Der eine ist der kalte, hochmüthige Egoismus, der in den höheren, dem Christenthum entfremdeten Schichten der Gesellschaft nicht selten herrscht. Man wähnt schon sehr gnädig und herablassend zu sein, wenn man den Dienstboten gestattet, der Familie für einen recht kärglichen Lohn zu dienen, und glaubt sich nun berechtigt, dieselben dafür wie Hausthiere behandeln, abhetzen und ausnützen zu dürfen. Von Achtung und Liebe für die Dienstboten keine Spur! Was Wunder, daß es diesen nie heimisch wird und sie bald anderwärts mehr Sonnenschein aufsuchen!

Der andere Factor ist der falsche Freiheitscult, den der moderne Individualismus in Umlauf gesetzt. Man glaubt, der Mensch brauche nur möglichst frei und unabhängig zu sein, um alsbald glücklich zu werden. Auch auf das Dienstbotenverhältniß wurde dieses vermeintliche Naturgesetz angewendet. Allein das ist eine arge Täuschung. Gleichwie die Freiheit aus sich dem Menschen kein Brod verschafft, so auch nicht viele andere Güter der physischen und moralischen Ordnung, die nun einmal für manche nur um den Preis der Unterwerfung unter fremde Autorität zu haben sind. Ganz besonders gilt dies für die Dienstboten, die nur dann der Familiengüter wahrhaft theilhaftig werden, wenn sie sich durch Unterwerfung unter die Autorität der Herrschaft als ergänzende und helfende Glieder der Familie einreihen.

Während die heutige individualistische Richtung den Dienstboten zu seinem Schaden möglichst von der Familie loszureißen und selbständig zu machen sucht, war es umgekehrt in früheren Zeiten das Bestreben, dem Dienstboten jede Selbständigkeit und jedes Recht zu rauben und ihn zum willenlosen Werkzeug, d. h. zum Sklaven herabzuwürdigen. Wir dürfen diese Erscheinung in unseren naturrechtlichen Untersuchungen nicht unberücksichtigt lassen.

Zweiter Artikel.

Die Entartung des Dienstbotenverhältnisses in der Sklaverei.

§ 1.

Geschichtlicher Rückblick.

1. Eine der merkwürdigsten und traurigsten Thatsachen der Geschichte ist die Sklaverei. Ist der Mensch nicht von Natur aus frei? Verspürt er nicht den unwiderstehlichsten Trieb nach Freiheit und Unabhängigkeit in seiner Brust? Und doch, was sehen wir? Vor der Ankunft Christi schmachtet vielleicht die große Mehrheit der Menschen in den Ketten der entwürdigendsten Sklaverei. Wohl zuckt der gefesselte Theil zuweilen knirschend und droht die Ketten mit Gewalt zu zerreißen, aber nur um dieselben bald noch fester geschmiedet zu sehen. Und selbst das Christenthum hat diese Schmach nur nach langem und mühsamem Kampf beseitigt, und wo es nicht zur Herrschaft gelangt ist, drückt noch heute die Sklaverei in irgend einer Form wie ein Alp auf die Völker[1].

Die volle Lösung dieses Räthsels vermag wohl nur das Christenthum zu geben. Der Mensch hatte sich frevelnd gegen die rechtmäßige und väterlich

[1] Ueber die heutige Sklaverei bei den verschiedenen nichtchristl. Völkern s. K. Friedrichs, Mensch und Person (im „Ausland" 1891 S. 276).

nilde Herrschaft seines Schöpfers aufgelehnt; zur Strafe ließ ihn Gott in die unwürdigendste Knechtschaft unter seinesgleichen gerathen, damit er sein Unrecht m so besser erkennte und mit um so größerer Sehnsucht seine Erlösung von Gott erflehte. Doch unsere moralphilosophische Aufgabe verbietet uns, diesen Gedanken weiter zu verfolgen; wir haben es hier nur mit der Frage nach r Berechtigung der Sklaverei zu thun.

2. Was ist ein Sklave? Wohl die verbreitetste Auffassung sieht in dem Sklaven einen völlig rechtlosen Menschen, der nur für den Nutzen eines ndern existirt, und über den dieser andere, der Herr, ganz nach schrankenlosem Beeben verfügen kann. Dieses war auch thatsächlich die antik-heidnische Anschauung.

Es gibt aber noch eine andere, mildere Auffassung, die wir die theoretische ennen können. Nach dieser ist Sklave jeder, der sein ganzes Leben ür den Nutzen und nach dem Willen eines andern arbeiten uß, ohne andern Entgelt dafür zu erlangen als den nöthigen ebensunterhalt. Diese Auffassung schließt also keineswegs nothwendig ie völlige Rechtlosigkeit des Sklaven ein: sie kam aber erst durch das Christenhum auf. Das antike Heidenthum huldigte fast allgemein der Ansicht, der Sklave sei ein vollständig rechtloser Mensch. Manche heidnische Philosophen aben sogar diese Art Sklaverei durch die Behauptung theoretisch zu begründen gesucht, viele Menschen seien durch die Natur selbst zur Knechtschaft estimmt; gerade zu diesem Zwecke habe die Natur sie stark am Leibe und chwach am Geiste gebildet.

3. Auch Aristoteles scheint dieser Ansicht gewesen zu sein. Nach dem Stagiriten ist der Sklave ein beseeltes, vom Herrn getrenntes Werkzeug zu häuslichen Verrichtungen, das zwar Mensch ist, aber nicht sich selbst angehört[1]. Er wirft ausdrücklich die Frage auf, ob es Menschen gebe, die von Natur zur Sklaverei bestimmt seien, oder ob die Knechtschaft der Natur widerspreche, wie manche behaupteten. Wir sehen hieraus, daß es schon damals grundsätzliche Gegner der Sklaverei gab. Der Philosoph eantwortet die gestellte Frage in bejahendem Sinne, weil es Menschen gebe, ie von Natur aus nicht sich selbst, sondern einem andern angehörten[2].

Und welches sind die Beweise für diese Behauptung? Es sind hauptsächlich olgende zwei. Der erste ist der Erfahrung entlehnt. Von Natur aus seien

[1] Aus einer Vergleichung der verschiedenen Stellen ergibt sich folgende Aristotelische Definition des Sklaven: ὄργανον ἔμψυχον, πρακτικόν, χωριστόν, ἄλλου, ἄνθρωπος ὤν. Polit. I. c. 4 et 5. Aristoteles nennt den Sklaven: a) ein Werkzeug (ὄργανον). Dies ist die allgemeine Gattung der Dinge, zu denen der Sklave als Sklave gehört. Dieses Werkzeug ist aber b) beseelt (ἔμψυχον); dadurch unterscheidet es sich von den leblosen Werkzeugen, wie etwa einem Webstuhl oder einer andern Maschine; es ist ferner c) vom Werkmeister getrennt (χωριστόν), wodurch es sich von den beseelten Organen des Menschen (Hand, Fuß u. s. w.) unterscheidet; weiterhin ist es d) πρακτικόν, d. h. zu persönlichen Verrichtungen bestimmt, welche nicht auf die Hervorbringung von äußeren Gegenständen (auf das ποιεῖν) abzielen. e) Dieses Werkzeug gehört einem andern an (ἄλλου), unterscheidet sich also von freien Dienern, die nicht fremdes Eigenthum sind. Endlich f) ist dieses Werkzeug ein Mensch (ἄνθρωπος ὤν), wodurch es von den vermuthlosen Hausthieren, die auch Werkzeuge des Menschen sind, unterschieden wird. Cf. Silv. Maurus, In I. Polit. c. 4.

[2] Ὁ μὴ αὐτοῦ φύσει, ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος δέ, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν. Polit. I. 4, 1254 a. 14.

einige mit einem starken Leib und einem schwachen Geist ausgerüstet, während andere von Geburt einen starken Geist in einem schwächlichen Leibe tragen, und zwar sei dieser Unterschied zwischen den zwei Klassen von Menschen nicht zufällig, sondern von der Natur beabsichtigt, er sei ferner so groß wie der Unterschied zwischen Leib und Seele, zwischen Mensch und Thier. Wie nun von Natur der Leib der Seele und das Thier dem Menschen als Werkzeug angehört und unterworfen ist, so muß der Mensch mit starker Muskelkraft und geringem Geist dem Menschen mit starkem Geist und schwachem Leib als dienendes Werkzeug angehören.

Der zweite Beweis geht von dem allgemeinen Grundsatze aus, daß überall, wo sich viele Wesen mit verschiedenen Kräften und Anlagen zu einem geordneten Ganzen vereinigen, die einen herrschen und die anderen dienen müssen. Dies vorausgesetzt, walte kein Zweifel ob, daß die leiblich Starken und geistig Schwachen zu dem Dienst in den niederen leiblichen Arbeiten, die übrigen zum Herrschen bestimmt seien.

Beide Gründe beweisen nichts zu Gunsten der Naturnothwendigkeit der Sklaverei. Der zweite Grund beweist bloß, daß es Menschen gibt, denen es besser ist, regiert zu werden und zu gehorchen, als zu gebieten; aber vom Unterwürfigkeitsverhältniß bis zur eigentlichen Sklaverei, wo man nicht sich selbst angehört und nur für den Nutzen eines andern arbeiten muß, ist noch ein weiter Weg. Dem ersten Grunde aber fehlt die Grundlage der Erfahrungsthatsache, von der er ausgeht. Es soll Menschen geben, die sich so weit voneinander unterscheiden wie Leib und Seele, wie Thiere und Menschen. Wenn hier Aristoteles nicht bloß völlig verkrüppelte und stumpfsinnige Menschen im Auge hat, so wird wohl niemand einen solchen Unterschied zugeben, und selbst dann ist der Unterschied nur ein scheinbarer, nicht ein wirklicher. Es gibt allerdings auch einen großen Unterschied zwischen Menschen und Menschen, aber er ist nie ein solcher, daß der eine nothwendig bloßes Werkzeug eines andern sein und einem andern angehören müßte.

Vielleicht wollte auch Aristoteles nur darthun, daß viele von Natur aus zum Dienen, zum Gehorchen veranlagt seien. Manche ältere und neuere Erklärer suchen ihn in diesem Sinn aufzufassen[1], während die meisten neueren Commentatoren diese milde Deutung entschieden verwerfen[2]. Zu Gunsten der mildern Erklärung läßt sich anführen, daß Aristoteles selbst in der Ethik[3] und Oekonomik von einer Freundschaft zwischen dem Herrn und Sklaven spricht, freilich nicht insofern letzterer Sklave, wohl aber insofern er Mensch sei. Denn Rechtsverbindlichkeiten habe jeder Mensch gegen jeden, der am Gesetz und Vertrag theilzunehmen fähig sei, und deshalb könne auch ein Freundschaftsverhältniß mit ihm bestehen. Wenn also Aristoteles anderwärts den Sklaven als recht- und willen-

[1] So unter den älteren namentlich Thomas von Aquin, Silv. Maurus und wohl die meisten, wo nicht alle Scholastiker. Unter den neueren Meister, Lehrbuch des Naturrechts. 1809; Steinheim, Aristoteles über die Sklavenfrage. Hamburg 1853. Göttling, De notione servitutis apud Aristotelem. Jenae 1821.

[2] So namentlich W. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles 2. H. (1875 S. 29 ff.; Trendelenburg, Naturrecht § 96.

[3] Ethic. Nic. VIII. c. 13, 1161 b. 5: ἡ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸ αὐτόν, ἢ δ' ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλίας δὴ καθ' ὅσον ἄνθρωπος.

s Werkzeug in der Hand seines Herrn hinzustellen scheint, so gilt das nur vom laven, insofern er Sklave ist, mithin nicht in jeder Beziehung. nn er ist und bleibt Mensch und hat als solcher einen Rechtsanspruch auf mensch- e Behandlung. Ja was noch mehr für die mildere Deutung des Aristoteles zu chen scheint, ist der Umstand, daß er dem Herrn anräth, unter den Sklaven- dern die tauglichen gut zu erziehen, damit sie zu den Geschäften der Freigeborenen hickt werden, und den Begabteren die Aussicht zu gewähren, sich durch gute Auf- rung die Freiheit zu verdienen. Wie könnte er diese Freilassung empfehlen, nn er glaubte, die Sklaven seien durch ihre Natur zur Knechtschaft bestimmt? rch die bloße Freilassung läßt sich ja die Natur nicht ändern.

Doch was man auch von dieser Erklärung halten möge, so viel ist gewiß, daß Ausführungen des großen Philosophen stark beeinflußt sind von den Anschauungen d Zuständen, wie sie damals in Griechenland und anderwärts gang und gäbe ren, und daß es ihm nicht gelungen ist, sich in dieser Frage völlig über die Vor- theile seiner Zeit zu erheben. Namentlich blickt durch alle seine Ausführungen die t griechische Verachtung der Handwerke hindurch.

4. Schlimmer vielleicht noch als bei dem feingebildeten Hellenenvolk ge- altete sich die Sklaverei bei den eisernen Römern. Bis in die Kaiserzeit nnte nach römischem Recht der Herr ganz willkürlich mit seinem Sklaven rfahren, ihn mißhandeln, verstümmeln, verkaufen, tödten. Der Sklave war setzlich völlig rechtlos[1], er hatte keine Familie, keine eigentliche Ehe oder erwandten (servilis cognatio nulla est); er war nach dem juristischen Aus- uck homo sine capite, d. h. er war zwar Mensch, aber nicht Rechtsträger er Rechtssubject (caput), sondern bloß Rechtsobject oder Sache, und dem- tsprechend hatte der Herr die volle Verfügung über ihn wie über eine Sache[2].

Erst in der Kaiserzeit gewährte man den Sklaven einigen Rechtsschutz gen übermäßige Grausamkeit. Es wäre aber, wie R. v. Ihering richtig merkt, ein Fehlschluß, wenn man daraus folgern wollte, die Lage der Sklaven damit eine bessere geworden; das Umgekehrte war der Fall. In der ältern eit waren freilich nach dem abstracten Recht die Sklaven schutzloser als später, er sie hatten eine natürliche Schutzwehr an der Sitte und dem Billigkeits- fühl. Erst später, als diese Schranke wegfiel und die Kluft zwischen Sklaven d Herren sich beständig erweiterte, nahmen die rohen Mißhandlungen der steren immer mehr überhand und machten eine Aenderung in der Gesetz- bung unumgänglich nothwendig[3].

Den ersten gesetzlichen Schutz erhielten die Sklaven durch eine lex Pe- onia (61 n. Chr.), welche verbot, sie ohne gerichtliche Verurtheilung dem hierkampf preiszugeben. Antoninus Pius erließ ein Gesetz gegen ungerechte

[1] R. v. Ihering, Geist des römischen Rechts Thl. 2 Abth. 1 (1880) S. 167, merkt von der Unterordnung des Sklaven unter seinen Herrn: „Dieselbe war eine ab- olute. Man kann, um sich den ungeheuern Inhalt derselben zu vergegenwärtigen, ein- lne Dispositionen, die aus dem absoluten Belieben folgen, hervorheben, z. B. das Recht, n Sklaven nach Lust und Laune zu verheiraten, von Weib und Kind zu trennen, zu rkaufen, verleihen, züchtigen, tödten; ein anderes Interesse hat eine solche Aufzählung cht. Das Dürfen reichte hier wie bei einer Sache so weit als das Können. Dem- ch kann man die Gewalt über den Sklaven geradezu als Eigenthum bezeichnen, und es ist von den Römern auch geschehen."

[2] Bering, Geschichte und Institutionen des römischen Privatrechts (1870) S. 81.

[3] Ihering a. a. O. S. 172.

Tödtung eines Sklaven. Seit Constantin wurde jeder, welcher einen Sklaven durch Mißhandlung tödtete, als Mörder bestraft, und besonders sorgfältig wurden nun die christlichen Sklaven beschützt [1].

5. Weil man in neuerer Zeit von gewisser Seite die Aufhebung der Sklaverei weniger der Kirche als vielmehr dem „germanischen Rechts- und Freiheitsgefühl" [2] zuschreiben will, so möge hier noch die Bemerkung am Platze sein, daß nach dem *ältesten deutschen Recht* der Sklave *völlig rechtlos* war. Es galt als allgemeines Rechtssprichwort in Bezug auf den Sklaven: „Er ist mein eigen, ich mag ihn sieden oder braten." [3] „Der Knecht", schreibt der neueste und bedeutendste Bearbeiter der deutschen Rechtsgeschichte, „wird nicht als Person, sondern als eine im Eigenthum des Herrn stehende *Sache* angesehen. Noch in den Volksrechten wird er gelegentlich als Vermögensobject mit den Hausthieren zusammengestellt. Wie das Pferd oder das Rind, kann der Knecht seinem Herrn gestohlen werden. Wird er durch einen Dritten getödtet, so wird er nicht durch Zahlung eines Wergeldes, sondern durch den Ersatz des Sachwerthes vergolten. Wird er verletzt, so hat er keinen Anspruch auf Buße, wohl aber der Herr einen Anspruch auf Entschädigung; der Herr kann den Knecht ungestraft tödten und nach Belieben züchtigen. Er kann ihm ungemessene Dienste auferlegen; der Knecht ist nicht fähig, Vermögen zu haben und zu erwerben, er erwirbt nur seinem Herrn. Wie überhaupt keinen Vertrag, kann er auch keine Ehe schließen; selbst die mit Zustimmung des Herrn eingegangene Geschlechtsverbindung des Knechtes kann von jenem beliebig gelöst werden. Von vornherein außerhalb der Rechtsgemeinschaft stehend, kann der Knecht nicht friedlos werden; sonst möchte er, sagt eine schwedische Rechtsquelle, gern den Frieden brechen, auf daß er möchte friedlos sein." [4]

Das war die rechtliche oder vielmehr rechtlose Stellung des Sklaven bei den heidnischen Germanen. Dabei mag allerdings, ähnlich wie bei den Römern, die thatsächliche Behandlung milder gewesen sein als der schroffe Rechtsgrundsatz.

6. Die Entstehungsgründe der Sklaverei waren wohl hauptsächlich und an den allermeisten Orten entweder *Kriegsgefangenschaft* oder *gewaltsame Unterjochung*. Nach altheidnischem Kriegsrecht wurden die Besiegten entweder niedergemetzelt oder zu Sklaven gemacht, und die letztere Alternative wurde schon als eine mildere Behandlung angesehen. Vielleicht eine noch größere Zahl gerieth in Sklaverei durch Unterjochung im Krieg, wenn fremde kriegerische Völkerstämme in gesegnete Gegenden einbrachen und die unterjochten Urbewohner zu Sklaven machten. Nur untergeordnet haben auch Verurtheilung, Verschuldung und Aehnliches zur Entstehung der Knechtschaft mitgewirkt. Die Fortdauer als eigentliche sociale Institution verdankt die Sklaverei hauptsächlich

---

[1] *Bering* a. a. O. S. 82.

[2] *Bluntschli*, Die Lehre vom modernen Staat (1875) I, 194.

[3] *Grimm*, Deutsche Rechtsalterthümer S. 345; *Graf*, Deutsche Rechtssprichwörter (1869) S. 42. Der altdeutsche „*Leibeigene*" (althochdeutsch scalc = Schalk, und dëo, tëo = Diener, weiblich diu, diurna = Dirne) entspricht ganz dem römischen servus oder mancipium und wird auch in den altdeutschen Rechten als servus bezeichnet.

[4] H. *Brunner*, Deutsche Rechtsgeschichte (1887) I, 96. Man sehe auch den Artikel „Leibeigenschaft in Deutschland" von F. *Dahn* (Deutsches Staatswörterbuch von *Bluntschli* und *Brater*).

der Vererbung durch die Geburt. Nach römischem Recht galt der Grundsatz: Partus sequitur ventrem; war also die Mutter frei, und zwar, nach der allmählich aufgekommenen mildern Deutung, auch nur in irgend einem Augenblicke der Schwangerschaft, so war auch das Kind frei. Schroffer klingt der deutsche Rechtsgrundsatz: Das Kind folgt der ärgern Hand, d. h. das Kind wird Sklave, wenn auch nur ein Elterntheil, gleichviel ob Vater oder Mutter, in der Knechtschaft lebt [1].

7. So fand das Christenthum die Sklaverei in irgend welcher Form bei allen Völkern vor, und zwar als eine Institution, welche alle Rechtsverhältnisse durchdrang und dem socialen Bau als Unterlage diente. Erst dem milden Sonnenschein des Evangeliums verdankt die Welt die allmähliche Beseitigung der unwürdigen Knechtschaft eines großen Theiles der Menschheit. Weil man diese Thatsache heute vielfach zu verdunkeln oder selbst in Abrede zu stellen sucht, so ist es gut, daß man wiederholt und nachdrücklich daran erinnert.

Es wäre allerdings eine unrichtige Auffassung, zu glauben, das Christenthum habe von Anfang an principiell die Aufhebung der Leibeigenschaft gefordert, es sei gewissermaßen von Anbeginn mit einem fertigen Antisklaverei-Programm aufgetreten. Das wäre zu viel behauptet. Aber die Aufhebung der Sklaverei war die naturgemäße Folge der vom Christenthum aufgestellten Grundsätze. Die Lehre, daß alle Menschen nicht nur wesensgleich, sondern Glieder einer und derselben großen Gottesfamilie seien, die alle von demselben Elternpaar abstammen, denselben Vater im Himmel haben, demselben ewigen Ziele zustreben, an derselben Erlösung, denselben Sacramenten theilnehmen, durch dieselbe Liebe miteinander vereinigt sind, ist auf die Dauer mit einer eigentlichen Sklaverei unverträglich. Die christlichen Grundsätze brauchten sich nur naturgemäß auszuwirken, um die Sklaverei allmählich aufzulösen.

Thatsächlich sind denn auch die Apostel und die Kirchenväter nicht unbedingte Gegner der Sklaverei, sie erkennen vielmehr dieselbe bis zu einem gewissen Grade als für die damalige Zeit berechtigt an und begnügen sich, ihre unmenschlichen, streng rechtswidrigen Auswüchse zu beseitigen. Ein anderes Verfahren wäre auch unmöglich gewesen, es würde die Gesellschaft, welche seit Jahrhunderten innig mit der Sklaverei verwachsen war, tief erschüttert und gefährdet haben [2].

Die Mittel, durch welche die Kirche das Loos der Sklaven zu mildern suchte und indirect die Beseitigung der Knechtschaft anbahnte, waren außer ihrer

---

[1] Sieh Brunner, in Holtzendorffs Encykl. d. Rechtswissensch. (4. Aufl.) S. 246.

[2] Sehr gut sagt Linsenmann, Moraltheologie S. 661: „Stellen wir uns vor, daß die Kirche wirklich in einem bestimmten Zeitmoment so vielen Gehorsam gefunden hätte, daß auf ihren Machtspruch hin im antiken Staat die Sklaven freigelassen worden wären, dann wäre vielleicht der vierte oder dritte Theil der Bevölkerung eines Landes schlechthin heimat- und besitzlos ausgestoßen worden, eine Horde ohne Vaterland, ohne Familiensinn und Zusammenhalt, ohne Bildung und sittlichen Halt, ohne alle die Elemente einer socialen Organisation; hätte ihnen die Kirche geben können, was sie brauchten, nämlich Haus und Gut und bürgerliche Rechte? Das lag nicht in der Macht der Kirche, der herrschenden Klasse der Gesellschaft einfach einen Theil ihres Besitzthums abzusprechen, um ihn den Sklaven abzutreten; man hat lange Zeit gebraucht, um auch nur halbwegs billige Abfindungen mit den im Besitz befindlichen Herren zu treffen, und diese Abfindungen konnten nicht (unmittelbar) von der Kirche ausgehen."

Lehre vor allem die Beschützung der wesentlichen Menschenrechte der Sklaven: des Rechts auf die freie Erfüllung ihrer religiösen und sonstigen sittlichen Pflichten, des Rechts auf ihr Leben, ihre Unversehrtheit, des Rechts, sich zu verehelichen, ohne ungerechte Trennung vom Ehegatten befürchten zu müssen. Schon aus der ältesten Zeit liegen Concilsbeschlüsse vor, welche die ungerechte Tödtung eines Sklaven mit Excommunication belegen.

Außerdem empfahl die Kirche die Freilassung der Sklaven und ging hierin mit gutem Beispiele voran; sie beschützte das Asylrecht, ließ die Sklaven, wenn auch anfangs nur mit Einschränkungen, zu kirchlichen Aemtern zu (Onesimus). Namentlich aber war es die christliche Auffassung von dem Handwerk, welche nothwendig eine tiefe Umwälzung hervorbringen mußte. Während das Heidenthum die Handarbeit verachtete und eines freien Mannes für unwürdig hielt, hat Christus der Erlöser sie durch sein Beispiel geadelt. Ihm folgten die Apostel und ihre Nachfolger nach Bedürfniß der Umstände, und so war ein Hauptgrund, der im Alterthum die Knechtschaft zu einem grundsätzlichen Erforderniß stempelte, beseitigt.

Thatsächlich hat sich denn auch unter dem Einfluß der Kirche und der christlichen Ideen die Sklaverei in stetigem Fortschritt gemildert, bis sie schließlich in allen christlichen Ländern verschwunden ist.

Im christlichen Abendland war die Sklaverei schon im 15. Jahrhundert beseitigt, aber durch die Habgier spanischer Kolonisten nahm sie seit derselben Zeit in den neu entdeckten Ländern neuen Aufschwung[1]. Anfangs wurden nur Eingeborene zu Sklavenarbeiten in den neuen Kolonien verwendet. Habgierige Kaufleute verfielen auf den Gedanken, Negersklaven aus Afrika einzuführen; Karl V. genehmigte im Jahre 1507 auf den unklugen Vorschlag des sonst so hochverdienten Las Casas den Handel mit Negersklaven, damit die Eingeborenen Amerika's nicht ausgerottet würden. Mit den Spaniern und Italienern wetteiferten bald die Engländer im Sklavenhandel. Die Päpste haben von Anfang an denselben mißbilligt. Schon Pius II. erließ im Jahre 1462 ein Decret zum Schutz der Eingeborenen auf den Kanarischen Inseln und an der Küste von Guinea, welche von Kolonisten-Abenteurern zu Sklaven gemacht wurden. Paul III. (29. Mai 1537), später Urban VIII. (22. April 1639) und Benedikt XIV. (20. December 1741) sprachen sich mit aller Entschiedenheit gegen die Sklaverei und den empörenden Sklavenhandel aus. Noch kräftiger erhob Gregor XVI. seine Stimme in dem Rundschreiben vom 3. December 1839, in dem er alle Christen ermahnt, niemand in die Sklaverei zu führen, und den Geistlichen strenge verbietet, den Handel mit Negersklaven als erlaubt zu vertheidigen. Die jüngste Encyklika gegen die Sklavenfrage hat Leo XIII. an die Bischöfe Brasiliens gerichtet.

Heute gehört glücklicherweise in den christlichen Ländern die Sklaverei der Vergangenheit an; nur wo das Heidenthum, namentlich der Islam, herrscht, schmachtet noch ein großer Theil der Menschen in entehrender Knechtschaft[2].

[1] Schon vor Ankunft der Spanier bestand in Amerika die Sklaverei. Es ist also nicht richtig, wenn man behauptet, sie hätten die Sklaverei in Amerika eingeführt. Wohl aber haben die habsüchtigen Eroberer die Sklaverei mächtig befördert.

[2] Ueber das Verhalten der Kirche zur Sklaverei in der neuern Zeit vgl. man: J. Margraf, Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerika's, 1865; in der ältern

§ 2.

Beurtheilung der Sklaverei vom Standpunkt des Naturrechts.

Ist die Sklaverei unbedingt rechtswidrig und verwerflich? Ein Idealist wird sich vielleicht verwundern, daß wir mitten im Lichte des 19. Jahrhunderts, wo Europa sich anschickt, die letzten Spuren der Sklaverei bis tief ins Herz von Afrika zu verfolgen, diese Frage überhaupt nur aufwerfen. Allein wir dürfen hier unsern Standpunkt als Rechtslehrer nicht vergessen. Es wird keinem Vernünftigen einfallen, die Knechtschaft als etwas in sich Schönes, Lobenswerthes, geschweige denn als einen idealen Zustand vertheidigen zu wollen. Aber der Rechtslehrer fragt zunächst nicht: Was ist das Ideal? sondern, will er thatsächliche Zustände rechtlich beurtheilen, so fragt er: Genügen sie dem geringsten Maß von Anforderungen, die gestellt werden müssen, um sie nicht als einfachhin ungerecht zu verurtheilen? Wie vorsichtig wir in dieser Frage sein müssen, geht schon daraus hervor, daß eine unterschiedslose Verwerfung der Sklaverei nothwendig zu einer unbilligen Beurtheilung der Vergangenheit führt. Wenn irgendwo, so ist es in unserer Frage nothwendig, zu unterscheiden.

1. Eine Sklaverei, welche dem Menschen keinerlei Rechte zuerkennt und ihn als willenloses Werkzeug und Eigenthum dem Herrn überliefert, ist ohne Zweifel unbedingt verwerflich und naturrechtswidrig. Denn die Person des Menschen als solche kann nie Eigenthum eines andern Menschen werden.

Unser Eigenthum ist dasjenige, was an erster Stelle zu unserem Nutzen bestimmt ist und zu diesem Zweck unserer freien Verfügung untersteht, ohne daß wir dabei auf den Vortheil eines andern Rücksicht zu nehmen brauchten. Das geht aus dem Begriff des „Mein und Dein" hervor, welches den Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit bildet (I, 382). Wer sich das Eigenthumsrecht an einer Sache zuschreibt, betrachtet sich als den unmittelbaren Zweck derselben. Nun steht es aber im Widerspruch mit der Würde und der wesentlichen Bestimmung des Menschen, daß sich ein anderer Mensch als den unmittelbaren Zweck desselben betrachte und über denselben als bloßes Mittel zum eigenen Nutzen verfüge. Also ist die Sklaverei, die den Sklaven zum völlig rechtlosen Werkzeug eines andern herabwürdigt, im Widerspruch mit der Würde und wesentlichen Bestimmung des Menschen.

Des Menschen erste und wesentlichste Aufgabe auf Erden ist der Dienst und die Verherrlichung Gottes (I, 107 ff.) Durch Lösung dieser Aufgabe soll er sich die ewige Seligkeit im Jenseits verdienen. Von dieser wesentlichen Aufgabe kann kein Mensch den andern freisprechen, weil sie ihm vom Schöpfer selbst gestellt wurde, ja gestellt werden mußte. Mit dieser Aufgabe hangen nothwendig alle Rechte zusammen, die zur Erfüllung derselben unentbehrlich sind (I, 399). Wer aber einen andern Menschen als bloßes Mittel für sich und mithin sich selbst als Zweck desselben ansieht, läugnet damit durch die That die wesentliche Bestimmung des Menschen und die ihm zu diesem Zwecke

Zeit: P. Allard, Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église. Paris 1876; Hefele, Sklaverei und Christenthum (Beiträge zur Kirchengeschichte u. s. w. I, 212 ff.).

verliehenen Rechte, setzt sich also schnurstracks in Widerspruch mit der von Gott selbst gesetzten natürlichen Rechtsordnung.

Es war deshalb eine himmelschreiende Rechtsverletzung, wenn der Herr sich das Recht anmaßte, den Sklaven beliebig zu tödten oder zu verstümmeln, von der Frau zu trennen, an der Erfüllung der Pflichten gegen Gott, Eltern und Kinder zu hindern, die Sklavin zu mißbrauchen u. dgl. Auch hatte der Herr die Pflicht, den Sklaven menschenwürdig zu behandeln, ihm die nöthige Nahrung und Kleidung zu reichen, ihn nicht unvernünftig mit Arbeit zu überladen, ihm mit der Achtung zu begegnen, die jedem Kinde Gottes und Erben des Himmels gebührt. Kein menschliches Gesetz konnte dem Herrn diese Rechte verleihen oder ihn von diesen Pflichten freisprechen. Danach mag man urtheilen, was von der Sklaverei zu halten ist, wie sie bei den Griechen und Römern, bei den heidnischen Germanen, ja nahezu bei allen heidnischen Völkern bestand. Diese Art Sklaverei hat das Christenthum von Anfang an nachdrücklich bekämpft und schließlich überwunden.

2. Was gilt aber von der *milbern Sklaverei*, bei welcher der Leibeigene zwar das ganze Leben hindurch für einen Herrn arbeiten muß ohne andern Entgelt als den nöthigen Unterhalt, im übrigen aber im Besitze der wesentlichen Menschenrechte bleibt? Daß eine solche milde Sklaverei kein wünschenswerther Zustand ist, daß sie der Würde des Menschen wenig entspricht und mit mancherlei sittlichen Nachtheilen verbunden ist, unterliegt keinem Zweifel. Es ist gewiß der Würde des Menschen wenig entsprechend, daß er auf das kostbare Gut der Freiheit für sein ganzes Leben zum größten Theil verzichten und seine ganze Arbeitskraft für den Nutzen eines andern verwenden müsse ohne andern Entgelt als die nöthige Nahrung und Kleidung. Eine solche Stellung begünstigt auch knechtische, sklavische Gesinnung in den Untergebenen und Anmaßung und Grausamkeit in dem Herrn. Deshalb ist es sehr zu loben, wenn in Staaten, wo die Sklaverei nicht besteht, dieselbe allgemein verboten wird, und wenn man in Staaten, wo dieselbe noch herrscht, nach Kräften auf gänzliche Abschaffung derselben hinarbeitet.

3. Obwohl aber diese mildere Form der Sklaverei, welche die Persönlichkeit des Menschen und seine wesentlichen Rechte achtet, minder angemessen ist, so läßt sich doch nicht behaupten, daß sie dem Naturgesetz einfachhin widerstreite oder im strengen Sinne ungerecht sei; sie kann unter Umständen als ein geringeres nothwendiges Uebel geduldet werden, eben weil die wesentlichen Beziehungen des Menschen gewahrt bleiben und ihm die geordnete Erreichung seines Endzieles nicht unmöglich gemacht wird. Der Herr erlangt nur die Befugniß, unbeschadet der Menschenwürde und der wesentlichen Rechte des Sklaven über die *Arbeitskraft* desselben zu verfügen oder von ihm alle erlaubten Dienstleistungen zu Haus oder auf dem Felde zu verlangen, und übernimmt dagegen die Pflicht, demselben den genügenden Unterhalt lebenslänglich zu gewähren, also auch im Alter, wo er arbeitsunfähig geworden ist, für ihn Sorge zu tragen. Dabei kann und soll gegenseitige Achtung und Liebe bestehen[1]. Thatsächlich war auch das Loos der Sklaven unter der Herr-

[1] Eph. 6, 5 ff.: „*Knechte*! gehorchet den leiblichen Herren mit Furcht und Zittern, in der Einfalt eures Herzens, gleichwie Christo; nicht als Augendiener, um Menschen zu

schaft milder und gerechter Herren keineswegs ein drückendes. Es ist eben ein Irrthum, zu meinen, die volle Freiheit sei zum wahren Glück des Menschen unbedingt nöthig. Entbehrte der Sklave auch der Freiheit, so war dagegen für seinen und seiner Familie Unterhalt auch im Alter genügend gesorgt, und selbst zur Zeit der Noth lag die Sorge für ihn dem Herrn ob. So waren die christlichen Sklaven in manchen Fällen vielleicht glücklicher als die heutigen freien Arbeiter, die von der Hand in den Mund leben und oft nicht wissen, ob der kommende Tag ihnen Arbeit und Brod verschaffen werde.

4. Aber wie konnte denn die Sklaverei *rechtlich entstehen*, oder wie konnten so viele Menschen ohne Rechtsverletzung ihre persönliche Freiheit verlieren? Zur richtigen Beantwortung dieser Frage müssen wir die Skaverei als *persönlichen Zustand* und als *dauernde gesellschaftliche Institution* unterscheiden.

Als *persönlicher Zustand* konnte die Sklaverei entstehen: a) durch *Vertrag* oder freiwillige *Verknechtung*. Solange keine positiven Gesetze dies verbieten, kann ein freier Mann aus wichtigen Gründen seine Arbeitskraft einem andern lebenslänglich zu allen erlaubten Dienstleistungen zur Verfügung stellen unter der Bedingung, daß dieser hinwiederum lebenslänglich für seinen Unterhalt sorge. Dieser Vertrag enthält an sich nichts Unerlaubtes, ja er kann für beide Contrahenten vortheilhaft sein. Den Knecht befreit er z. B. ein für allemal von der Sorge für seine Zukunft. Oeffentlich-rechtliche Folgen (z. B. in Bezug auf Erwerbsfähigkeit) können jedoch an einen solchen Vertrag die Privaten aus sich nicht knüpfen; dazu ist ein Gesetz oder allgemeines Gewohnheitsrecht nothwendig.

b) Allgemein wurde früher die *Kriegsgefangenschaft* als ein genügender Rechtstitel für die Sklaverei angesehen. Es war eine mildere Behandlung, wenn der Sieger nach gewonnenem Krieg diejenigen, die er hätte tödten dürfen, am Leben ließ und zur Sklaverei verurtheilte. Wir sagen: diejenigen, die er hätte tödten dürfen. Denn ein allgemeines Recht, alle Gefangenen oder Unterjochten niederzumetzeln, gab es nicht, wenn auch leider dieses Recht vielfach von den Siegern in Anspruch genommen wurde.

c) Ein weiterer Titel war die *gerichtliche Verurtheilung*. Wenn der Richter das Recht hatte, einen Verbrecher wegen seiner Frevelthaten zum Tode oder zu ewiger Gefängnißhaft zu verurtheilen, so konnte er um so mehr die gelindere Strafe der Knechtschaft über ihn verhängen.

d) Ein abgeleiteter Titel der Sklaverei war *Kauf und Verkauf*. Wenn jemand das lebenslängliche Nutznießungsrecht an der Arbeitskraft eines andern besaß, so konnte er dieses Recht einem Dritten abtreten, schenken, vererben oder verkaufen, vorausgesetzt, daß die wesentlichen Rechte des Menschen und seine rechtmäßig erworbenen Rechte (z. B. in Bezug auf Frau und Kinder) gewahrt blieben.

---

gefallen, sondern als Diener Christi, die den Willen Gottes thun von Herzen. . . Und ihr *Herren*! thut gegen sie dasselbe, lasset ab von Drohungen; denn ihr wisset, daß ihr Herr auch der eurige ist im Himmel, und daß bei ihm kein Ansehen der Person ist." Diese Ermahnung setzt offenbar voraus, daß das Verhältniß von Herr und Sklave innerhalb gewisser Schranken nicht rechtswidrig sei.

e) Die Verschuldung galt bei den Römern und Germanen als rechtmäßiger Titel der Sklaverei; rechtmäßig jedoch war er, wenigstens im Falle unverschuldeter Zahlungsunfähigkeit, nur so lange, bis der Schuldner durch seine Arbeit die Schuld abgetragen hatte.

5. Durch alle genannten Rechtstitel entsteht bloß eine persönliche, lebenslängliche Knechtschaft. Eine gesellschaftliche dauernde Institution wird die Sklaverei erst dann, wenn sie gewissermaßen in sich selbst den Grund ihres Fortbestandes hat oder sich aus den eigenen Reihen fortwährend ergänzt. Dies ist nur der Fall, wenn die Geburt in der Sklaverei als genügender Rechtstitel für dieselbe angesehen wird. Die Rechtfertigung dieses Titels bietet aber keine geringen Schwierigkeiten.

Viele suchen ihn durch den Hinweis auf das Recht des Herrn auf sämmtliche Arbeiten der Mutter zu begründen. Hat der Herr auch die Pflicht, der Sklavin das Nöthige zur Erziehung ihres Kindes zu geben, so hat er doch zugleich ein Recht auf Entschädigung für die dem Kinde gewährte Nahrung, Kleidung und Pflege, für die Arbeitszeit, welche die Sklavin eigentlich für ihn verwenden müßte, thatsächlich aber, durch die Pflege ihres Kindes behindert, nicht verwendet. Eine andere Entschädigung ist aber nicht möglich, als daß das Kind selbst, groß geworden, für den Herrn seiner Mutter arbeite.

Allein wenn wir auch ein solches Entschädigungsrecht von seiten des Herrn zugeben, so folgt daraus nicht, daß das Kind der Sklavin lebenslänglich für ihren Herrn arbeiten müsse, und noch weniger, daß es kein Recht habe, selbst Eigenthum zu erwerben, und in jeder Weise vom Herrn abhangen müsse.

Andere wollen das Recht des Herrn auf das Eigenthum am Kinde aus seinem Eigenthum an der Mutter herleiten. Der Eigenthümer eines Baumes ist auch der Eigenthümer der Frucht. Allein der Mensch darf nicht mit einer bloßen Frucht verglichen werden, die der Eigenthümer des Baumes nach Belieben sich aneignen kann. Er bringt mancherlei Rechte mit sich auf die Erde, unter diesen an und für sich auch das Recht auf die Freiheit. Dieses Recht kann ihm nur auf Grund eines höhern Rechtes genommen werden.

Wir glauben deshalb, daß eine bloß privatrechtliche Begründung des Geburtstitels nicht ausreicht; man muß auch öffentlich-rechtliche Gesichtspunkte zu Hilfe nehmen.

In Bezug auf die inneren Güter des Leibes und der Seele kann ein Mensch nur für eigene persönliche Vergehen gestraft werden; anders, wenn es sich um die äußeren Güter der Freiheit und des Vermögens handelt. In Bezug auf das Vermögen ist es noch heute völkerrechtlicher Brauch, daß nach einem Krieg auch die unschuldigen Glieder des besiegten Staates durch Contributionen oder Kriegsentschädigungen am Vermögen gestraft werden, und zwar nicht bloß die augenblicklich Lebenden, sondern auch die kommenden Geschlechter. Die Strafe trifft direct die Gesammtheit und indirect alle Glieder derselben.

In Bezug auf die Freiheit dagegen ist es heute nicht mehr völkerrechtlich zulässig, auch die unschuldigen Glieder eines Staates nach beendigtem Krieg mit Freiheitsstrafen zu belegen. Die christlichen Anschauungen haben hierin die kriegsrechtlichen Gewohnheiten wesentlich gemildert. Aber wenn wir uns zurückversetzen in jene Zeiten, wo diese Milderung noch nicht eingetreten war.

so läßt sich nicht einfachhin behaupten, die Beraubung der Freiheit auch in Bezug auf die unschuldigen Glieder eines Volkes, und zwar nicht bloß die augenblicklich lebenden, sondern auch die zukünftigen, sei eine rechtswidrige Strafe gewesen. Das wird uns noch augenscheinlicher, wenn wir an die kriegsrechtlichen Gewohnheiten jener barbarischen Zeiten denken. Waren zwei Völker einmal in Feindschaft verwickelt, so konnte vielfach nur die völlige Unterjochung und Versklavung des einen dem andern dauernde Sicherheit gewähren. Es war ein gegenseitiger Kampf auf Leben und Tod. Daher auch die unmenschlichen gegenseitigen Niedermetzelungen, die uns so oft in der ältern Geschichte begegnen.

Man sieht deshalb nicht ein, warum nicht ein Volk nach langen, blutigen Kriegen theils zur Strafe, theils zum wirksamen Schutz seiner selbst das niedergeworfene Volk vollständig seiner Freiheit berauben durfte. Hierzu kommt, daß der Sieger die Schuldigen nach Kriegsrecht hätte niederhauen können, und zu diesen gehörten, wenn man sich die Art der damaligen Kriegführung vergegenwärtigt, der weitaus größte Theil des Volkes. Gewiß konnte man annehmen, daß die Gesammtheit lieber die Freiheit verlieren als zum größten Theil niedergemetzelt werden wollte.

Ein so geartetes Kriegsrecht bezeichnet gewiß keinen an sich wünschenswerthen oder gar idealen Zustand, aber darum handelt es sich auch nicht, sondern bloß, ob dasselbe unter den damals obwaltenden Verhältnissen als *unbedingt* verwerflich und rechtswidrig zu bezeichnen sei, und das glauben wir nicht.

Vielleicht läßt sich im Anschluß an das Gesagte noch in anderer Weise der Geburtstitel für jene älteren Zeiten, wo die Knechtschaft allgemein bestand, rechtfertigen. Wir müssen die *erste Entstehung* der Sklaverei als gesellschaftlicher Institution und ihre *Fortdauer*, nachdem sie sich einmal eingebürgert hatte, unterscheiden.

Selbst wenn wir unentschieden lassen, ob es eine allgemein genügende Rechtfertigung für die *erste* Entstehung der Sklaverei gebe, so glauben wir doch, es lasse sich eine solche Rechtfertigung für die Zeit finden, in welcher dieselbe als Institution schon seit Jahrhunderten bestand und alle socialen Verhältnisse durchdrungen hatte, ja sozusagen zu einem Grundpfeiler der damaligen Gesellschaft geworden war. Unter den gegebenen Verhältnissen konnte die öffentliche Gewohnheit oder das Gesetz dem Geburtstitel Rechtskraft verleihen, insofern sie wenigstens die *schon vorhandenen kriegsrechtlichen und privatrechtlichen Ansätze zur Begründung des Geburtstitels ergänzten*. Dies lag im dringenden Interesse sowohl der ganzen Gesellschaft als der Sklaven selbst. Eine plötzliche Aufhebung der Sklaverei — und dieselbe wäre mit der Verwerfung des Geburtstitels nothwendig eingetreten — hätte die Auflösung und Verwirrung der ganzen Gesellschaft zur unausbleiblichen Folge gehabt. Sie hätte auch die Sklaven selbst dem größten Elend anheimgegeben, jedenfalls einem viel schlimmern Loose, als sie unter der Obsorge menschlicher Herren hatten. Man denke sich Millionen völlig ungebildeter, durch die Sklaverei tief gesunkener Menschen, die plötzlich sich selbst überlassen sind, ohne Obdach, Führung und Schutz! Hierzu kommt dann noch die Rücksicht auf das Wohl der Sklaven selbst. Der Herr hatte jedenfalls ein Recht auf Entschädigung für die dem Kinde gewährte Pflege. Hätte der Herr nur für bestimmte Zeit das Verfügungsrecht über die Arbeitskraft desselben besessen, so hätte die Ver-

suchung nahe gelegen, sie auszubeuten und dann den Sklaven, nachdem er unnütz geworden, auf die Straße zu werfen und so ins größte Elend zu stoßen. War dagegen das Kind Sklave, so hatte es auch das Recht auf lebenslängliche Verpflegung und fortwährenden Schutz. Und das war keine geringe Wohlthat in damaliger Zeit.

Die Geschichte der Sklaverei bei den germanischen Völkern scheint unsere Auffassung zu bestätigen. Thatsache ist, daß zur Zeit der Merowinger und Karolinger die Zahl der Leibeigenen zunahm „durch die massenhaften Selbstverkäufe und freiwilligen Verknechtungen, zu welchen freie Leute im Drange der wirthschaftlichen Noth und wegen Insolvenz sich gezwungen sahen“[1]. Hier handelt es sich also um ein Vertragsverhältniß, und es fragt sich, unter welchen Bedingungen der Herr — gewöhnlich ein großer Grundeigenthümer — die Knechtschaft und die damit für ihn verbundenen Pflichten übernahm. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir annehmen, daß die ausdrücklich oder wenigstens stillschweigend vorausgesetzte Bedingung die Ausdehnung der Knechtschaft auf die kommenden Geschlechter in derselben Familie war. Und die öffentliche Rechtsgewohnheit (das Gesetz) konnte den Eltern das Recht verleihen, auch ihre Nachkommen zur Knechtschaft zu verpflichten, weil sie selbst nur unter dieser Bedingung zu Sklaven angenommen wurden[2]. Wir müssen uns eben in jene halbbarbarischen Zeiten zurückversetzen, in denen die staatlichen Einrichtungen noch höchst unentwickelt waren und die armen Leute, auch wenn sie sich frei wußten, in ihrer Isolirung sich weder zu beschützen noch zu ernähren vermochten und es deshalb als eine Wohlthat empfanden, wenn ein Mächtiger sie in seinen Schutz nahm und ihnen auch für die Zeit der Noth und des Alters den nöthigen Unterhalt versprach.

6. Wir können unsere Ausführungen über die Sklaverei nicht beschließen, ohne noch einen flüchtigen Blick auf die afrikanische Sklavenfrage zu werfen. Unsere oben entwickelten Grundsätze lassen sich in die Worte zusammenfassen: Nicht jede Sklaverei ist absolut naturrechtswidrig; sie ist es erst dann, wenn sie sich auf rechtswidrige Entstehungsgründe stützt und die berechtigten Grenzen überschreitet, so daß die Person selbst als Mittel dem Menschen untergeordnet wird. Daraus lassen sich folgende Grundsätze zur Beurtheilung der afrikanischen Sklavenfrage herleiten.

Man muß den von den Arabern nach dem Ausland betriebenen Sklavenhandel wohl unterscheiden von der Sklaverei, wie sie als heimische Institution bei den Negern seit unvordenklichen Zeiten besteht.

a) Der von den Arabern noch gegenwärtig in großartigem Maßstab betriebene Sklavenhandel ist im höchsten Grade rechtswidrig und unmenschlich. Die Sklavenjagden sind fast ausschließlich seine Bezugsquellen. Wie auf freies Wild machen die Araber und ihre Werkzeuge Jagd auf die wehrlosen Neger. Die Unglücklichen, welche in ihre Hände fallen, werden auf die roheste Weise mißhandelt, mit Gewalt ihrer Freiheit, ihrer Familie, ihrer Heimat beraubt und wie eine Viehheerde nach Marokko, der Türkei und Arabien transportirt. So werden nicht nur die Einzelnen ihrer höchsten Güter ungerecht beraubt, es

[1] Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I, 231.
[2] De Lugo, De iust. et iure disp. 6 s. 2 n. 17.

werden auch die heiligsten Familienbande zerrissen und ganze Stämme dem Untergang geweiht. Jedes menschlich fühlende Herz empört sich gegen eine solche unerhörte Ungerechtigkeit und Grausamkeit. Diesem frevelhaften Treiben muß auf jede Weise gesteuert werden, und die in Afrika Länder besitzenden christlichen Staaten sind verpflichtet, nach Kräften die Unterdrückung dieses schmachvollen Handels zu bewirken.

b) Eine mildere Beurtheilung verdient die Sklaverei, soweit sie eine seit vielen Jahrhunderten schon bestehende, ihre Wurzeln in alle socialen Verhältnisse treibende Institution ist. Wie uns die Missionäre versichern, ist diese Sklaverei keineswegs eine drückende, und eine plötzliche Befreiung wäre nicht nur für die gesammte Gesellschaft ein schwerer Nachtheil, sondern für die Sklaven selbst eine sehr zweifelhafte Wohlthat. Deshalb muß das erste Bestreben darauf gerichtet sein, die ungerechten Auswüchse der Sklaverei sofort zu beseitigen, den Sklaven ein geordnetes Familienleben zu ermöglichen und auf deren milde Behandlung zu bringen. Das übrige läßt sich allmählich, Schritt für Schritt erreichen. Man suche besonders das Christenthum nach allen Seiten zu befördern, und die gänzliche Vertilgung der Sklaverei ist nur mehr eine Frage der Zeit.

Zweites Buch.

Die Lehre vom Staat.

Wie über den Individuen die Familie, so wölbt sich über den Familien als höhere Einheit der *Staat*: die zweite natürliche Gesellschaft.

Die Lehre vom Staat wird auch *Staatsrecht* genannt. Unter Staatsrecht versteht man zunächst alle in einem Staate geltenden öffentlich-rechtlichen Normen und Institutionen, soweit sie sich auf die Verhältnisse der Unterthanen zur Obrigkeit beziehen; sodann auch die *Lehre* von diesen Normen und Institutionen. Die im Staate anerkannten Normen und Einrichtungen gelten theilweise schon kraft des Naturrechts, theilweise aber beruhen sie auf dem freien Willen der Menschen oder der geschichtlichen Entwicklung. Bloß die ersteren sind Gegenstand des *philosophischen Staatsrechtes*, das einen Theil der Moralphilosophie bildet und uns im folgenden beschäftigen wird.

Zum vollen Verständniß einer Sache gelangt man nur, wenn man alle äußeren und inneren Ursachen, die zu ihrer Entstehung beigetragen, durchschaut. Will man z. B. eine neue Erfindung genau kennen lernen, so fragt man zuerst nach ihrem *Ursprung* oder nach ihrem Erfinder; dann nach dem *Zweck*, dem sie dienen soll; weiterhin nach dem *Material*, aus dem sie gebildet ist, und endlich nach der *Form* oder der *Art und Weise*, wie diese Elemente zusammengeordnet wurden, um den beabsichtigten Zweck zu erreichen. In ähnlicher Weise wollen wir auch in der Staatslehre verfahren. Demgemäß werden wir zuerst a) den *Ursprung* (die bewirkende Ursache) des Staates untersuchen; dann b) den *Zweck* (Zweckursache) desselben; weiterhin c) den *Stoff* oder die Elemente, aus denen er sich aufbaut (Materialursache), und endlich d) die *Form* (Formalursache), welche diese verschiedenen Elemente

zur Einheit zusammenfaßt und geordnet auf das gemeinsame Ziel hinlenkt. Als diese Form können wir die Staatsgewalt auffassen, obwohl streng genommen nicht diese selbst, sondern die allgemeine Verpflichtung aller, zum Staatszweck mitzuwirken, das formgebende Element ist. Doch hangen beide unzertrennlich zusammen, und die Staatsgewalt liegt uns näher und bestimmt zugleich die Pflichten im einzelnen.

Erstes Kapitel.

Ursprung des Staates.

Erster Artikel.

Die entfernten Ursachen des Staates.

§ 1.

Die Naturnothwendigkeit des Staates.

Unter Staat versteht man allgemein ein über die Familie hinausreichendes, aus mehreren Familien bestehendes selbständiges Gemeinwesen, dessen Zweck der gemeinsame Schutz und das gemeinsame Wohl ist. Diese Begriffsbestimmung kommt derjenigen nahe, welche wir als die philosophisch richtige im Verlauf unserer Erörterungen nachzuweisen gedenken: Der Staat ist eine natürliche vollkommene Gesellschaft mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls. Was eine natürliche und was eine vollkommene Gesellschaft sei, wurde schon früher (341) erklärt. Diese Definition kommt dem vollkommensten Staate ebensowohl zu als dem unvollkommensten; unseren großen politischen Gemeinwesen mit ihren vielen Millionen von Gliedern, ihrem organischen Aufbau aus Gemeinden, Bezirken, Provinzen ebensowohl als dem primitivsten Gemeinwesen, das vielleicht nur aus einigen Familien unter einem gemeinsamen Häuptling besteht.

1. Wir haben nun zunächst zu untersuchen: ist der Staat das Werk reiner menschlicher Willkür, oder ist er seiner Art nach, d. h. im allgemeinen und abgesehen von den verschiedenen concreten Formen, die er haben kann, eine naturnothwendige Erscheinung? Mit anderen Worten: ist das Zusammenleben mehrerer Familien unter einer gemeinsamen höchsten Autorität zum Zweck des Gemeinwohls bloß das Erzeugniß menschlicher Willkür, oder ergibt sich dasselbe nothwendig aus der Natur des Menschen?

Mit manchen Dichtern des Alterthums wetteifernd, haben uns Th. Hobbes und J. J. Rousseau eingehend den Urzustand geschildert, aus dem die Menschen freiwillig in den gesellschaftlichen Zustand übertraten, um Staaten zu bilden.

Zur richtigen Beurtheilung der Gesellschaft müssen wir, meint Hobbes, zurückgehen auf einen Zustand, wo noch keine Gesellschaften sich gebildet hatten, sondern jeder nur auf sich selbst gestellt war und unter der Herrschaft der Triebe des Egoismus und der Selbsterhaltung lebte. In diesem Zustand hatte ein jeder das Recht zu allem, und es entwickelte sich ein allgemeiner Kampf aller gegen alle (bellum omnium in omnes). Weil sie aber bald erkannten, daß ein solcher Zustand allen die Vernichtung bringen werde, und ihnen die Selbsterhaltung und alles dazu Nöthige als

ein Naturgesetz erschien, so beschlossen sie aus Furcht, durch gegenseitiges Uebereinkommen (Vertrag) eine Gesellschaft zu bilden. Diese Gesellschaft ist der Staat.

Durch den Gesellschaftsvertrag wird der Staat der Träger aller Rechte der Einzelnen, und es entsteht eine einheitliche Person mit einem einheitlichen Willen. Derselbe kann sich jedoch nicht bethätigen, wenn nicht ein concreter Träger dieses Willens vorhanden ist. Deshalb muß außer dem Gesellschaftsvertrag noch ein allgemeiner Unterwerfungsvertrag unter eine oder mehrere Personen geschlossen werden. Erst durch diese Aufstellung eines Staatsoberhauptes ist der Staat vollendet, und erst jetzt kann von Rechten und Pflichten, von einem Unterschied zwischen gut und bös die Rede sein. Die Staatsgesetze sind sozusagen das öffentliche Gewissen, an das sich jeder halten soll. Die Staatsgewalt hat all die Rechte über jeden Einzelnen, welcher dieser außerhalb der Gesellschaft über sich selbst besaß, d. h. seine Macht ist unumschränkt[1].

Während Hobbes die vorgesellschaftlichen Menschen als rücksichtslose Egoisten ansieht, die beständig in wildem Kampf gegenseitig ihr Dasein bedrohten, malt Rousseau (345) in glänzenden Farben den Zustand heiterer Sorglosigkeit und Unschuld, in dem die Urmenschen lebten. Durch seine Schilderungen blickt fast so etwas wie Bedauern, daß man diesen Urzustand mit dem gesellschaftlichen vertauschte. Diese Ansicht von Hobbes und Rousseau war lange Zeit die allgemeine unter den Rechtslehrern[2]; selbst Kant kann zu ihren Anhängern gerechnet werden. Es gehört zu den bleibenden Verdiensten K. L. v. Hallers, daß er diese Theorie zuerst entschieden angegriffen und siegreich bekämpft hat. Heute kann dieselbe wohl als eine überwundene angesehen werden.

Zwar lieben es auch die Darwinisten, uns ihre Phantasien über einen vermeintlichen Urzustand zum besten zu geben, aber die Bildung der Familie und des Staates gilt ihnen nicht als Werk der Willkür, da sie überhaupt jede wahre Freiheit läugnen, sondern als die nothwendige Wirkung des nach unabänderlichen Gesetzen blind waltenden Entwicklungsprocesses. Ueber die darwinistische Hypothese, die sich, namentlich in ihrer Ausdehnung auf den Menschen, nicht auf Thatsachen stützt, sondern denselben widerspricht, haben wir schon früher (I, 14 und II, 345 ff.) das Nöthige gesagt. Wir wenden uns deshalb hier bloß gegen diejenigen, welche den naturnothwendigen Ursprung des Staates bestreiten und denselben als ein Werk der Willkür bezeichnen.

2. Zur Widerlegung der Ansicht von Rousseau und Hobbes über den Ursprung des Staates genügt schon der Hinweis auf die offenkundige Thatsache, daß wir die Menschen immer und überall irgendwie staatlich organisirt finden. Es ist noch kein einziges Volk angetroffen worden, welches nicht eine über die Familie hinausreichende Organisation mit irgend einer höchsten politischen Gewalt besessen und so eine Gemeinschaft von Familien zu gemeinsamem Schutz und Wohl gebildet hätte. Darin ist alles enthalten, was zum Wesen eines Staates streng nothwendig ist. Allerdings ist diese Organisation oft sehr locker und unvollkommen, nichtsdestoweniger ist sie vorhanden[3].

Ja noch mehr. Eine ebenso unläugbare Thatsache als die Allgemeinheit der politischen Organisation ist die weitere Thatsache, daß diese Organisation um so vollkommener und allseitiger wird, je mehr ein Volk zu höherer Cultur

---

[1] Cf. De cive (1643) l. 6 c. 18 et Leviathan (1651).

[2] Den Nachweis für diese Behauptung liefert K. L. v. Haller, Restauration der Staatswissenschaft. Wintherthur 1820. I, 37 ff.

[3] „Kein Volk, das wir kennen," sagt Ratzel (Völkerkunde I. Bd. Einleitung S. 87), „ist ganz ohne politische Organisation."

emporsteigt. Das ist so wahr, daß uns die politische Organisation eines Volkes einen fast sichern Schluß auf seinen Gesammtculturzustand gestattet.

Wie ließe sich diese Thatsache erklären, wenn nicht die Veranlagung und Neigung zur Staatenbildung unzerstörbar in die menschliche Natur hineingelegt wäre? Eine allgemeine Erscheinung, welche sich durch alle Wechselfälle und Stürme hindurch stets nicht bloß erhält, sondern mit der Natur des Menschen entwickelt, muß auch eine allgemeine und dauernde Ursache haben, und diese kann in unserem Fall keine andere sein als die allen gemeinsame menschliche Natur.

3. Von der Betrachtung der Familie ausgehend, gelangen wir zu demselben Schluß. Die Familie ist eine natürliche, d. h. von der Natur beabsichtigte, geforderte und mit einer bestimmten Grundverfassung ausgerüstete Gemeinschaft (350). Nun aber entwickelt sich die staatliche Organisation nothwendig aus der Familie, also ergibt sich auch diese nothwendig aus der Natur, wenn auch nicht so unmittelbar wie die Familie.

Sehr schön nennt Cicero die Familie die Pflanzstätte des Staates (seminarium rei publicae). Aus dem Geschlechtstrieb entsteht, wie er ausführt, nothwendig die Ehe und damit die erste Gesellschaft und die Wurzel jeder weitern gesellschaftlichen Entwicklung. Denn die eheliche Gemeinschaft erweitert sich naturgemäß zur Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herrschaft und Dienstboten, mit anderen Worten, zur vollständigen Familie, welche der Anfang der Stadt und sozusagen die Pflanzstätte des Staates ist. Dann erweitern sich allmählich die verwandtschaftlichen Beziehungen, indem Brüder, die nicht mehr im selben Hause wohnen können, sich abzweigen und neben dem väterlichen Hause ein eigenes Heim, gewissermaßen eine Kolonie gründen. Durch Heiraten dehnen sich diese Verwandtschaftsverhältnisse aus und bilden schließlich ein ganzes Gemeinwesen, in welchem alle durch Liebe und Wohlwollen miteinander verbunden sind [1].

In dieser Schilderung des großen römischen Staatsmannes sind richtig die treibenden Ursachen angedeutet, welche überall zur Bildung von größeren Gemeinwesen führen mußten, und soviel wir aus der Geschichte wissen, geführt haben. Schon Aristoteles hat übrigens im Anfang seiner „Politik" diese naturgemäße Entwicklung der Familie zum Staate ganz in derselben Weise gezeichnet.

4. Der tiefste Grund, warum der Staat als naturnothwendige Gemeinschaft anzusehen ist, liegt in den Neigungen und Bedürfnissen der menschlichen Natur. Wir brauchen hier nicht mehr darzuthun, daß der Mensch ein von Natur aus gesellschaftliches Wesen ist, d. h. durch seine Anlagen, Neigungen und Bedürfnisse im allgemeinen nothwendig zum gesellschaftlichen Leben geführt wird. Denn dies haben wir schon genügend bewiesen (I, 20). Wir haben hier bloß zu zeigen, daß dieser Gesellschaftstrieb der menschlichen Natur in der Familie nicht zum Abschluß kommt, sondern darüber hinaus zu weiteren gesellschaftlichen Verbindungen und schließlich nothwendig zum Staate führt.

[1] Cic. De off. I, 17: Cum hoc sit natura commune animantium, ut habeam libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia. Id autem est *principium urbis* et quasi *seminarium rei publicae*. Sequuntur fratrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorumque qui cum una domo iam capi non possint, in alias domos tanquam in colonias exeunt. Sequuntur conubia et affinitates, ex quibus etiam plures propinqui. Qua propagatio et soboles origo est rerum publicarum. Sanguinis autem coniunctio e benevolentia devincit homines et caritate.

Bekannt ist der Ausspruch des Aristoteles, der Mensch sei ein ζῶον φύσει πολιτικόν, ein von Natur aus staatliches Wesen. Der Sinn dieses Ausspruchs wird nicht erschöpft, wenn man den Menschen ein von Natur aus gesellschaftliches Lebewesen (animal sociale) nennt. Aristoteles will mehr sagen, nämlich, daß der natürliche Gesellschaftstrieb nicht in der Familie zur Ruhe kommt, sondern zur Bildung größerer politischer Gemeinwesen führt. Und daß dem wirklich so ist, läßt sich unschwer einsehen.

Fast ebenso naturnothwendig als zur Familie führt die gegenseitige Liebe, Zuneigung, die allseitige Hilfsbedürftigkeit im Bunde mit der unbegrenzten Entwicklungsfähigkeit zur Vereinigung mehrerer, vieler Familien[1]. Namentlich ist es die Ehe, welche nothwendig viele Familien einander näher bringt und tausenderlei gesellschaftliche Bande unter ihnen knüpft. Sodann bedürfen die Familien des Schutzes gegen die Gefahren, die sowohl von seiten der Elemente und wilder Thiere als von seiten anderer, fremder Menschen ihnen drohen. Diese Gefahren sind fast beständig vorhanden und machen auch einen beständigen Schutz nothwendig. Und da sich eine isolirte Familie allein diesen Schutz nicht zu verschaffen vermag, so vereinigen sich naturgemäß die verwandten oder Nachbarfamilien, um durch Einigkeit stark zu werden.

Hierzu kommt, daß eine Familie kaum den nothwendigsten Bedürfnissen selbst zu genügen vermag. Eine ganz alleinstehende Familie, die alles selbst zu besorgen hätte, müßte ein wahrhaft elendes Dasein führen. Wie vieler praktischen Kenntnisse, Fertigkeiten und Handwerke bedarf doch die allergewöhnlichste Familie in den ärmlichsten Verhältnissen! Ganz nothwendig führt dieses Bedürfniß zur Vereinigung mehrerer Familien, um unter sich die Arbeit zu theilen und die Kräfte nicht zu zersplittern. Jetzt kann sich jede Familie in einem Gewerbe ausbilden und dann vom eigenen Ueberfluß anderen mittheilen, um als Entgelt dafür das ihr Mangelnde um vieles besser zu erhalten, als sie es selbst herstellen könnte, wenn sie überhaupt dazu fähig wäre.

Ganz derselbe Grund gilt auch, ja noch in höherem Grade, auf geistigem Gebiete. Nie würde das Menschengeschlecht über den allerniedrigsten Naturzustand hinauskommen, wenn es in alleinstehenden Familien sich ausleben müßte. Jeder Fortschritt in Künsten und Wissenschaften, auf praktischem und theoretischem Gebiete ist eine Frucht des gesellschaftlichen Zusammenwirkens vieler, wie es nur in größeren Gemeinwesen möglich ist. Eine völlige Auflösung aller politischen Bande der Gesellschaft würde das Menschengeschlecht fast plötzlich in die niedrigste und roheste Barbarei zurückschleudern.

5. Es ließe sich hier entgegnen, aus allen unseren Ausführungen folge bloß, daß ein dauerndes Zusammenleben und Zusammenwirken vieler Familien zur Erreichung des gemeinsamen Wohles nothwendig sei, aber nicht, daß diese Gesammtheit von Familien durch ein gemeinsames Band verbunden sein und unter einer höchsten Gewalt geordnet zum Gemeinwohl zusammenwirken müsse. Doch das eine ergibt sich nothwendig aus dem andern, weil ein dauerndes Zusammenleben und Zusammenwirken vieler ohne eine gemeinsame Leitung undenkbar ist.

[1] „Jung war ich einst, da ging ich einsam, verlass'ne Wege zu wandern; doch fühlt' ich mich reich, wenn ich andere fand: der Mann ist des Mannes Luß." Sieh Die Edda, übersetzt von Simrock (8. Aufl.), S. 43.

Manche Gottesgelehrte, unter ihnen der hl. Thomas [1], sind der A
daß es sogar im Paradiese einer staatlichen Obrigkeit bedurft hätte, w
geordnetes Zusammenleben vieler seiner Natur nach nothwendig eine g
same Leitung erfordert. Freilich würde diese Autorität keinen zwing
sondern bloß einen leitenden Charakter gehabt haben. Die bloße W
äußerung des Staatshauptes wäre genügend gewesen, um alle Glieder w
zum einheitlichen Erstreben des gemeinsamen Zieles zu vermögen. Abe
entfernt, in paradiesischen Zuständen zu leben, bringen wir alle einen
Hang zum Bösen mit auf die Erde. Zahlreiche verkehrte Neigungen
mern gleich bösen Dämonen im Herzen eines jeden, und nur durch bes
Selbstüberwindung kann er dieselben der Herrschaft der Vernunft unter
Erfahrungsgemäß ist aber die Schwäche des menschlichen Willens so
daß es in einer zahlreichen Menge immer sehr viele gibt, welche diesen
nicht entschieden aufnehmen, sondern ihren verkehrten Leidenschaften freie
lassen und deshalb nur mit Gewalt in den Schranken des Rechts u
Ordnung erhalten werden können, ohne welche ein Zusammenleben vernü
Wesen unmöglich ist. So ist also schon um des Rechtsschutzes, um de
nung und des Friedens willen eine mit Zwangsgewalt ausgerüstete O
ein unabweisliches Bedürfniß. Wie viele würden Leben, Freiheit, Eh
Eigenthum anderer mißachten, wenn sie nicht mit eiserner Gewalt in die Sch
des Rechts zurückgewiesen oder durch Androhung von Strafen darin
gehalten würden!

Fast ebenso nothwendig ist eine obrigkeitliche Gewalt zur Abwe
Angriffe von seiten äußerer Feinde und zur Erreichung solcher Güter,
ein geordnetes Zusammenwirken vieler erheischen. Damit nicht jede
nur ausschließlich ihrem eigenen Vortheile diene, muß jemand da sein,
das Gemeinwohl zur besondern Aufgabe hat und die Thätigkeit alle
Erforderniß der Umstände auf dieses Ziel geordnet hinlenkt.

Auch die Thatsache, daß wir immer und überall die Menschen unte
Obrigkeit geeint finden, spricht laut dafür, daß der Bestand einer pol
Gewalt eine nothwendige Vernunftforderung ist. Nur unter dieser V
setzung läßt es sich erklären, warum sich zu allen Zeiten und über
Menschen unter das Joch einer öffentlichen Gewalt gebeugt haben.

§ 2.

Der Ursprung der Staatsgewalt.

Zum genauen Verständniß des Ursprungs des Staates ist es vor
nöthig, sich über die Frage klar zu werden, wie die Staatsgewalt
und woher sie stammt.

I. Der Volkswille als letzte Quelle der Staatsgewalt.

Hobbes und Rousseau mit ihrem Anhang lassen die Staate
ähnlich wie den Staat selbst durch einen Vertrag entstehen. Die
gewalt kommt nach ihnen durch eine Art Zusammensetzung oder Sum

[1] Summa th. I. q. 96 a. 4.

on Privatrechten zu stande. Nach Hobbes verzichten die Menschen beim Ver- ıssen des Naturzustandes durch Vertrag auf die jedem einzelnen zustehende ewalt, um eine Allgewalt im Staate zu gründen [1]. Durch den Rousseau'schen esellschaftsvertrag gibt jeder alle seine Rechte ohne Vorbehalt an die Ge- mmtheit hin und erhält ebenso viel zurück, als er hingegeben hat. So ge- rcht jeder, indem er sich mit allen einigt, doch nur sich selbst, bleibt ebenso ei wie zuvor [2].

a) Diese Theorie ist im wesentlichen bis heute noch ein Grundbogma der turalistischen Weltanschauung. Aber nur wer auf der Oberfläche bleibt, nn sich mit ihr zufrieden geben. Nach Rousseau und Hobbes geht dem taatsvertrag ein Naturzustand vorher, in dem der Mensch sich nur von Ge- alt und Instinct leiten läßt und es noch keinen Unterschied gibt zwischen gut d bös, Recht und Unrecht. Daß es einen solchen Naturzustand nie ge- ben, folgt aus dem im vorigen Paragraphen Gesagten. Die Ansicht beruht so auf einer falschen Voraussetzung. Sie ist aber auch in sich selbst unhaltbar. Woher nimmt dieser Vertrag seine verpflichtende Kraft? etwa her, weil jeder sich selbst verpflichtet? Aber Pflicht und Recht setzen ja on den Vertrag voraus, sie entstehen erst durch ihn, können also nicht seine sache sein. Und wenn sich jeder selbst verpflichtet, kann er nicht nachher Pflicht mit demselben Rechte wieder aufheben, mit dem er sie übernommen? enn man also keine schon vor dem Vertrage bestehenden Rechte und Pflichten d mithin auch Rechtsgrundsätze annimmt, so bringt man in Ewigkeit kein cht und also auch keine Autorität zu stande. Die natürliche Rechtsordnung die bedingte nothwendige Voraussetzung und Grundlage jedes positiven chts (I, 413).

b) Indessen nehmen wir an, die Staatsgewalt sei durch einen rein mensch- hen Vertrag zu stande gekommen. Was verpflichtet denn uns heute, diesen taatsvertrag anzuerkennen und uns der öffentlichen Gewalt zu unterwerfen? önnen wir nicht den Vertrag mit demselben Recht wieder rückgängig machen, it dem man ihn abgeschlossen? Wohl niemand, der nicht extremen Umsturz- rteien angehört, wird dies zugeben. Mögen die Menschen wollen oder nicht, müssen in der Gesellschaft, im Staate leben und also auch eine Staats- walt anerkennen, ohne die ein geordnetes Zusammenleben unmöglich ist. Ist er der Bestand der Staatsgewalt unabhängig vom Willen der Menschen, muß sie eine tiefere Grundlage haben als einen Vertrag.

c) Läßt man die Staatsgewalt durch einen Vertrag als ihre eigentliche nd letzte Ursache entstehen, so muß man nothwendig entweder zum unerträg- chsten Absolutismus oder zur unveräußerlichen Volkssouveränität gelangen. an muß es entweder mit Hobbes oder mit Rousseau halten, einen Mittel- eg gibt es nicht. Denn entweder tritt der Einzelne seine Gewalt an die esammtheit ab, ohne sie wieder zu erhalten, dann ist die Staatsgewalt nau so, wie sie Hobbes schildert: absolut, unbeschränkt, untheilbar; sie stellt eine und höchste Einheit und Macht dar und hat ein Recht auf alles. der man nimmt an, daß der Einzelne seine Gewalt behält, oder was auf sselbe hinausläuft, so viel von der Gesammtheit zurückerhält, als er ihr

[1] De cive l. 10 c. 1. [2] Du contrat social l. 1 c. 6.

hingibt, daß demnach die Lage aller sich vollständig gleich bleibt, dann hat man die Volkssouveränität im Sinne Rousseau's mit ihren gefährlichen Folgerungen [1].

Da man übrigens so gern von allgemeinem Volkswillen und von Volkssouveränität spricht, so möchten wir doch einmal fragen: Wer ist denn dieses souveräne Volk? Wir haben von demselben abzuziehen das gesammte weibliche Geschlecht, also gut die Hälfte der Staatsangehörigen; denn wenigstens bis heute besitzen die Frauen noch nirgends die politischen Rechte. Wir haben ferner abzurechnen die Knaben und Jünglinge bis zu einem gewissen Alter, wo sie in den Vollgenuß der politischen Rechte eintreten. Daß die Verbrecher, die Ehrloserklärten, die Schwachen und Irrsinnigen nicht zum „souveränen Volke" zu zählen sind, versteht sich von selbst. Vielleicht ist der Genuß politischer Rechte noch an weitere einschränkende Bedingungen geknüpft, z. B. an die Geburt im Lande, an die Naturalisation, an einen längeren Aufenthalt am Orte der Wahl, an einen bestimmten Betrag des Vermögens u. dgl. Was bleibt noch übrig? Ein verhältnißmäßig geringer Bruchtheil des gesammten Volkes. Aber auch dieser bildet nicht das souveräne Volk. Denn wer hätte es je erlebt, daß die Gesammtheit aller politisch Vollberechtigten in einem Lande auch nur in einer Frage eines Sinnes gewesen wäre? Wir haben also von dem genannten Bruchtheil eine größere oder geringere Minderheit auszuscheiden. Ja wenn mehrere Parteien vorhanden sind und bei Abstimmungen die relative Mehrheit entscheidet, so kann es geschehen, daß eine Minorität aller Stimmberechtigten den Ausschlag gibt. Dieser bleibende Rest ist das souveräne Volk, welches der übrigen Bevölkerung seinen Willen vorschreibt. Wer verpflichtet nun die Gesammtheit der Staatsangehörigen, Männer und Frauen, Greise und Kinder, Reiche und Arme, einem so kleinen Bruchtheil sich zu unterwerfen? Woher nimmt derselbe seine Souveränität? Wird man vielleicht sagen, er erhalte sie vom allgemeinen Volkswillen? Aber mit dieser Antwort würden wir uns in einem Kreise bewegen. Der allgemeine Volkswille ist ja, wie gezeigt, eben der Wille dieses Bruchtheils der Bevölkerung. Woher nimmt also diese Minderheit das Recht, allen anderen zu befehlen?

II. Ursprung der Staatsgewalt aus Gott.

Auf den Volkswillen läßt sich keine Staatsgewalt gründen, wie sie der Auffassung aller vernünftigen Menschen und dem Bedürfniß der menschlichen Gesellschaft entspricht. Wir müssen also eine andere Quelle und Grundlage derselben suchen, und diese kann keine andere sein als der uns durch die natürliche Vernunft erkennbare Wille Gottes.

1. Gott will, daß die Menschen in Gesellschaft leben, weil dies zur gebührenden Erhaltung und Entwicklung der menschlichen Natur nothwendig ist. Der Mensch ist seiner ganzen Natur nach auf die bürgerliche Gesellschaft veranlagt, auf sie hingewiesen. Also will Gott auch dasjenige, ohne welches diese Gesellschaft unmöglich ist, nämlich den Bestand einer Staatsgewalt. Wer den Zweck will, muß auch das dazu nothwendige Mittel wollen.

2. Die Staatsgewalt kommt aber — wenn wir sie in sich und abgesehen von ihrem Träger betrachten — nicht bloß irgendwie von Gott, wie jedes irdische Recht, sondern sie hat Gott zum unmittelbaren Urheber. Der Schöpfer der Natur verleiht sie unmittelbar aus sich ohne Dazwischenkunft eines menschlichen Willens.

---

[1] Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 208 ff.

a) Dieser unmittelbare Ursprung der Staatsgewalt aus Gott ergibt sich schon daraus, daß, sobald die Menschen sich zu Staaten vereinigen, die öffentliche Gewalt vorhanden ist und von den Gliedern des Staates gar nicht verhindert werden kann. Mögen sie wollen oder nicht, es muß eine Staatsgewalt geben. Aus der Vereinigung mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls ergibt sich die Staatsgewalt als eine nothwendige Eigenschaft. Gleichwie das Dasein der Kinder nur die nothwendige Bedingung zur Entstehung der väterlichen Gewalt ist und das Naturgesetz unter Voraussetzung dieser Bedingung unmittelbar dem Vater die Gewalt über seine Kinder verleiht, so ist auch die dauernde Vereinigung mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls nur die Voraussetzung, unter der das Naturrecht unmittelbar aus sich die Staatsgewalt dem dazu bezeichneten Träger verleiht. Welcher dieser Träger sei, wollen wir hier noch nicht untersuchen.

b) Auch der Umstand, daß die in der Staatsgewalt enthaltenen Befugnisse unveränderlich sind, beweist den unmittelbaren Ursprung der Staatsgewalt aus Gott. Wenn sich mehrere frei zu einer Handels- oder Industriegesellschaft vereinigen, so können sie den Umfang der gesellschaftlichen Autorität beliebig einschränken oder ausdehnen oder auch die Autorität ganz aufheben und dadurch die Gesellschaft auflösen. Der Staat dagegen ist eine von Gott gewollte, nothwendige Anstalt und hat auch einen durch die Natur vorgezeichneten Zweck, folglich muß er auch alle zu diesem Zweck nothwendigen Befugnisse haben. Gott würde unweise handeln, wenn er den Staat zu einem bestimmten Zwecke wollte, ohne ihm die dazu nöthige Gewalt zu verleihen. Von diesen nothwendigen Befugnissen können die Mitglieder des Staates, auch wenn sie es alle ausnahmslos beschlössen, kein Jota wegnehmen. Sie mögen diese Gewalt auf verschiedene Träger vertheilen und dem einen Beamten mehr, dem andern weniger zutheilen, aber die Gewalt in sich, d. h. ihrem wesentlichen Umfange nach, der durch den Zweck bestimmt wird, bleibt innerhalb der natürlichen Ordnung immer dieselbe.

c) Die in der Staatsgewalt eingeschlossenen Befugnisse sind zum Theil derart, daß sie nur unmittelbar von Gott herrühren können. So hat sie das Recht der Kriegserklärung, das Recht, selbst mit dem Tode zu bestrafen, das Recht, richterliche Entscheidungen mit verpflichtender Kraft zu geben u. a.: lauter Rechte, welche die einzelnen Individuen nicht haben, also auch der Staatsgewalt nicht verleihen können. Wir haben zwar das Dasein dieser staatlichen Befugnisse noch nicht im einzelnen bewiesen, wir können uns aber doch auf sie berufen, weil sie thatsächlich von jeher bei allen Völkern anerkannt und in praktischer Uebung waren und es heute noch sind.

III. Einwendungen und Mißverständnisse.

1. Manche nennen unsere Herleitung der Staatsgewalt aus Gott „theologisch" und glauben sie damit gründlich widerlegt zu haben. Nun, darauf könnten wir zunächst antworten: Was wahr ist, wird noch nicht falsch, weil es theologisch ist. Es ist aber auch ganz unrichtig, daß unsere Beweisführung theologisch sei, wenn man nicht alles theologisch nennen will, was irgendwie auf Gott hinweist und mit ihm zusammenhängt. Wir bauen nur auf Grundsätze und Wahrheiten, welche die natürliche Vernunft unabhängig von jeder

übernatürlichen Offenbarung mit Sicherheit zu erkennen vermag. Uebrigens haben wir das Schlagwort „theologisch" schon an einer andern Stelle (I, 69 Anm.) gekennzeichnet.

Wer also der Meinung ist, daß wir die Staatsgewalt auf die Offenbarung gründen, hat uns nicht verstanden. Gleichwie wir aus der Natur der Verhältnisse schließen, daß der Schöpfer die Erziehung der Kinder durch die Eltern will und ihnen deshalb auch die nöthige Vollmacht, die elterliche Gewalt, verleihen mußte: so schließen wir aus der Natur des Menschen daß er von Gott zum staatlichen Leben bestimmt ist, daß mithin Gott auch das zum Bestande des Staates nothwendige Mittel, nämlich die staatliche Autorität, wollen mußte. Aus der Natur der Verhältnisse lesen wir gewissermaßen den Willen, die Absichten Gottes heraus. Jeder vernünftige Mensch welcher den Zweck will, will auch das dazu nöthige Mittel. Sollte es bei dem unendlich Weisen anders sein?

2. Wie unklar man selbst in christlichen Kreisen über unsere Frage ist beweisen z. B. folgende Worte von Const. Frantz[1]: „Den göttlichen Willen müssen wir der ganzen Schöpfung zu Grunde legen, und eben deshalb kann er nicht zur Erklärung einer einzelnen besondern Erscheinung dienen, wie es der Staat ist. Berufen wir uns gleichwohl in einzelnen Erscheinungen auf den göttlichen Willen, wie es im Leben so häufig geschieht, so ist das eine Empfindung der Andacht, nicht ein Act des Erkennens, indem vielmehr durch solche Berufung auf den göttlichen Willen jede weitere Untersuchung abgeschnitten wird."

Frantz bleibt sich nicht consequent. Von der Ehe behauptet er, sie beruhe auf göttlicher Stiftung, sie sei von Gott gewollt, sie sei durch die Erschaffung des Menschen gegründet worden, weil sie sich nothwendig aus ihr ergebe. Wenn man in Bezug auf die Ehe und die Familie so schließen kann warum nicht auch in Bezug auf den Staat? In der That, wenn man schon aus den Werken der Menschen ihre Gedanken und Absichten oft mit Sicherheit erschließen kann, warum sollte man nicht mit unvergleichlich höherem Recht aus den Werken der unendlichen Weisheit, welche nichts plan- und zwecklos schafft und die Natur ihrer Geschöpfe vollkommen durchschaut, die Gedanken und Absichten des Ewigen mit voller Sicherheit erkennen können?

3. Fast unglaublich klingt es, daß man sogar aus Besorgniß für die Sicherheit des Staates den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt zu bestreiten sucht. Ad. Lasson[2] erblickt in der Theorie von dem göttlichen Recht der Obrigkeit eine „Gefahr von der allerernstesten Art, wegen deren man allen Grund hat, gegen sie auf der Hut zu sein". Sie sei von jeher dazu mißbraucht worden, die Obrigkeit als eine Art von Stellvertreterin Gottes mit göttlichen Attributen bekleidet erscheinen zu lassen und sie damit der Rechtsordnung ausdrücklich zu entheben, woraus dann folge, die Obrigkeit habe insofern „an der göttlichen Allmacht theil, als sie könne, was sie wolle".

Es hält schwer, angesichts solcher Auslassungen in einem wissenschaftlichen Werke ernst zu bleiben[3]. Folgt denn etwa daraus, daß die öffentliche Gewa

[1] Die Naturlehre des Staates (1870) S. 14.

[2] System der Rechtsphilosophie S. 307.

[3] Derselbe Lasson meint auch: „Dagegen ist für die Römisch-Katholischen der göttliche Ursprung der Obrigkeit eins und dasselbe mit der Verleihung der obrigkeitlichen

aus Gott stammt und eine beschränkte Theilnahme an der Regierungsgewalt Gottes ist, der Träger derselben dürfe sich göttliche Allmacht beilegen und thun, was er wolle? Keineswegs. Die Gewalt ist ihm nur verliehen zum Zweck des Gemeinwohls, und sie ist nicht größer und nicht geringer, als dieser Zweck erheischt. Sie gibt ihm kein Recht, sich über die wohlerworbenen Rechte der Unterthanen hinwegzusetzen oder gar zu befehlen, was ihm beliebt. Wenn Lasson meint, die Lehre vom göttlichen Ursprung der Staatsgewalt lasse sich mißbrauchen, so folgt daraus gar nichts. Was läßt sich nicht zufällig mißbrauchen? Man darf sein Urtheil über eine Sache nicht nach den Mißbräuchen bilden, die sich zufällig und ohne objectiven Grund damit treiben lassen.

4. Auch Bluntschli will nicht, daß man den Staat als eine von Gott gewollte Anstalt und die Staatsgewalt als von Gott verliehen ansehe. Er erkennt zwar an, daß diese Anschauung auch von den Griechen und Römern getheilt wurde, die kein Staatsgeschäft von irgend welcher Bedeutung ohne vorheriges Gebet und Opfer unternahmen; ebenso gilt es ihm als selbstverständlich, daß das Christenthum den Staat nicht außerhalb der göttlichen Weltordnung und Weltregierung zu denken vermöge; aber, meint er, so würdig diese Ansicht und so hoch ihre sittliche Bedeutung anzuschlagen ist, so darf doch nicht übersehen werden, „daß dieselbe religiös, nicht politisch ist, und daß sie gerade darum, wenn sie zum politischen Staatsprincip erhoben und als Rechtssatz gehandhabt wird, leicht Irrthümer und Mißbräuche veranlaßt und beschönigt“ [1].

Hier kann man wieder an einem packenden Beispiel die große Rolle betrachten, welche gewisse Schlagwörter selbst in wissenschaftlichen Werken spielen. Also deshalb soll der Grundsatz, daß die Staatsgewalt von Gott komme, in der Politik nicht gelten, weil er religiös sei! Das heißt doch wohl annehmen, in der Politik genüge es, daß etwas religiös sei, um falsch zu sein, oder das ganze öffentlich-rechtliche, politische Leben habe mit der Religion nichts zu schaffen und brauche sich um dieselbe nicht zu kümmern!

Aber was soll es denn heißen, dieser Grundsatz sei religiös? Das kann doch nur bedeuten, er schließe eine Beziehung auf Gott in sich, er besage, Gott sei der Urheber dieser Gewalt, und diese habe dementsprechend von ihm auch ihren Zweck und ihre Schranken. Wenn man das „Religiös“ in diesem Sinne auffaßt, dann ist die Staatsgewalt allerdings religiös, dann ist aber auch der ganze Mensch religiös, und sein Leben von der Wiege bis zum Grabe ist religiös. Der Mensch ist von Gott und für Gott geschaffen, und das göttliche Gesetz soll sein ganzes Leben nach allen Seiten beherrschen. Ebenso ist auch die ganze Gesellschaft religiös, weil der Dienst und die Verherrlichung Gottes ihr höchstes Ziel ebenso wie aller anderen geschaffenen Dinge ist. In diesem Sinne kann der Ausdruck religiös nur diejenigen erschrecken, welche ängstlich alles fliehen, was an Gott und seine Herrschaft über das Menschengeschlecht erinnert.

Die Herleitung der Staatsgewalt aus dem göttlichen Willen hindert die Menschen nicht, den Staat selbständig und in den verschiedensten Formen aus-

---

Gewalt durch den Papst, den Stellvertreter Christi.“ Wir führen diese Worte nur zum Belege dafür an, welche unglaubliche Unkenntniß katholischer Lehren sich in den Werken vieler Akatholiken breit macht. [1] Die Lehre vom modernen Staat I, 328.

zubilden oder die republikanische Staatsform ebenso gut zu billigen wie die monarchische. Die gegentheilige Behauptung Bluntschli's ist unrichtig und beruht nur auf einer Verwechslung der Staatsgewalt an sich mit dem Träger derselben. Kein Besonnener behauptet, Gott bezeichne allgemein unmittelbar die Träger der Staatsgewalt; nur die Staatsgewalt selbst kommt unmittelbar von Gott, nicht auf dem Wege einer übernatürlichen Offenbarung oder Belehnung, sondern auf dem Wege natürlicher Consequenz aus Verhältnissen, die wir als von Gott gewollt erkennen. Damit wird auch hinfällig, was Bluntschli behauptet, die von uns verfochtene Ansicht führe leicht zur Annahme, daß etwa Gott einzelne bevorzugte Menschen über die Beschränktheit der menschlichen Natur emporhöbe, sich selber näher setzte und gewissermaßen zu Halbgöttern für die Erde bestellte.

Leichtes Spiel hat Bluntschli gegen die Uebertreibungen Stahls, der die Staatsgewalt nicht bloß auf dem Wege wie die elterliche Autorität, sondern in ganz besonderer „übermenschlicher" Weise von Gott ableitet.

5. Rob. v. Mohl[1] führt die „Theokratie" gegen den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt ins Feld. Auch das ist nur ein unwissenschaftliches Schlagwort. Unter Theokratie versteht man ein Reich, dem Gott nicht nur selbst seine Verfassung durch übernatürliche Offenbarung gegeben, sondern das er auch selbst unmittelbar und direct in besonderer Weise leitet. Eine solche Theokratie bildete im Alten Bunde das auserwählte Volk. Im Neuen Bunde gibt es, wenn wir etwa von der katholischen Kirche absehen, keine Theokratien mehr; die Staaten und die Familien können nicht als Theokratien bezeichnet werden, obwohl sie im allgemeinen kraft göttlichen Willens bestehen und eine ihrem Zweck entsprechende Gewalt haben. Denn von einer directen Erschaffung oder Stiftung der Staaten oder Familien, von einer unmittelbaren Leitung derselben durch Gott kann keine Rede sein, was doch ein wesentliches Erforderniß der Theokratie wäre. Ebenso kann nur Unkenntniß von der Theorie des göttlichen Ursprungs der Staatsgewalt Veranlassung nehmen, sich über „Priesterherrschaft" zu ereifern. Welchem Familienvater fiele es ein, seine väterliche Gewalt durch die „Priesterherrschaft" bedroht zu sehen, weil man ihm sagt, er habe die Autorität über seine Kinder nicht von den Menschen, sondern von Gott?

IV. Nähere Erklärung der Staatsgewalt und Widerlegung einer irrigen Auffassung derselben.

Auf Grund unserer bisherigen Ausführungen können wir jetzt den Begriff der Staatsgewalt genauer bestimmen. Dieselbe ist nichts als die Gesammtheit der Befugnisse, die nothwendig sind, um den Staat wirksam zu seinem Ziele zu führen. Natürlich dürfen diese Befugnisse nicht als lose nebeneinander liegend gedacht werden, sie sind innerlich und organisch miteinander verbunden und bilden so eigentlich ein einziges Recht oder eine einzige Gewalt. Daraus folgt auch, daß, wenn die Staatsgewalt auf mehrere Träger vertheilt ist, einer die höchste Gewalt haben und die anderen ihm untergeordnet sein müssen. Jedoch braucht dieser Träger nicht eine physische Einheit oder eine physische Person zu sein.

Man kann auch die Staatsgewalt definiren: das Recht, die Glieder des Staates zur Mitwirkung an der Erreichung des Gemein-

[1] Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften (1855) I, 253 und desselben Encyklopädie der Staatswissenschaften (2. Aufl.) § 42.

wohls zu verpflichten. Diese Begriffsbestimmung ist ausreichend, wenn man nur festhält, daß jenes Recht oder die ihm entsprechende Pflicht erzwingbar ist. In diesem Recht ist nicht nur die Befugniß, zu gebieten, sondern auch die, zu verbieten und zu strafen, enthalten, soweit es das Gemeinwohl erheischt.

Eine von der hier vorgetragenen ganz verschiedene Auffassung hat neuerdings Tancrède Rothe[1] zur Geltung zu bringen gesucht. Die Staatsgewalt gilt ihm nur als „die Gewalt, Menschen in Bezug auf ihr gemeinsames physisches und moralisches Wohl zu zwingen, ohne für gewöhnlich einer höhern Autorität derselben Art unterworfen zu sein“ [2]. Der Nachdruck liegt auf dem Worte zwingen. Wie der Verfasser selbst erläuternd beifügt, ist es nicht die Staatsgewalt, welche aus sich und direct die Glieder des Staates verpflichtet, sondern das natürliche Gebot der Liebe und der gegenseitigen Unterstützung; nur indirect verpflichtet die Obrigkeit, indem sie die Zwangsgewalt besitzt und durch ihre allgemeinen Vorschriften zum Zweck des Gemeinwohls die Bedingung setzt, unter der die Pflicht des natürlichen Sittengesetzes eintritt.

Neu ist diese Theorie — Rothe selbst gesteht es —, aber gerade deshalb schon von vornherein verdächtig. Denn die Staatsgewalt ist doch nicht etwas so weit Abgelegenes oder Unbegreifliches, daß sich gewöhnliche Menschenkinder kein Urtheil über ihr Wesen bilden könnten. Rothe bleibt sich auch nicht folgerichtig in seinen Anschauungen. Während er der Gewalt des Mannes über seine Frau, des Vaters über seine Kinder die Befugniß zuerkennt, direct zu befehlen und im Gewissen zu verpflichten[3], bestreitet er dieses Recht der staatlichen Obrigkeit. Nun aber haben alle diese Gewalten dieselbe naturrechtliche Grundlage. Wie wir aus der Nothwendigkeit einer Autorität für das eheliche und elterliche Verhältniß auf das Dasein derselben schließen oder sie als von Gott angeordnet erkennen: so schließen wir auch aus der Nothwendigkeit einer Autorität für den Staat auf das Vorhandensein derselben. Warum sollten wir dieser Autorität nicht in gleicher Weise das Recht zuschreiben, direct verpflichten zu können, da doch der Staat ebenso gut von Gott gewollt ist als die Familie? Und in der That, wer sich gegen die rechtmäßige staatliche Autorität auflehnt, widersetzt sich der Anordnung und dem Willen Gottes, auch abgesehen von dem Naturgesetz der Nächstenliebe. Denn wir erkennen es als einen Verstoß gegen die rechte Ordnung und mithin gegen das Naturgesetz, daß man sich der rechtmäßigen Obrigkeit widersetze.

In der Ansicht Rothe's ließe sich auch kaum behaupten, die obrigkeitliche Gewalt komme von Gott, der Wille des Schöpfers sei ihre eigentliche Quelle. Denn nicht jede (physische) Gewalt, andere zu zwingen, kommt von Gott. Wenn z. B. ein Land ungerecht unterjocht wird, so kann man nicht einfachhin sagen, diese Gewalt sei von Gott geordnet, obwohl auch in diesem Falle es für die Unterdrückten Pflicht sein kann, den erlaubten Gesetzen des Usurpators zu gehorchen. In diesem Ausnahmefalle trifft zu, was Rothe als allgemeines

---

[1] In seinem Werke: Traité de droit naturel théorique et appliqué. Paris 1885. I, 274 ss.

[2] L. c. p. 276: Le pouvoir de contraindre des hommes en vue de leur bien commun tant physique que moral, sans être ordinairement subordonné à une autorité supérieure de même ordre. [3] L. c. p. 277.

Princip hinstellt, nämlich, daß nicht der Wille des Usurpators aus sich, sondern das Naturgesetz selbst unmittelbar zur Beobachtung der Gesetze verpflichtet [1].

Nach Rothe kann es auch keinen Unterschied zwischen eigentlich streng verpflichtenden und reinen Strafgesetzen geben. Denn in beiden Fällen verpflichtet das Naturgesetz der gegenseitigen Hilfe in gleicher Weise. Ja die Strafgesetze würden nach Rothe sogar strenger verpflichten, weil eine größere Strafe und folglich eine größere Gefahr für den Uebertreter vorhanden ist. Ebenso wäre es unnütz, nach der Absicht des Gesetzgebers zu forschen, ob er unter schwerer oder läßlicher Sünde oder gar nicht habe verpflichten wollen. Denn auch das letztere ist möglich, wie Rothe wohl aus der Geschichte der religiösen Orden wissen wird.

Endlich — und das ist gewiß ein schwerwiegendes Bedenken und ein mit der Lehre des hl. Paulus schwer in Einklang zu bringender Punkt — kann in der Annahme Rothe's von einem eigentlichen Ungehorsam gegen die staatliche Obrigkeit nicht mehr die Rede sein, ja die Tugend des Gehorsams in diesem Sinn müßte aus dem Verzeichniß der Tugenden gestrichen werden. Der Gehorsam bezweckt die Unterwerfung des Untergebenen unter den rechtmäßigen Willen des Obern; die sittliche Gutheit dieser Unterwerfung ist ihr eigentliches Formalobject, und Ungehorsam ist dann vorhanden, wenn man den vom Obern kraft seiner Autorität geäußerten Willen und damit auch wenigstens virtuell seine Autorität mißachtet. Davon könnte aber in der gegnerischen Ansicht nicht die Rede sein, da der Obere aus sich kein Recht hat, Unterwerfung zu verlangen. Die Uebertretung des Staatsgesetzes wäre eine Verletzung der Nächstenliebe, ein Verstoß wider das Gebot gegenseitiger Hilfeleistung, aber nicht ein Ungehorsam, eine Auflehnung gegen die rechtmäßige Autorität.

Zweiter Artikel.

Die nächsten und unmittelbaren Ursachen des Staates.

§ 1.

Die historischen Entstehungsformen.

Der schwierigste Theil unserer Untersuchung über den Ursprung des Staates liegt noch vor uns. Wir wissen zwar bereits, daß der Staat seiner Art nach in der Natur des Menschen die allgemeine und entfernte Ursache hat und sich nothwendig aus ihr ergibt. Aber welches sind die nächsten und unmittelbaren Ursachen desselben? Aus der Natur als ihrer gemeinsamen Quelle können die Staaten nur durch Vermittlung bestimmter Thatsachen entstehen. Gleichwie die Ehe zwar im allgemeinen nothwendig aus der Natur als ihrer entfernten Ursache entspringt, aber in jedem einzelnen Fall durch eine concrete Thatsache, den Ehevertrag, ins Dasein tritt: so kann auch der Staat in jedem einzelnen Fall nur durch bestimmte Thatsachen entstehen, und wir befinden uns jetzt vor der Frage, welches diese Thatsachen seien, denen der Staat als seinen unmittelbaren und nächsten Ursachen das Dasein verdankt.

Diese Frage hat aber selbst wieder eine doppelte Seite. Der Staat besteht aus zwei Elementen: erstens aus einer örtlich vereinigten Menge von Familien, zweitens aus dem gemeinschaftlichen moralischen Band, das die-

[1] Cf. S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 104 a. 6 ad 3um.

ben zur Einheit zusammenfaßt. Das erstere bildet gewissermaßen den Stoff, s zweite die Form des Staates. Eine bloße Ansammlung von Familien . demselben Ort ist noch kein Staat. Zum Staat wird sie erst, wenn ein meinschaftliches Band von Pflichten und Rechten in Bezug auf das Gemein- ohl sie umschlingt und so zu einer eigentlichen Einheit oder moralischen Person sammenfaßt.

Dieses allen gemeinsame Band im Staate ist die Pflicht der legalen erechtigkeit (I, 270), kraft deren alle Glieder gehalten sind, zum Wohl r Gesammtheit, soweit nothwendig, beizutragen, und das dieser Pflicht ent- rechende Recht der Gesammtheit, von den Gliedern das zum Gemeinwohl othwendige zu fordern[1]. Mit diesem Recht der Gesammtheit hängt unzer- ennlich zusammen die öffentliche Gewalt, d. h. das Recht, den Gliedern n einzelnen vorzuschreiben, wie sie zum Gemeinwohl mitwirken sollen.

Den beiden Bestandtheilen des Staates entsprechend kann man erstens agen: Durch welche Thatsachen wurden ursprünglich viele Familien an dem- lben Ort vereinigt? Zweitens: Durch welche weiteren Thatsachen entstand is gegenseitige Band der legalen Gerechtigkeit, welches diese Familien zu einem oralischen Körper vereinigte? Wegen des nothwendigen Zusammenhanges ischen der gegenseitigen Pflicht der legalen Gerechtigkeit und der öffentlichen ewalt kann man die zweite Frage auch so stellen: Wie entstand in den örtlich reinigten Familien eine gemeinschaftliche höchste Autorität, welche befugt war, len das zum Gesammtwohl Nothwendige vorzuschreiben?

Die zweite dieser beiden Fragen — die schwierigere — soll im folgenden aragraphen zur Erörterung kommen.

In diesem Paragraphen wollen wir bloß die erste Frage untersuchen: elche Thatsachen haben ursprünglich viele Familien dauernd an demselben Ort reinigt? Wir können diese Frage kurz abmachen, weil sie, genau genommen, er geschichtlich als philosophisch ist. Rein abstract betrachtet, lassen sich le Thatsachen ausdenken, welche eine Anzahl Familien an denselben Wohnsitz sammenzuführen vermochten. So konnten sich mehrere Familien allmählich beneinander an demselben Orte ansiedeln, wie dies in Nordamerika vor- m. Ebenso konnte sich eine Anzahl Familien allmählich um irgend eine ichtigere Familie schaaren, um von ihr Schutz und Unterstützung zu erlangen. n anderen Orten mag die örtliche Vereinigung durch Gewalt zu stande ge- nmen sein, z. B. durch Unterjochung oder Gefangennahme.

Die Hauptursache aber war wohl die Abstammung von demselben lternpaare.

Sobald die Söhne desselben Vaters sich verheirateten, konnten sie in den ßten Fällen nicht mehr im väterlichen Hause bleiben, sondern gründeten ihr enes Heim neben dem Hause des Vaters. Diese neuen Niederlassungen ren, nach dem treffenden Ausdruck des großen römischen Redners, gewisser- ßen Kolonien des Vaterhauses. Nach einer Generation wiederholte sich der- be Proceß. Solange dieselbe Gegend für alle genügenden Unterhalt bot, wirkte die gegenseitige Zuneigung und Hilfsbedürftigkeit wohl in den meisten

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 58 a. 5 et 6; Costa-Rossetti, Philos. r. p. 542 sqq.

Fällen, daß Kinder und Enkel in der Nähe des Stammvaters ihre Wohnsitze aufschlugen. Allmählich wuchsen diese Häuser zu einem Weiler, einem Dorf, einer Stadt an. So schildern uns, wie wir schon vernommen (412), Aristoteles und Cicero die gewöhnliche Entstehungsart der kleinen Gemeinwesen, die allmählich durch Kriege oder Verträge zu größeren Staaten anschwollen.

Die älteste Geschichte, wie sie uns in den kurzen, aber markigen Schilderungen der Heiligen Schrift entgegentritt, scheint diese Auffassung zu bestätigen. Schon der älteste Sohn der Stammeltern des Menschengeschlechts, Kain, erbaute eine Stadt, die er nach seinem Sohne Henoch benannte [1]. Sehr wahrscheinlich war diese Stadt nicht die einzige vor der Sintflut erbaute. Städte konnten um so leichter entstehen, als die Patriarchen ein hohes Alter erreichten und am Ende ihres Lebens eine sehr zahlreiche Nachkommenschaft um sich versammelt sahen. Die frühe Gründung vieler Städte wird fast zur Gewißheit, wenn man erwägt, daß schon die ersten Menschen Ackerbau und Viehzucht trieben [2] und unter ihren frühesten Nachkommen geschickte Handwerker erwähnt werden [3]. Wir brauchen zwar nicht anzunehmen, die ersten menschlichen Geschlechter hätten auf einer überaus hohen Culturstufe gestanden, aber andererseits wäre es doch ebenso unrichtig, sich dieselben in einem Zustand völliger Verwahrlosung und Wildheit vorzustellen. Auch was wir von der Lebensgeschichte Noe's und seiner Zeitgenossen vor der Sintflut lesen [4], beweist, daß die Menschen nicht isolirt, sondern nahe beisammen lebten und gerade dadurch zu den gröbsten Ausschweifungen Gelegenheit erhielten.

Noch deutlichern Einblick in die Entstehung der ersten Staaten gewähren uns die Schilderungen der Zeit unmittelbar nach der Sintflut. Noe trieb Ackerbau und pflanzte Weinberge [5], und seine verheirateten Söhne lebten bei ihm [6]. Unter ihren Nachkommen wird besonders Nimrod erwähnt, der Babylon und Assur, Ninive und Resen, die „große Stadt" zwischen Ninive und Chale, erbaute [7].

Später sehen wir diese Reiche durch Eroberungen, Unterjochung sich erweitern und ausdehnen, bis sie selbst wieder durch ähnliche Ursachen untergehen und anderen Staaten Platz machen. Auch durch Auswanderung und Kolonisation bilden sich neue Städte, die zu Macht und Reichthum gelangen und schließlich durch Lostrennung vom Mutterlande selbständige Staaten werden.

§ 2.

Die rein privatrechtliche Auffassung des Staates.

Schwieriger und wichtiger als die Frage, wie eine Anzahl Familien an demselben Wohnort dauernd vereinigt wurden, ist die Frage: Durch welche Thatsachen entstand in dieser Familienmenge das Band der legalen Gerechtigkeit und die öffentliche Autorität? Diese Frage soll uns in diesem und den folgenden Paragraphen beschäftigen.

Wir übergehen die Ansicht derjenigen, nach welchen alles thatsächlich Bestehende auch zu Recht besteht, und jeder, dem es glückt, andere zu vergewaltigen, auch das Recht hat, sie zu regieren. Diese Theorie der vollendeten Thatsachen, zu der sich folgerichtig die Pantheisten nicht weniger als die Materialisten bekennen müssen, ist im Grunde gleichbedeutend mit der Läugnung jedes Rechtes.

---

[1] 1 Mos. 4, 17. [2] A. a. O. 4, 2. [3] Ebend. 4, 22.
[4] Ebend. 6, 1—4. Matth. 24, 37—38.
[5] 1 Mos. 9, 20. [6] A. a. O. 9, 22 ff. [7] Ebend. 10, 10—12.

Nach ihr ist die Frage, wie das Band gegenseitiger Rechtspflichten zum Zweck des Gesammtwohls entstanden sei, gegenstandslos.

Rein privatrechtlich suchten A. Fouillée und K. L. v. Haller den Staat zu construiren.

1. A. Fouillée[1] läßt den Staat durch bloßes allmähliches Anwachsen und Ineinandergreifen der verschiedenartigsten privatrechtlichen Beziehungen entstehen. Sowie die Zahl der zusammenwohnenden Familien zunimmt, mehren sich auch die gegenseitigen Rechtsverhältnisse in Bezug auf Verwandtschaft, Vermögensbesitz, geschäftliche Beziehungen, und zwar stets auf Grund von Privatverträgen. Diese Rechtsverhältnisse werden immer verwickelter und verschlungener, wie die Fäden eines verworrenen Knäuels, die sich kaum mehr trennen lassen; sie umschlingen auch eine immer größere Zahl von Familien. Eine solche durch mannigfaltige privatrechtliche Beziehungen verbundene und unabhängige, d. h. keiner höhern Autorität unterworfene Menge ist ein Staat.

2. Das ist im wesentlichen dieselbe Theorie, die schon früher und mit größerem Scharfsinn K. L. v. Haller aufgestellt hatte[2]. Doch ging letzterer von einem ganz andern Standpunkte aus.

Haller glaubt, die wahre Grundlage des Staates sei nicht in irgend einem Vertrage zu suchen, wie man bisher fälschlich angenommen habe, sondern in dem „großen, unzerstörbaren Naturgesetz, daß nur der Ueberlegene, der Mächtigere herrschen soll, oder um uns bestimmter auszudrücken, daß da, wo Macht und Bedürfniß zusammentreffen, ein Verhältniß entsteht, kraft welchem der erstern die Herrschaft, dem letztern die Abhängigkeit und Dienstbarkeit zu theil wird, das aber deswegen nicht minder der Gerechtigkeit gemäß und zu beiderseitigem Vortheil abgeschlossen ist“[3].

Man würde Haller unrecht thun, wollte man behaupten, er vertheidige das sogenannte Recht des Stärkern; denn die natürliche Macht und Ueberlegenheit, die Herrschaft, welche die Natur gibt, ist wohl zu unterscheiden von der schädlichen Gewalt oder dem Mißbrauch der Ueberlegenheit[4]. Gleichwie

---

[1] Revue des deux mondes (1879) XXXII, 759.

[2] Zuerst in seinem „Handbuch der allgemeinen Staatenkunde“, dann eingehender in seinem Hauptwerke: „Restauration der Staatswissenschaft“, 6 Bde. Winterthur 1815 bis 1825 (die ersten vier Bände 1820—1822 in zweiter Auflage). Es ist ein bleibendes Verdienst Hallers, daß er die willkürliche und falsche Naturstandstheorie im Sinne von Hobbes und Rousseau mit ihrem künstlichen Staatsvertrag gründlich überwunden und dadurch einen Umschwung in der Theorie über die Entstehung der Staaten hervorgerufen hat. Anfangs ein gefeierter Rechtslehrer, wurde er seit seiner Rückkehr zur katholischen Kirche (1821) der Gegenstand der gehässigsten Angriffe seiner unduldsamen früheren Glaubensgenossen. Seine Vaterstadt Bern stieß ihn aus allen Aemtern und zwang ihn, im Auslande eine Zufluchtsstätte zu suchen. Diese fand er zuerst in Frankreich, dann seit 1830 in Solothurn, wo er den Rest seiner Tage († 1854) verlebte. Haller war eine durchaus edel angelegte Natur, von glühender Wahrheitsliebe beseelt. Mit dem Irrthum zu pactiren verstand er nicht, er verfolgte ihn mit rücksichtsloser Consequenz. Großer Scharfsinn, umfassende Belesenheit läßt sich seinen Werken nicht absprechen, aber er war zu sehr Autodidakt und ist stärker in der Kritik als im positiven Aufbau seiner Theorie. Aristoteles und die Scholastiker blieben ihm zu seinem großen Schaden fast ganz unbekannt. Aus einem falschen Grundprincip zieht er mit unerbittlicher Logik die Folgerungen.

[3] Restauration der Staatswissenschaft (2. Aufl.) I, 359.

[4] A. a. O. S. 388.

beim Eigenthumserwerb die Ueberlegeneren und Gescheiteren die anderen überflügeln, ohne deswegen gegen das Gesetz der Liebe und Gerechtigkeit verstoßen zu müssen, so ist es nach Haller auch beim Erwerb der höchsten obrigkeitlichen Gewalt, welche nicht wesentlich von anderen Privatrechten verschieden ist, sondern bloß die Abhängigkeit von einem höhern Herrn ausschließt.

Dieser letzte Satz enthält den Kernpunkt der Theorie. Es gibt zahlreiche Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung: der Mann herrscht naturgemäß über seine Frau, der Vater über seine Kinder, der Herr über seine Diener, der Lehrer über seine Schüler u. s. w. „Diese Verkettung und Unterordnung der menschlichen Verhältnisse, welche wir in der ganzen Welt erblicken, muß jedoch bei irgend einem ganz Freien aufhören, der weiter niemanden dient, außer Gott keinen Obern mehr über sich hat, und siehe, da wo sich dieser Freie findet, da ist das Verband geschlossen und gekrönt, der Staat (das selbständige Wesen) vollendet, der Fürst, die höchste Gewalt nicht durch fremden Auftrag, sondern von der Natur selbst gegeben.“ [1]

„Zwischen den Staaten“, so führt Haller seine Gedanken weiter aus, „und den untergeordneten, sogenannten privatgeselligen Verhältnissen, Herrschaften oder Gemeinden, z. B. zwischen einem Fürsten oder König und jedem andern begüterten Haus- oder Grundherrn, zwischen einer Republik und allen übrigen Communitäten oder Corporationen, ist in den meisten Rücksichten eine so auffallende Aehnlichkeit, daß ich kaum begreifen kann, wie sie von so wenigen Staatslehrern bemerkt worden [2]. ... Hier wie dort, bei einem bloßen Gutsherrn wie bei einem Fürsten, findet sich ein Territorium ... ein Kreis von Macht, über den sie sich nicht ausdehnt; hier ist Herr und Volk mit ... Verhältnissen von Benachbarten, das sogenannte Völkerrecht im kleinen, mancherlei Diener und Beamte, Bewohner und Einsassen verschiedener Art, Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit, Administration, Finanzen u. s. w. Setzt die Unabhängigkeit hinzu, so habt ihr die Republik vollendet. ... Die Souveränität besteht nach Vernunft und Erfahrung lediglich in der Unabhängigkeit, in dem zufälligen Umstand, keinen menschlichen Obern über sich zu haben und außer Gott niemand von seinen Handlungen Rechenschaft geben zu müssen.“ [3]

Diesen Grundsätzen entsprechend verwirft Haller die hergebrachte Unterscheidung zwischen der bürgerlichen und jeder andern natürlichen Gesellschaft als unhaltbar, ja sinnlos. Die Staaten „sind nichts anderes als ein selbständiges, d. h. für sich und durch sich selbst bestehendes geselliges Verband, vollendete und geschlossene Menschenverknüpfungen, unabhängige Dienst- oder Societätsverhältnisse“ [4]. Sie haben auch „als solche (als Staaten) eigentlich gar keinen oder doch keinen gemeinschaftlichen Zweck, eben weil sie von den übrigen natürlich-geselligen Verhältnissen nur dem Grade nach verschieden sind.“ In allen diesen Beziehungen existirt kein gemeinschaftlicher Zweck, sondern nur eine Menge von sehr verschiedenen Privatzwecken [5]. Der Fürst ist „nichts anderes als ein begüterter, mächtiger und eben dadurch unabhängiger Mensch (homo locuples, potens, nemini obnoxius) oder auch „ein unabhängiger Herr“ [6].

Einen ergebenen Schüler hat Haller an Al. Ugolini gefunden [7].

---

[1] Restauration der Staatswissenschaft S. 448. [2] A. a. O. S. 449.
[3] Ebend. S. 450 ff. [4] Ebend. S. 463. [5] Ebend. S. 470—471. [6] Ebend. S. 473.
[7] Institutiones iuris socialis naturae ad usum scholarum adversus pseudoius publicum philosophicum iuxta theoriam status naturalis socialis a celeberrimo viro C. L. a Haller oppositam hypothesi status civilis fictitii. Forosempronii 1837. II tom.

3. Diese Theorie Hallers ist im Grunde nichts weniger als eine voll- indige Läugnung des Staatsrechts. Denn er bestreitet ausdrücklich das orhandensein eines öffentlichen Rechts; die staatlichen Beziehungen sind nur wesentlich von anderen Privatverhältnissen verschieden. Daraus folgt noth- endig, daß der Fürst keine öffentliche Jurisdictionsgewalt hat, deren Zweck s Gemeinwohl wäre; er hat nur die Gewalt, die ihm als Eigenthümer, amilienvater, Ehegatte zusteht, kurz, seine Gewalt ist nichts als die Summe n Privatrechten, zu denen noch die Unabhängigkeit von einer höhern Gewalt inzukommt. Er braucht also auch bei der Ausübung seiner Befugnisse nur ine Privatinteressen wahrzunehmen wie jeder andere Privatmann.

Das sind gewiß völlig unannehmbare Folgerungen! Dem Fürsten — ıb dasselbe gilt von jedem Träger der obrigkeitlichen Gewalt — ist seine ewalt nicht zum eigenen Nutzen, sondern zum Wohl seiner Untergebenen rliehen; diese sind nicht seine Diener, seine Knechte, seine Schuldner oder ıst etwas, sondern seine Unterthanen. Gerade dadurch unterscheidet sich ıch Aristoteles die obrigkeitliche Gewalt vom Rechte des Herrn, der Fürst vom yrannen, daß die ersteren auf das Gemeinwohl abzielen, die letzteren dagegen ıf das Privatwohl[1]. Nach Haller müßten auch die legale und austheilende erechtigkeit aus der Liste der Tugenden ausgemerzt werden, weil sie noth- ndig öffentlich-rechtliche Beziehungen voraussetzen, deren es nach ihm keine gibt.

Haller vermag auch nicht die Einheit des Staates zu erklären. Nach inen Grundsätzen gibt es kein alle Privatgesellschaften zu einer moralischen Ein- it zusammenfassendes Band. Wir haben ein bloßes Nebeneinander von tausen- rlei Privatverhältnissen ohne einen gemeinschaftlichen Obern. Mag der Grund- genthümer andere unter sich haben in Bezug auf gewisse Dienstverhältnisse, so sind : in anderen Dingen, z. B. in Bezug auf Erwerb, Aufenthalt, Verehelichung, estamente, Verträge, von ihm unabhängig, so daß er als Grundherr kein Recht t, ihnen in dieser Beziehung Befehle (Gesetze) zu geben. Er hat auch als Grund- rr kein Recht, sie für ihre Vergehen, die sie sich außerhalb des Dienstverhältnisses Schulden kommen lassen, zu richten und zu strafen. Denn dazu gehört eine eigent- he Jurisdictionsgewalt, die ihm nach der Voraussetzung fehlt. Noch viel weniger nn in der Ansicht Hallers von einem Recht über Leben und Tod die Rede sein.

Wir geben gerne zu, daß überall, wo solche Privatgesellschaftsverhältnisse t einer unabhängigen Spitze dauernd sich finden, ein Staat vorhanden ist, er nicht auf Grund bloßer Privatrechte oder bloßer Unabhängigkeit im Sinne llers, sondern weil in solchen Verhältnissen thatsächlich eine öffentliche Juris- tionsgewalt existirt, und zwar in den Händen des Mächtigsten, der keinen Höhern er sich hat. Aber wie dieselbe entstehe, ist damit noch nicht genügend erklärt.

§ 3.

Die Vertragstheorie im Sinne Pufendorfs.

Die weit überwiegende Mehrheit aller älteren Rechtslehrer läßt die ein- itliche Rechtspflicht, welche die vielen Familien zur moralischen Einheit zu-

[1] Aehnlich der hl. Thomas (Summa th. 2. 2 q. 42 a. 2 ad 3um): Regimen rannicum non est iustum, quia non ordinatur *ad bonum commune*, sed ad bonum *ivatum* principis.

sammenfaßt, durch einen Vertrag entstehen. Doch sind unter ihnen zwei Richtungen zu unterscheiden.

Nach S. Pufendorf[1], dem schon H. Grotius[2] in derselben Richtung vorgearbeitet hatte, ist der Vertrag die eigentliche und unmittelbare Ursache der gemeinsamen Rechtspflicht in Bezug auf das Gemeinwohl. Durch zwei Verträge und ein Decret will er die Entstehung des Staates erklären.

Er denkt sich eine Menge von freien und einander gleichberechtigten Menschen, welche freiwillig einen Staat gründen wollen. Zunächst schließt jeder mit allen übrigen (singuli cum singulis) den Einigungsvertrag ab, durch den sie eine Gesellschaft zum Zweck des Gemeinwohls gründen. Zu diesem Vertrag ist die Einwilligung eines jeden wesentlich erfordert, so daß derjenige, welcher nicht einwilligt, keinerlei Pflichten übernimmt, auch wenn er später mitten unter den anderen zu leben fortfährt. Nach diesem ersten Vertrag, der schon eine moralische Einigung bewerkstelligt, faßt man einen Beschluß über die Regierungsform, d. h. man bestimmt nach Stimmenmehrheit, welche Regierungsform eingerichtet werden solle. Durch dieses Decret werden alle verpflichtet, welche sich dem Einigungsvertrag angeschlossen, es sei denn, daß sie bei Eingehung desselben eine bestimmte Regierungsform zur ausdrücklichen Bedingung gemacht haben. Endlich werden durch einen zweiten Vertrag diejenigen bestimmt, welche die obrigkeitliche Gewalt besitzen sollen. Diejenigen, welche zur Leitung des Staates berufen werden, übernehmen die Pflicht der Sorge für die Sicherheit und das Gemeinwohl, die übrigen die Pflicht des Gehorsams.

Obwohl Pufendorf diese Entstehungsart für die naturgemäßeste erklärt, so gibt er doch zu, daß unter Umständen ein einziger Vertrag genüge, wenn nämlich der Staat allmählich dadurch entstehe, daß sich viele der Reihe nach demselben Fürsten unterwerfen, etwa in der Weise, wie sich ein Heer durch allmähliche Werbung bildet. Wir nehmen außerdem an, Pufendorf halte den Gesellschaftsvertrag wenigstens im allgemeinen für nothwendig. Würde er dies läugnen, so wäre er schon durch unsere früheren Ausführungen (410 ff.) widerlegt.

Diese Ansicht Pufendorfs war lange Zeit unter den protestantischen Rechtslehrern fast die allgemeine und scheint uns wesentlich verschieden von der weiter unten zu besprechenden Ansicht der Scholastiker. Zwar reden auch diese von einem Vertrag, durch den der Staat seinen Anfang nehmen soll, allein — so glauben wir sie verstehen zu müssen — derselbe gilt ihnen nicht als eigentliche Ursache, sondern nur als nothwendige Vorbedingung für die Entstehung der gegenseitigen Rechtspflicht. Als eigentliche Ursache des Staates kann man den Vertrag aus einem doppelten Grunde nicht ansehen.

Die gegenseitige Rechtspflicht im Staate ist die der legalen Gerechtigkeit, diese aber kann nicht durch einen Vertrag als ihre unmittelbare Ursache entstehen. Jeder Vertrag erzeugt nothwendig die Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit, oder wenn es sich um ein rein freiwilliges, unentgeltliches Versprechen handelt, unter Umständen die der Treue. Das ist unseres Wissens die ganz allgemeine Lehre der älteren Juristen und Theologen. Der Umstand, daß dieser Vertrag das öffentliche Wohl zum Gegenstand hat, genügt nicht,

[1] De iure nat. et gent. l. 7 c. 2 § 7 et 8.
[2] De iure belli et pacis I c. 4 § 7 n. 3.

: die unmittelbar durch ihn hervorgebrachte Pflicht zu einer Pflicht der legalen rechtigkeit zu machen. Wenn z. B. zwischen zwei Staaten ein Vertrag zu nde kommt, so verpflichtet derselbe kraft der ausgleichenden Gerechtigkeit, wohl er das öffentliche Wohl zum Zwecke hat. Dasselbe gilt von Verträgen, zum Zweck des Gesammtwohls zwischen der Gesammtheit und einzelnen iedern abgeschlossen werden. Ebenso kann, wenn viele politisch noch Un=ängige auf dem Vertragswege zu einem politischen Gemeinwesen zusammen=:en, diese Uebereinkunft unmittelbar aus sich nur die gegenseitige Pflicht ausgleichenden Gerechtigkeit oder Treue, und wenn dieselbe durch einen) bekräftigt wird, die Pflicht der Religion hervorbringen, aber nicht die licht der legalen Gerechtigkeit. Diese letztere kann nur unmittelbar aus dem turgesetz hervorgehen.

Der zweite Grund gegen die Vertragstheorie im Sinne Pufendorfs ist Unmöglichkeit, unmittelbar durch den Vertrag alle kommenden Geschlechter verpflichten. Was für ein Recht haben diejenigen, welche den Einigungs=rtrag eingehen, alle zukünftigen Geschlechter zu verpflichten? Jedes Ding rd durch dieselben Ursachen erhalten, denen es sein Dasein verdankt. Wenn r Vertrag die eigentliche Ursache der gegenseitigen Rechtspflicht ist, so reicht se nicht weiter als der Vertrag oder das Recht derjenigen, welche den Ver=ag abschlossen. Welches Recht hatten also die ersten Gründer des Staates, e ja nur als selbständige Personen oder höchstens als Vertreter ihrer Fa=ilien den Vertrag eingingen, nicht nur sich selbst, sondern alle kommenden eschlechter zu verpflichten?

§ 4.

Darlegung der Vertragstheorie der Scholastiker.

1. Die Vertragstheorie der Scholastiker, wie sie ihr Hauptvertreter r. Suarez[1] eingehender entwickelt, umfaßt wesentlich folgende Punkte. um Staate genügt nicht eine bloß örtlich vereinigte Menge von Familien, eil diese noch kein einheitliches Ganze bilden. Um einen Staat zu bilden, üssen sie vielmehr durch ein moralisches Band zu einem Ganzen ver=nigt werden. Das kann aber nur durch eine gegenseitige, ausdrückliche oder illschweigende Uebereinkunft geschehen, durch welche sie sich zu einer Körper=haft verbinden, um durch gegenseitige Hilfeleistung das Gemeinwohl zu er=ichen. Ist diese Uebereinkunft abgeschlossen, so bilden die Familien zusammen nen moralischen Körper, aus dessen Natur sich von selbst die öffentliche Gewalt s nothwendiges Attribut ergibt. Ja die Staatsgewalt folgt so nothwendig und sentlich aus der Natur dieses politischen Körpers, daß die Menschen sie unter oraussetzung der eben genannten Uebereinkunft nicht hindern könnten, weil derselbe hne politische Gewalt oder Hinordnung auf sie gar nicht gedacht werden kann[2].

2. Fragt man weiter, in welchem Träger sich diese politische Gewalt efinde, so antwortet Suarez: in der zur Einheit vereinigten Menge als Ganzem in tota communitate). Denn in dieser Menge ist, wie schon gezeigt, nach

[1] Namentlich in seinen Werken: De legibus und Defensio fidei catholicae adversus regem Angliae. [2] De legib. l. III. c. 2 n. 4.

abgeschlossener Uebereinkunft die politische Gewalt. Sie ist aber nicht in irgend einem einzelnen Gliede dieser Gemeinschaft, weil ihrer Natur nach alle Menschen frei geboren werden und der eine keine Jurisdictionsgewalt über den andern hat, und auch kein Grund vorhanden ist, warum die Staatsgewalt eher in diesem als in jenem Gliede sein sollte. Also ist sie ihrer Natur nach in der Gesammtheit[1], insofern sie ein Ganzes bildet.

3. Daraus folgert nun Suarez zweierlei: erstens, daß zwar der Bestand der Staatsgewalt an sich einfachhin zum Naturrecht gehört, die Bezeichnung eines bestimmten Trägers derselben aber nur auf menschlichem Recht beruht; zweitens: daß, so oft ein Monarch die Staatsgewalt rechtmäßig besitzt, sie ihm mittelbar oder unmittelbar von der Gesammtheit übertragen wurde und er sie rechtlich auf keine andere Weise erwerben konnte.

Suarez nennt diese Ansicht die allgemeine aller Juristen und Theologen seiner Zeit, sie gilt ihm als völlig ausgemacht; doch gibt er ausdrücklich zu, daß in den Glaubensquellen keine Entscheidung darüber vorliege, daß es sich also um eine wissenschaftliche Streitfrage handle, die mit wissenschaftlichen Gründen ausgefochten werden müsse[2].

Wir haben schon bemerkt, daß die Scholastiker den Vertrag nicht wie Pufendorf als die unmittelbare Ursache der legalen gemeinsamen Rechtspflicht und der Staatsgewalt ansehen. Er ist bloß die nothwendige Bedingung, damit diese Pflicht und Gewalt auf Grund des Naturgesetzes sich unmittelbar aus der Natur des Ganzen entwickle, welches durch den Vertrag zu stande gekommen ist[3]. Diese legale Rechtspflicht erfaßt alle, die im Bereiche dieses moralischen Ganzen sich befinden, mögen sie wollen oder nicht, mögen sie schon im Augenblick des Vertragsabschlusses da sein oder später darin geboren werden bezw. sich dort dauernd ansiedeln.

Welches ist aber nach den Scholastikern die unmittelbare Wirkung des Staatsvertrages? Entweder die Pflicht der Gerechtigkeit oder die der Treue. Diese bindet jedoch nur diejenigen, welche sich persönlich ausdrücklich oder stillschweigend dem Vertrage angeschlossen haben.

§ 5.

Vergleich der Theorie der Scholastiker mit der Lehre Rousseau's.

1. Man hat die eben dargelegte Theorie schon eine eigenthümlich „jesuitische" genannt und darin eine willkommene Gelegenheit zu allerhand Anklagen gegen

[1] De legib. l. III. c. 2 n. 3. 4 etc.

[2] De legib. l. III. c. 2 n. 3; c. 4 n. 2; Defens. fid. l. III. c. 2 n. 2. Man sehe auch Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 220 ff.

[3] So glauben wir die Theorie der Scholastiker erklären zu müssen. Cf. Suarez, De leg. l. III. c. 3 n. 6. wo er, wie mehrfach sonst, behauptet, die öffentliche Gewalt ergebe sich oder resultire aus dem schon in seinem Sein constituirten politischen Gemeinwesen als nothwendige Eigenschaft (per modum proprietatis *resultantis* ex tali corpore mystico iam constituto in tali esse). Das von der öffentlichen Gewalt Gesagte muß auch von der Pflicht der legalen Gerechtigkeit gelten, weil beide unzertrennlich miteinander zusammenhangen. Will man die Theorie nicht in diesem Sinne auffassen, so unterliegt sie auch den gegen Pufendorf geltend gemachten Bedenken.

ı Jesuitismus gefunden. Ganz mit Unrecht. Die ersten Jesuiten, welche se Theorie entwickelten, wie Bellarmin und Suarez, beriefen sich schon aus- ädklich auf die nahezu allgemeine Uebereinstimmung der Rechtslehrer und eologen [1]. Sie wird auch von allen älteren protestantischen Rechtslehrern t derselben oder noch größerer Schärfe ausgesprochen [2]. Später trat hierin erdings protestantischerseits eine bedeutende Wendung ein, indem man die nigliche Gewalt als eine unmittelbare Schöpfung Gottes hinzustellen suchte; namentlich Jakob I. von England und seine höfischen Theologen.

2. Allein nicht zufrieden damit, die Vertragstheorie dem „Jesuitismus" r Last zu legen, hat man bis in die neueste Zeit wegen dieser Theorie die suiten, besonders Laynez, Bellarmin, Mariana, Molina und Suarez, als hnbrecher der Rousseau'schen Lehre von der Volkssouveränität und Vorläufer der französischen Revolution gebrandmarkt [3]. Im Grunde beweisen Urheber dieser Anklage nur ihre eigene Unkenntniß der Lehren Rousseau's d der Scholastiker. Wir wollen deshalb die wesentlichen Punkte der Ideen ousseau's zusammenstellen und sie dann mit der Lehre der Scholastiker vergleichen.

3. Kein Mensch, so lehrt der Genfer Philosoph, hat eine natürliche utorität über den andern, und es kann mithin keinen andern Rechtstitel für rechtmäßige Autorität geben als den Vertrag (convention) [4]. Die politische utorität insbesondere kann nur entstehen durch einen allgemeinen und ein- mmigen Vertrag aller mit allen, durch den sie sich zu einem Volke reinigen. In diesem Vertrag gibt sich jeder ohne Ausnahme rückhaltslos it all seinen Rechten an die Gesammtheit, d. h. an alle übrigen hin und pfängt von diesen dieselben Rechte, so daß er alles wieder erhält, was er ngab, und zwar um einen Zuwachs von Macht vermehrt. Die Formel des ertrages ist also: „Ein jeder von uns gibt seine Person und seine Macht ı die Gesammtheit hin unter der Leitung eines Allgemeinwillens, dagegen hmen wir ein jedes Glied als untheilbaren Bestandtheil des Ganzen an." [5]

Durch diesen Vertrag entsteht ein moralischer Gesammtkörper, der seine inheit und sein gemeinschaftliches „Ich" (son moi commun), sein eigenes eben und seinen eigenen Willen besitzt. Zugleich vollzieht sich durch den

---

[1] Man sehe die ausführlichen Nachweise bei Hergenröther, Katholische Kirche nd christlicher Staat. Freiburg 1872. S. 485 ff.

[2] Sieh Hergenröther a. a. O. So sagt Goodman, Lib. de obed. p. 25: eges ius regnandi a populo habent, qui occasione data illud revocare potest. Aehn- ch der Schotte Buchanan (1506—1582), De iure regni apud Scotos (1576) p. 13. anguet, Iunius Brutus, Vindiciae contra tyrannos. 1577.

[3] So z. B. Bluntschli, Die Lehre vom modernen Staat I, 567; Ranke, Hi- orisch-polit. Zeitschrift II, 606 ff.; Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie III. Bd. bschn. 5 Kap. 1; Ahrens, Naturrecht I, 85 (dem der Macchiavellismus und Jesuitis- us als eng verwandt gelten); Trendelenburg, Naturrecht § 153; E. Lasson, ystem der Rechtsphilosophie S. 85. Der eine schreibt es dem andern ruhig nach. Keiner at es aber dem gehässigen G. Fr. Kolb (Culturgeschichte der Menschheit. Leipzig 85. II, 399) zuvor, der kein Bedenken trägt, zu behaupten, daß die Zahl der Jesuiten, elche „die niedrigsten und gemeinsten Verbrechen" begingen, „ins Ungeheure stieg". Die olkssouveränitätslehre war ihnen nur Mittel zu ihren selbstsüchtigen Zwecken (S. 399). ie gewöhnlichen Anklagen über die Lehre vom Tyrannenmord kehren selbstverständlich ch bei Kolb wieder.

[4] Du contrat social (1762) l. I. c. 4. [5] Ibid. l. I. c. 6.

Uebergang vom Naturzustand in den staatlichen die größte Veränderung im Menschen, indem dieser infolge des Vertrages nicht mehr durch den Instinct, sondern durch Gerechtigkeit geleitet wird und seine Handlungen anfangen, sittliche zu werden. Erst jetzt tritt das Gewissen an die Stelle des physischen Triebes, das Recht an die Stelle der Begierde. Kurz, der Mensch wird aus einem beschränkten und schwachen Thier ein vernünftiges Wesen, das sich anstatt der früheren physischen Freiheit der staatlichen und sittlichen Freiheit und des Eigenthumsrechts erfreut [1].

Aus den angegebenen Grundsätzen folgt: 1) Die Souveränität ist ein Attribut des Allgemeinwillens und unveräußerlich, und der Souverän, welcher nothwendig eine Collectivperson sein muß, kann nur durch sich selbst vertreten werden [2]; denn der Wille kann nicht auf einen andern übertragen werden. 2) Die Souveränität ist untheilbar, weil der Allgemeinwille, in dem die Souveränität besteht, nur der Wille des ganzen (moralischen) Körpers sein kann [3]. 3) Der Allgemeinwille kann nicht irren, sondern ist immer recht und auf das Gemeinwohl gerichtet, weil das Volk nur das ihm Zuträgliche zu wollen vermag [4].

Im Sinne Rousseau's ist der Allgemeinwille (volonté générale) zu unterscheiden vom Willen aller (volonté de tous). Der erstere berücksichtigt immer das Gemeinwohl, der letztere nicht. Und was ist der Allgemeinwille? Die Differenz, welche übrig bleibt, wenn von den sich bekämpfenden Willen aller die sich ausgleichenden positiven und negativen abgezogen werden [5]. Der Allgemeinwille kann nicht auf einen besondern, sondern nur auf einen allgemeinen, gemeinsamen Gegenstand gerichtet sein, und seine Bethätigung in Bezug auf einen solchen Gegenstand ist das Gesetz [6]. Weil dieses nothwendig vom Allgemeinwillen ausgeht, so ist der König als Glied des Staates dem Gesetz unterworfen, und dasselbe kann nie ungerecht sein, weil niemand sich selbst Unrecht zufügen kann. Da ferner nur die Republik ein von Gesetzen regierter Staat ist, so ist jede rechtmäßige Regierungsform republikanisch [7].

Die gesetzgebende Gewalt kommt nothwendig dem ganzen Volke zu, nicht so die Executivgewalt; diese letztere muß vielmehr in einem besondern Träger sich finden, der im Namen und Auftrag des Volkes die Gesetze ausführt [8]. Die Regierenden empfangen nicht selbständige Gewalt, sondern sind bloß Angestellte, denen das Volk seine Gewalt anvertraut, damit sie dieselbe in seinem Namen ausüben; deshalb kann das Volk die Gewalt der Regierung nach Belieben beschränken oder zurücknehmen.

Sobald das ganze Volk versammelt ist, wird die Executivgewalt suspendirt und hört die Gewalt der Regierung auf. Die sogenannten Volksvertreter sind nicht eigentliche Vertreter oder Repräsentanten des Volkes, sondern seine Beauftragten oder Commissäre, welche kein endgiltiges Gesetz erlassen können. Ein vom Volk nicht gebilligtes Gesetz ist ungiltig [9].

---

[1] Du contrat social l. I. c. 8. [2] Ibid. l. II. c. 1. [3] Ibid. l. II. c. 2.
[4] Ibid. l. II. c. 3. [5] Ibid. l. II. c. 4.
[6] Ibid. l. II. c. 6.
[7] Tout gouvernement légitime est républicain. Ibid. l. II. c. 11.
[8] Du contrat social l. III. c. 1. [9] Ibid. l. III. c. 15.

Auch wenn das Volk eine dauernde monarchische oder aristokratische Re-
erung einsetzte, so würde es doch nicht auf seine Gewalt verzichten, die Be-
nten beliebig ab- und einzusetzen [1].

4. Die bloße Darlegung dieser Lehre Rousseau's genügt, um jeden Ein-
htigen ihre gänzliche Verschiedenheit von der oben entwickelten Ansicht der
holastiker erkennen zu lassen. Um aber den Vergleich zu erleichtern, wollen
r kurz die Punkte zusammenstellen, in denen sich beide Theorien gegenseitig
rühren und voneinander abweichen [2].

Beide Theorien kommen darin überein, daß sie den Staat durch
en Vertrag entstehen lassen und die höchste Gewalt zunächst dem gesammten
olke zuerkennen. Im übrigen sind sie vollständig voneinander verschieden.

Was zunächst den Vertrag angeht, so ist derselbe a) nach den älteren
echtslehrern im allgemeinen nothwendig, weil der Mensch von Natur aus
n geselschaftliches Wesen ist. Rousseau dagegen träumt von einem außer-
sellschaftlichen Naturzustand, den die Menschen freiwillig mit dem staatlichen
ben vertauscht haben. b) Rousseau läßt die Menschen erst durch diesen Ver-
ag zu sittlichen Wesen werden, die nicht mehr durch den Instinct, sondern
rch die Gerechtigkeit geleitet werden. Eine solche thörichte Annahme, welche
n Menschen die Macht zuerkennt, giltige Verträge abzuschließen, noch bevor sie
tliche Wesen waren, kam den älteren Rechtslehrern nie in den Sinn; nach
esen hat Gott einem jeden Menschen die allgemeinen Rechtsgrundsätze unaus-
schlich ins Herz geschrieben und ihn auch mit Rechten und Pflichten aus-
rüstet, deren Bestand von keiner menschlichen Gewalt abhängt.

Auch in Bezug auf die Uebertragung der Gewalt vom Volk an
e Regierenden gehen die beiderseitigen Anschauungen weit auseinander. a) Die
holastiker lehren in der unzweideutigsten Weise, daß die öffentliche Gewalt
n sich unmittelbar von Gott stamme, während Rousseau dieselbe als
ne unmittelbare Schöpfung der Menschen betrachtet, welche sie durch einen
eilweisen Verzicht auf ihre Sonderrechte zu stande bringen. b) Während also
ch den Scholastikern — und dasselbe gilt von Grotius, Pufendorf u. s. w. —
e Staatsgewalt weder ganz noch zum Theil in den einzelnen Individuen ist,
nicht einmal in allen zusammen, solange sie ein bloßes Nebeneinander ohne
inheit bilden, sondern sich nothwendig aus der Natur des durch Vertrag
ntstandenen Gemeinwesens ergibt: gilt dem Verfasser des Contrat social die
Staatsgewalt als eine Summe von Privatrechten, welche theilweise, und zwar
ach gleichartigen Theilen, in den einzelnen Individuen sind. Hieraus ergibt
ch, daß nach Rousseau die Staatsgewalt bloß dem Grade oder der Masse
ach von den Rechten der Einzelnen verschieden ist, während sie nach den
Scholastikern einer ganz andern Art angehört [3]. c) Nach den Scholastikern
esitzt das Volk die Gewalt nicht unveräußerlich, es kann auf dieselbe ver-
ichten und sie auf einen andern übertragen, ja die Uebertragung kann nach
nen oft geboten sein; nach Rousseau dagegen ist die höchste Gewalt des

[1] Du contrat social l. III. c. 18.

[2] Vgl. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 210.

[3] Wenn Rousseau trotzdem der Staatsgewalt das Recht der Todesstrafe zuerkennt, gerät er mit seinen eigenen Grundsätzen in Widerspruch.

Volkes völlig unveräußerlich. Daraus folgt weiter, daß Rouſſeau die vollkommene Demokratie als die allein berechtigte Regierungsform anſehen muß, wie er dies auch wirklich thut. Denn der König kann höchſtens die Executivgewalt haben und bleibt jeden Augenblick nach der Laune des Volkes abſetzbar; er iſt nur der beauftragte Beamte des Volkes, der nie die höchſte Gewalt beſitzt. Ganz anders die Scholaſtiker, nach denen das Volk die obrigkeitliche Gewalt durch Uebertragung wirklich verliert, ſo daß dieſelbe auf den Monarchen übergeht und ihm nicht wieder nach Belieben entzogen werden kann. Noch viel weniger kann in der Lehre der Alten das Volk den König nach Laune vor Gericht ziehen, abſetzen und beſtrafen, wie dies in der Lehre Rouſſeau's der Fall iſt.

§ 6.

Bedenken gegen die ſcholaſtiſche Lehre.

1. Obwohl die Lehre der Scholaſtiker über den urſprünglichen Träger der Staatsgewalt himmelweit verſchieden iſt von der Volksſouveränität Rouſſeau's, ſo vermögen wir ihr doch nicht beizutreten[1]. Weil jedoch in ſolchen Streitfragen meiſt hüben und drüben mancherlei Mißverſtändniſſe mit unterzulaufen pflegen, ſo wollen wir genauer zu beſtimmen ſuchen, inwiefern wir uns gegen die ſcholaſtiſche Anſicht auszuſprechen gedenken.

a) Wollten die älteren Rechtslehrer nur behaupten, die von ihnen entwickelte Art der Staatenbildung ſei möglich, ja es ſei ſogar wahrſcheinlich, daß manchmal, beſonders auf höheren Culturſtufen, die Staaten in der von ihnen bezeichneten Weiſe entſtanden ſeien, ſo wäre dagegen gar nichts einzuwenden. Aber ſie in dieſem Sinne erklären, hieße ſie ganz mißverſtehen. Sie halten den Vertragsweg in der natürlichen Entwicklung der Dinge für den einzig möglichen. Nie und nimmer kann ein Fürſt ſeine Gewalt rechtmäßig auf andere Weiſe erhalten als mittelbar oder unmittelbar durch eine wenigſtens virtuelle Uebertragung von ſeiten des Volkes[2]. Das iſt eine Hauptgrundlage ihrer ſtaatsrechtlichen Theorien, auf die ſie bei den verſchiedenſten Gelegenheiten zurückgreifen.

b) Wenn die Scholaſtiker den Staat durch Uebereinſtimmung der Glieder entſtehen laſſen, ſo iſt dieſelbe als ein eigentlicher Vertrag aufzufaſſen, ebenſo gut wie die Uebertragung der öffentlichen Gewalt an einen Monarchen[3].

---

[1] Man hat in neuerer Zeit dieſer Streitfrage große Wichtigkeit beigelegt. Wir vermögen dieſe Wichtigkeit nicht einzuſehen, halten vielmehr mit Balmes (Proteſtantismus verglichen mit dem Katholicismus Kap. 51) die Frage für ziemlich belanglos. Wenn wir uns trotzdem eingehender mit derſelben befaſſen, ſo geſchieht es nur, weil man ſie zu einer Frage erſten Ranges aufgebauſcht hat und bedeutende Gelehrte die Anſicht der Gegner der Scholaſtiker mit derjenigen Jakobs I. von England verwechſeln.

[2] Suarez, De legib. l. III. c. 4 n. 2; Defens. fid. l. III. c. 2 n. 10.

[3] Suarez, De opere 6 dier. l. V. c. 7 n. 3: Alius ergo modus multiplicationis familiarum seu domorum est cum distinctione domestica, et aliqua unione politica, quae non fit *sine aliquo pacto expresso vel tacito* iuvandi se invicem, nec sine aliqua subordinatione . . . ad aliquem superiorem etc. Aehnlich De legib. l. III. c. 4 n. 5: Principatus ipse est ab hominibus, cuius signum est, quia iuxta *pactum* vel conventionem factam inter regnum et regem eius potestas maior vel minor existit. Ebenſo De legib. l. I. c. 6 n. 19, wo er die politiſche Einigung ein *foedus* nennt; ferner De legib. l. III. c. 2 n. 4 et 19 in fine; c. 3 n. 2 et 3.

ir machen hierauf aufmerksam, weil sich bei neueren Schriftstellern unter dem sdrucke Uebereinstimmung (consensus) Zweideutigkeiten einschleichen. Nicht e Uebereinstimmung mehrerer ist schon ein Vertrag. Wenn z. B. viele zur Badezeit wochenlang in einer Seestadt zusammenfinden, r wenn sich viele Familien der Reihe nach in demselben Hause einmiethen, hat man eine Uebereinstimmung vieler, und doch wird niemand in diesen ähnlichen Fällen von einem Vertrag reden.

Durch diese Unterscheidung wird unsere Frage bestimmter. Es kann sich ht darum handeln, ob die Menschen ohne irgend welche Uebereinstimmung aaten gebildet hätten; das wäre ebenso widersinnig, als wenn man behupten wollte, die Badegäste seien ohne Uebereinstimmung am selben Orte zunmengekommen und zusammengeblieben. Es handelt sich vielmehr bloß um Uebereinstimmung im Sinne eines wahren Vertrages, durch den unter sich ein neues Rechtsverhältniß begründeten, und zwar zum eck des Gemeinwohls. Freilich braucht man im Sinne der Scholastiker ht an einen ausdrücklichen und förmlichen Vertrag zu denken. Daß die ersten aaten durch förmliche Verträge entstanden seien, ist zum mindesten sehr unhrscheinlich. Derartige Verträge setzten erstens eine gleichzeitig vorhandene ößere Volksmenge voraus, deren Glieder politisch noch unabhängig waren d die erst nach vorheriger Verabredung über Zweck und Gegenstand den Verg abschlossen; sie setzten mithin auch einen genügend klaren Begriff über esen und Aufgaben des Staates und der Staatsgewalt voraus: alles Voraussungen, die in Anbetracht der allmählichen Entwicklung des Menschengeschlechts einem Elternpaare und der allmählichen Bildung der Begriffe Staat und aatsgewalt auf dem Wege der Erfahrung gewiß höchst unwahrscheinlich sind.

Es genügt also im Sinne der Alten ein stillschweigender Vertrag, sie auch wiederholt betonen, aber immerhin ist ein wahrer und eigenther Vertrag zur Bildung des Staates und der Uebertragung der Staatsvalt erfordert. Jedoch kann der Vertrag der Uebertragung der Staatsvalt an einen Monarchen genügen, weil er den Vertrag der Staatsbildung weder einschließt oder voraussetzt.

2. Die Streitfrage zwischen den Scholastikern und ihren Gegnern beränkt sich also auf die beiden Fragen: 1) Kann ein Staat ausschließlich nur f dem Wege eines eigentlichen, wenigstens stillschweigenden Vertrages tstehen? und 2) Ist der ursprüngliche Rechtstitel, auf den hin ein König politische Gewalt innehat, immer nothwendig eine wenigstens virtuelle ebertragung von seiten des Volkes?

Beide Fragen hangen innig miteinander zusammen, so daß, wer die eine jaht oder verneint, nothwendig auch die andere bejahen oder verneinen muß. ir können deshalb die Frage auch einfach so stellen: Kann ein Monarch öffentliche Gewalt nur durch eine wenigstens virtuelle Uebertragung von ten des Volkes erhalten?

3. Uns scheint die verneinende Antwort die wahrscheinlichere, und zwar s folgendem Grund. Damit ein Staat vorhanden sei, genügt erstens eine tlich und dauernd vereinigte Mehrheit von Familien, zweitens eine Person, lche das Recht hat, von diesen Familien als Richter in ihren Rechtsstreitigten Unterwerfung zu verlangen. Diese beiden Bestandtheile genügen, damit

alles Wesentliche eines Staates vorhanden sei. Allerdings ist die richterliche Gewalt nicht die einzige Function der Staatsgewalt, aber sie ist ein wesentlicher Theil der Staatshoheit und kann nicht ohne die übrigen wesentlichen Theile vorhanden sein. Läßt sich nun darthun, daß ohne Vertrag beide Bestandtheile entstehen können, so ist auch bewiesen, daß der Vertragsweg nicht die einzig mögliche Entstehungsart des Staates ist. Dieser Beweis läßt sich aber erbringen.

Zunächst ist unzweifelhaft, daß sich eine Menge von Familien an einem und demselben Orte vereinigen kann ohne Spur eines Staatsvertrages. Dieselbe entsteht fast nothwendig durch die allmähliche Entwicklung aus einer Stammfamilie, wie wir dies schon oben (412 und 423) gezeigt haben und auch Suarez selbst zugibt[1]. Die Söhne bauen der Reihe nach ihre Wohnungen in der nächsten Nähe des väterlichen Hauses. Dasselbe thun die Enkel und Urenkel, solange der umliegende Boden zur Ernährung aller ausreicht. Jede von den allmählich hinzukommenden Familien sucht vor allem ihren eigenen Vortheil. Auch werden naturgemäß im Laufe der Zeit die verschiedenen Familien durch Heiraten und andere Privatverträge miteinander verknüpft.

Kann nun in dieser dauernd vereinten Menge von Familien ohne Vertrag jemand die richterliche Gewalt erhalten, so daß alle ihn als Richter anzuerkennen verpflichtet sind? Das glauben wir behaupten zu dürfen. Diese Volksmenge bedarf gewiß eines Richters, der die entstehenden Streitigkeiten schlichtet, der für Sicherheit und Ordnung sorgt, die Schuldigen nöthigenfalls bestraft, und dessen Entscheidungen und Anordnungen sich alle zu unterwerfen die Pflicht haben. Wie die Menschen thatsächlich sind, gibt es in einer größern Volksmenge immer manche, welche die Ordnung, Ruhe und Sicherheit der anderen gefährden und nur durch Strafen in Zucht gehalten werden können. Und selbst unter den Guten werden bald Streitigkeiten in Bezug auf Mein und Dein, in Bezug auf Erbschaften, verwandtschaftliche Beziehungen, eingegangene Verträge u. dgl. entstehen. Hier bedarf es einer Autorität, welche diese Streitigkeiten schlichtet und deshalb von den Streitenden Unterwerfung zu verlangen berechtigt ist, damit der Streit endgiltig beseitigt werde.

An der Nothwendigkeit eines Richters unter den gegebenen Umständen läßt sich also vernünftig nicht zweifeln. Nun konnte es geschehen, daß nur eine bestimmte Person allein durch ihre ganze Stellung unter den concreten Verhältnissen zum Amt des Richters geeignet war und deshalb ohne Vertrag oder Uebertragung von seiten des Volkes dieses Amt besaß.

Wir brauchen uns nur zu vergegenwärtigen, wie sich die ersten Patriarchalfamilien allmählich zu einem ganzen Complex von Familien mit zahlreichen Knechten und Mägden entfalteten. Wer das hohe Alter der Patriarchen in Betracht zieht, den wird es nicht befremden, wenn ihm gesagt wird, daß dieselben schließlich eine ganze Gemeinde um sich vereinigt sahen. War nun der Stammvater in solchen Gemeinden nicht der geborene, durch die Natur der concreten Verhältnisse bestellte Richter, der das Richteramt besaß, nicht weil man es ihm übertrug, sondern den man als Richter anerkannte, weil er es

[1] De opere 6 dier. l. V. c. 7 n. 3: Si pagus solum sumatur pro acervo domorum, ut sic dicam, ille *naturali necessitate* sequitur ex multiplicatione filiorum, nepotum etc.

nothwendig war? Uns wenigstens will es scheinen, namentlich wenn man die allmähliche, sich auf ein oder zwei Jahrhunderte erstreckende Entwicklung der Familie in Betracht zieht. Die ganze Gemeinde bestand ja aus Nachkommen des Stammvaters. Konnte nun etwa unter den obwaltenden Umständen einer von seinen Söhnen Richter sein? Gewiß schon deshalb nicht, weil er nicht Richter über seinen Vater sein konnte; denn es verstößt gegen die kindliche Pietät, daß sich ein Sohn zum Richter über seinen Vater aufwerfe. Sodann konnte der Sohn das Richteramt nicht übernehmen, weil er die erforderliche Macht dazu nicht besaß, da er noch wirthschaftlich vom Vater abhängig war. Denn dieser behielt bei Lebzeiten sein Vermögen, und erst nach seinem Tode trat der Erstgeborene an seine Stelle. Das Hausgesinde: Knechte, Mägde, vielleicht Sklaven, unterstand ebenfalls der Gewalt des Vaters.

Man entgegnet, unter den von uns bezeichneten Umständen sei es allerdings Pflicht gewesen, den Stammvater auch zum politischen Haupte zu wählen, aber erst infolge dieser Wahl und der damit verbundenen Uebertragung der Staatsgewalt sei er Regent geworden. Allein das ist eine willkürliche Behauptung. Höchstens negativ hing die Herrschergewalt des Stammvaters von der Uebereinstimmung seiner Nachkommen ab, insofern sie nicht in andere Gegenden ziehen, sondern beisammen bleiben wollten. Aber diesen Willen vorausgesetzt, waren sie, unabhängig von ihrer Wahl, verpflichtet, den Stammvater als Richter anzuerkennen. In der That nehmen wir an, es habe keinerlei Wahl stattgefunden. War etwa deshalb kein Richter nothwendig? Und war es deshalb keine Pflicht, den Stammvater als den allein dazu Tauglichen anzuerkennen, wenn derselbe, ohne die Kinder um ihre Einwilligung zu fragen, das Richteramt auszuüben begann? Wer das Gegentheil behaupten will, muß es klar und unzweideutig beweisen; und an solchen Beweisen fehlt es.

3. Man sehe sich nur einen Hauptgrund an, mit dem die Gegner ihre Ansicht verfechten. Alle Menschen, so sagt man, sind von Natur aus frei, folglich hat keiner von Natur aus Jurisdictionsgewalt über andere; auch ist kein Grund, warum eher dieser als jener die öffentliche Gewalt besitzen sollte; also ruht diese nicht in einem Einzelnen, sondern in der Gesammtheit[1].

So kann man schließen, wenn man die Menschen rein abstract nach ihrer bloßen Natur betrachtet; nimmt man dagegen Rücksicht auf die allmähliche Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, besonders zur Zeit der ersten Patriarchalfamilien, und auf die vielen Ungleichheiten, die sie nothwendig im Gefolge hat, so ist wohl manchmal Grund genug vorhanden, warum eher der eine als der andere, z. B. eher Adam oder Abraham als einer ihrer Söhne oder Enkel die richterliche Gewalt besitze und ausübe.

Also ist Adam oder Abraham oder sonst ein Monarch durch seine Natur zum Regieren bestimmt? Ganz und gar nicht. Es ist nicht die bloße Natur dieses oder jenes Mannes, welche ihm die öffentliche Gewalt verleiht, sondern erstens das gesellschaftliche Bedürfniß nach einer solchen Gewalt und zweitens seine ausschließliche Tauglichkeit, unter den gegebenen Umständen Richter und überhaupt Träger der öffentlichen Gewalt zu sein. Zwei Momente wirken also zur Bestimmung der politischen Obrigkeit zusammen: zunächst die

[1] Suarez, De Leg. l. III c. 2 n. 3.

Nothwendigkeit einer öffentlichen Gewalt für die dauernd örtlich vereinten Familien, und diese Nothwendigkeit hängt gar nicht von der Uebereinkunft der Familien ab. Mögen sie wollen oder nicht, es muß einen Richter und Ordner geben, sonst gehen sie zu Grunde. Nun entsteht die weitere Frage: Wer soll diese nothwendige und von Gott gewollte Gewalt innehaben? Und darauf antworten wir: Dieser Träger braucht nicht nothwendig gewählt zu werden, er kann durch die Umstände selbst und die ganze gesellschaftliche Lage, wie sie sich um ihn herum gestaltet hat, bezeichnet sein.

4. Man begreift auch nicht, wie bei der allmählichen Entwicklung der Patriarchalfamilien zu einem Gemeinwesen die gleichzeitige Uebereinkunft erzielt werden kann, die zu einem Vertrage nothwendig ist.

Suarez meint zwar: die Einwilligung in die politische Unterwerfung unter eine einzelne Person konnte allmählich und gewissermaßen der Reihe nach (paulatim et quasi successive) erfolgen. Anfänglich gehorchte die ganze Familie dem Adam oder Abraham oder sonst einem Stammvater als Haupt der Familie; später bei Zunahme des Volkes konnte diese Unterwerfung fortdauern und durch Einwilligung auch auf das politische Gebiet ausgedehnt werden, als das Gemeinwesen anfing ein vollkommenes zu werden (quando communitas coepit esse perfecta)[1].

Aber diese Worte bieten nicht geringe Schwierigkeiten. Also die Unterwerfung unter Adam als Familienhaupt wurde allmählich auch auf das politische Gebiet ausgedehnt, als die Gemeinschaft anfing eine vollkommene zu sein. Aber das ist ja gerade die Frage, wann die Gemeinschaft anfing, eine vollkommene, d. h. im Sinne von Suarez eine staatliche oder politische zu sein. Sieht man die Einwilligung als Ursache des Staates an, so kann man nicht sagen: die Einwilligung wurde auf die politische Unterwerfung ausgedehnt, als das Gemeinwesen anfing ein Staat zu sein; sondern man muß umgekehrt sagen: das Gemeinwesen fing an ein Staat zu sein, als man die Einwilligung auch auf das politische Gebiet ausdehnte. Und nun fragt sich: wie konnte diese Einwilligung zur politischen Unterwerfung allmählich gegeben werden?

Will man mit dieser allmählichen Unterwerfung nichts sagen, als daß ein politisches Gemeinwesen, in dem schon eine öffentliche Gewalt bestand, sich allmählich durch stetiges Anschließen neuer Glieder vergrößern konnte, so ist das allerdings richtig, aber vollständig nichtssagend für unsere Frage, wie der Staat entstanden sei. Suarez will auch die Entstehung des Staates

---

[1] Der Wortlaut dieser wichtigen Stelle aus der Defens. fid. l. III. c. 2 n. 19 ist folgender: Primus modus conferendi uni principi hanc potestatem in primaeva institutione est per voluntarium populi consensum. Hic autem consensus variis modis intelligi potest: unus est, ut *paulatim et quasi successive detur*, prout successive populus augetur. Ut v. g. in familia Adae vel Abrahae aut alia simili in principio obediebatur Adamo tanquam parenti seu patrifamilias, et postea, crescente populo, potuit subiectio illa continuari, et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi, *quando communitas illa coepit esse perfecta*; et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum Romanae civitatis) ita inceperunt. Et in hoc modo (si quis recte consideret) regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt.

durch allmähliche Einwilligung in die politische Unterwerfung erklären. Kann nun der Staat allmählich entstehen? Wir unterscheiden. Der Stoff, aus dem der Staat gebildet wird, kann allmählich vorbereitet werden; die Staatsgewalt aber mit den wesentlich dazu gehörigen Rechten und Pflichten kann nicht allmählich entstehen, sie ist untheilbar und in einem Gemeinwesen entweder ganz oder gar nicht vorhanden. Wohl kann diese Gewalt auf verschiedene Träger vertheilt sein und können hierin allmähliche Verschiebungen vorkommen, aber die Gewalt an sich ist untheilbar, ähnlich wie die väterliche Gewalt, die ganz oder gar nicht vorhanden ist.

Mit der allmählichen Unterwerfung kann man also das Anwachsen, aber nicht die Entstehung des Staates erklären, und wir stehen somit noch vor der ungelösten Frage nach dem Ursprung des Staates bezw. der Staatsgewalt. Bewirkten die ersten Söhne Adams oder Noe's oder Nimrods durch ihre Unterwerfung unter ihren Vater als Richter schon ein politisches Gemeinwesen oder nicht? Wenn nicht, so konnte die später allmählich erfolgende Einwilligung der Enkel und Urenkel nichts an diesem Verhältniß ändern. Wenn ja, so bestand der Staat wesentlich schon in diesem Augenblick, und die späteren Nachkommen wurden schon in einem politischen Gemeinwesen geboren und erzogen, mußten mithin die staatlichen Pflichten übernehmen, mochten sie wollen oder nicht, gerade wie diejenigen, welche heute in einem Staate geboren werden, seinen Gesetzen unterliegen, mögen sie wollen oder nicht.

Der Sinn unserer Behauptung, um denselben noch klarer zu bestimmen, ist also nicht: Gott selbst oder das Naturgesetz bezeichne direct und unmittelbar einen concreten Menschen zum Herrscher und übertrage ihm die öffentliche Gewalt. Es ist vielmehr die allmähliche, in ihren einzelnen Stufen vielfach von der Freiheit der Menschen abhängige geschichtliche Entwicklung, welche einen Zustand herbeiführt, wo eine öffentliche Gewalt ein unabweisliches Bedürfniß ist und die Umstände selbst eine bestimmte Person zum Träger dieser Gewalt bezeichnen, weil sie allein — moralisch genommen — unter den vorliegenden Umständen alle zum Herrschen nothwendigen persönlichen und gesellschaftlichen Eigenschaften hat.

5. Die Uebertragungstheorie scheint uns auch schlecht mit der Geschichte im Einklang zu stehen. Es ist eine zweifellose Thatsache, daß uns immer und überall, soweit die geschichtlichen Denkmäler reichen, in den ältesten Zeiten Monarchien begegnen[1]. Erst in einer sehr späten Zeit finden wir Republiken. Die älteste Geschichte Aegyptens, Indiens, China's, Babyloniens, Assyriens, Persiens, Israels weiß nur von Königen und Richtern zu erzählen. Treffen wir irgendwo Republiken an, so können wir genau ihren Ursprung und ihre Entwicklung berichten, während sich die Anfänge der Monarchien alle in den dunkeln Urzeiten der ältesten Geschichte verlieren. Das ist gewiß eine sehr befremdliche Thatsache für jeden, welcher der Ansicht ist, nur die Demokratie sei unmittelbar natürlichen Rechts, die Monarchie dagegen sei einfachhin menschlichen Rechts und könne nur auf Grund irgend welcher Uebertragung entstehen.

[1] Aristot. Polit. I. 2, 1258 b. 19: Διὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις καὶ νῦν ἔτι τὰ ἔθνη· ἐκ βασιλευομένων γὰρ συνῆλθον· πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου ὥστε καὶ ἀποικίαι διὰ τὴν συγγένειαν. Man beachte, daß Aristoteles gerade in der organischen Entwicklung des Staates aus der Familie den Grund findet, warum wir überall in ältester Zeit Könige an der Spitze der politischen Gemeinwesen finden. Aehnlich Cicero: Omnes antiquae nationes regibus quondam paruerunt. Sallust. Catil. c. 2: Igitur initio reges; nam in terris nomen imperii id primum fuit.

Wir läugnen nicht, daß die Uebertragungstheorie zu erklären vermag, warum in manchen Fällen Könige an die Spitze des Gemeinwesens gestellt wurden; aber die Thatsache, daß wir absolut nirgends, soweit uns die Geschichte ein Urtheil gestattet, ursprünglich Republiken, und zwar demokratische Republiken finden, ist doch ein schwerwiegendes Bedenken gegen die Uebertragungstheorie. Suarez selbst gibt ausdrücklich — und zwar ganz folgerichtig — zu, die Demokratie sei de iure naturali negative, während er die monarchische Regierungsform einfachhin als Schöpfung des positiven menschlichen Rechtes ansieht[1]. Und der Vergleich, dessen er sich zur Erläuterung seiner Ansicht bedient, bestätigt unsere Auffassung. Gleichwie der Mensch von Natur aus frei ist und nur auf Grund eines positiven Rechtstitels einem andern als Knecht unterthan wird, so ist auch das politische Gemeinwesen nach Suarez aus sich frei, d. h. keinem Monarchen unterworfen, sondern selbständig, es hat als Ganzes über sich selbst die freie Verfügung und kann nur durch Uebertragung der Gewalt an einen Monarchen demselben unterthan werden. Ist dem wirklich allgemein so, dann muß man sich billig wundern, daß uns überall zuerst die Unterwürfigkeit der politischen Gemeinwesen entgegentritt und nirgends die Freiheit, d. h. die Demokratie.

Freilich sucht Suarez dieser Schwierigkeit durch den consensus successive datus auszuweichen, der uns erklären soll, wie der Staat und die Staatsgewalt oder vielmehr die monarchische Verfassung gleichzeitig entstehen konnten. Aber dieser consensus successivus ist, wie wir schon oben angedeutet, unvermögend, die Uebertragung der Staatsgewalt zu erklären.

6. Ein weiterer Grund, der die Uebertragungstheorie wenig zu empfehlen geeignet ist, sind die bedenklichen Folgen, zu denen sie, consequent entwickelt, führen muß.

Die Gewalt beruht immer auf einer virtuellen Uebertragung, auf einem ausdrücklichen oder stillschweigenden doppelseitigen Vertrag. Dieser Vertrag unterliegt aber den allgemeinen Vertragsbedingungen. Und eine allgemeine Vertragsbedingung ist, daß wenn einer der Contrahenten den wesentlichen Bestimmungen der Uebereinkunft nicht entspricht, auch der andere nicht mehr durch dieselbe gehalten ist. Von diesem Grundsatz bildet nur die Ehe eine Ausnahme wegen ihrer besondern Natur und Bedürfnisse. Von Unauflöslichkeit des Vertrags zwischen Monarch und Volk kann aber keine Rede sein. Denn daß beide durch gegenseitiges Uebereinkommen den Uebertragungsvertrag wieder aufheben können, ist unläugbar und wird auch von den Gegnern nicht in Abrede gestellt.

Hieraus folgt unmittelbar, daß das Volk in seiner Gesammtheit dem Monarchen die öffentliche Gewalt wieder nehmen kann, wenn er dieselbe zum Schaden der Gesammtheit schwer mißbraucht. Denn die Verwendung der Gewalt im Interesse der Gesammtheit und nicht des Privatwohls ist gewiß eine wesentliche Bedingung des Uebertragungsvertrages. Wenn also der König seinerseits sich an diese wesentliche Vertragsbestimmung nicht hält und sich nicht bessern will, so ist auch das Volk seinerseits nicht mehr gebunden; es kann die Gewalt, die es dem Könige verliehen, zurücknehmen und an einen andern übertragen. Diese Folgerung ist aber für die Sicherheit der Autorität gegen revolutionäre Bestrebungen gewiß sehr bedenklich.

---

[1] Defens. fid. l. III. c. 2 n. 9.

Das hier von der Monarchie Gesagte gilt von jeder andern Regierungsform. Denn immer muß das ganze Volk, d. h. die Gesammtheit der Familienväter als der Gründer des Staates und der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt angesehen werden. Dieselbe behält also immer das Recht, im Fall der Noth die öffentliche Gewalt an sich zu reißen und die Demokratie einzuführen.

Es ist ganz und gar unrichtig, was ein neuerer Schriftsteller zur Vertheidigung der älteren Lehrer behauptet: nach denselben, insbesondere nach Suarez, dürfe das Volk nur in den Fällen die öffentliche Gewalt dem Könige nehmen, „für die es sich auf Grund alter unzweifelhafter Documente oder unvordenklicher Gewohnheit die Gewalt vorbehalten habe“ [1]. Das sagt Suarez nur von den Fällen, wo das Volk behauptet, einen Theil der öffentlichen Gewalt sich für bestimmte Angelegenheiten vorbehalten zu haben. Einen solchen Anspruch muß das Volk beweisen. Aber daß das Volk sich die Gewalt nie wieder aneignen dürfe, sagt Suarez nicht. Im Gegentheil hatte er vorher ausdrücklich behauptet, die Uebertragung sei den allgemeinen Vertragsbedingungen unterworfen. Wenn also der Monarch sich um dieselben nicht mehr kümmert, warum sollte da das Volk an sie gebunden sein? Darüber hat sich Suarez an einer andern Stelle desselben Werkes noch klarer ausgesprochen, indem er lehrt, daß die Gesammtheit (tota respublica) im Fall der Noth durch gemeinsamen Beschluß den König absetzen könne; und dieses Absetzungsrecht gründet er zunächst auf das Recht der Selbstvertheidigung, das auch die Gesammtheit dem König gegenüber besitzt, außerdem aber darauf, weil immer der Fall der Noth in dem ursprünglichen Uebertragungsvertrag ausgenommen sei [2]. Also für den Fall schwerer und andauernder Tyrannei hat sich das Volk in seiner Gesammtheit immer (und nicht bloß, wenn alte Documente vorhanden sind) das Recht vorbehalten, die Gewalt zurückzunehmen oder den König abzusetzen. Wir glauben, diese Lehre ist doch etwas bedenklicher als die Lehre, das Volk könne sich im äußersten

[1] Defens. fid. l. III. c. 3 n. 3.

[2] Defens. fid. l. VI. c. 4 n. 15: Si rex legitimus tyrannice gubernet et regno nullum aliud subsit remedium ad se defendendum, nisi regem expellere et deponere, poterit respublica tota publico et communi consilio civitatum et procerum regem deponere, *tum* ex vi iuris naturalis, quo licet vim vi repellere, *tum* quia *semper hic casus ad propriam reipublicae conservationem* necessarius intelligitur exceptus in primo illo foedere, quo respublica potestatem suam in regem transtulit. Noch deutlicher lehrt diese Lehre wieder in Suarez' Tractat. de bello sect. 8 n. 2, wo er ausdrücklich und allgemein lehrt, das Volk habe nur unter der Bedingung die Gewalt an den König übertragen, daß er politisch und nicht tyrannisch regiere; sonst könne es ihn absetzen. Aehnlich Lessius, De divin. perfection. l. X. c. 2: Quia iurisdictio communitatis est naturalis, nunquam ita transfertur in unum vel plures, quin maneat in populo tanquam in radice, ut per eam possit populus *deponere*, quos sibi praefecit, si iustitiam servare nolint et principatum in tyrannidem vertant, nec aliud remedium suppetat. Mit gleicher Entschiedenheit Bañez O. Pr., De iustit. et iure q. 64 a. 3, wo er zuerst behauptet, im Falle der Tyrannei solle man beim Kaiser oder Papst Hilfe suchen. At vero si hoc remedium non fuerit possibile vel non fuerit efficax, vel fuerit periculum in mora: *potestas est in illa republica ad iudicandum de illo principe. Quod si ille admonitus noluerit corrigi, potest illum a regno eicere et occidere, si opus fuerit.* Ratio huius est evidens, quia iure naturae rex ordinatur ad bonum communitatis et non econtra, eo vel maxime quod respublica regi contulit auctoritatem ad bonam gubernationem ipsius reipublicae; ergo in casu quo rex tyrannice gubernet, *potestas erit in republica ad deponendum principem* vel etiam occidendum pro defensione ipsius reipublicae. Unseres Wissens tragen die älteren Rechtslehrer übereinstimmend dieselbe Ansicht vor, und zwar immer mit Berufung auf die Uebertragungstheorie.

Fall zur Nothwehr setzen. Namentlich folgt aus dem Recht der Nothwehr kein Recht der Absetzung. Doch hiervon wird weiter unten die Rede sein, wo das Verhältniß der Unterthanen zur Obrigkeit zur Sprache kommt.

7. Den Mangel an inneren Beweisen sucht man nicht selten durch das Gewicht der Autorität zu ersetzen. Das ist auch in unserer Frage geschehen.

a) Da hält man uns zuerst den großen Kirchenlehrer von Hippo entgegen, der ein entschiedener Anhänger der Vertrags- und Uebertragungstheorie sein soll. Augustinus behauptet ja: die Vergehen gegen die Sitten der Menschen seien je nach der Verschiedenheit der Sitten zu meiden, damit die Eintracht und Ordnung im Staate (pactum inter se civitatis), mag sie nun durch die Gewohnheit des Volkes oder durch Gesetz Geltung erlangt haben, weder von einem Mitbürger noch von einem Fremden nach Belieben verletzt werde[1]. — Aehnliche Stellen ließen sich noch mehrere anführen, aber ihre vermeintliche Beweiskraft liegt einzig in dem Worte pactum. Nun heißt aber pactum beim hl. Augustinus sehr häufig so viel als bestehende Ordnung oder auch Gesetz. So nennt er in derselben Schrift, der die obige Stelle entnommen ist, die Gebote Gottes pacta[2]. Und an der Stelle, die man uns entgegenhält, behauptet er, der Gehorsam gegen die Könige sei ein allgemeines Gesetz der menschlichen Gesellschaft (generale pactum societatis humanae). Hier handelt es sich doch um ein einleuchtendes Naturgesetz, dessen Giltigkeit der hl. Augustinus gewiß nicht von einem Vertrag der ganzen menschlichen Gesellschaft herleiten wollte.

b) Auch der hl. Thomas soll unser Gegner sein, weil er an mehreren Stellen behauptet, daß der Fürst als Stellvertreter der Gesammtheit (vicem vel personam gerens multitudinis) Gesetze erlasse[3]. Allein dieser Einwand ist schon deshalb hinfällig, weil nach dem hl. Thomas die vom menschlichen Gesetz allgemein aufgestellten Grundsätze auch von der Kirche gelten. Auch der Papst muß im Sinne des Aquinaten als vicem gerens Ecclesiae angesehen werden, nicht als ob er von der Gesammtheit der Gläubigen die Jurisdictionsgewalt bekäme, sondern weil ihm seine Autorität nur zum Wohl der Gläubigen verliehen ist. Uebrigens hat Suarez selbst, der diesen Einwand erhebt, klar bewiesen, daß sich aus dem vicem gerens multitudinis nichts zu Gunsten der Uebertragungstheorie herleiten läßt. Zu der Behauptung des hl. Thomas, nur die Volksmenge oder ihr Stellvertreter könne Gesetze erlassen, fügt er die Erklärung bei: Stellvertreter der Menge könne sowohl derjenige sein, welchen sie dazu ernannt, als derjenige, den Gott selbst unmittelbar bezeichnet habe, und gerade um von beiden Arten abzusehen, habe der heilige Lehrer den Ausdruck gebraucht: das Gesetz müsse von einer öffentlichen Person ausgehen, welcher die Sorge für die Gesammtheit obliege[4].

---

[1] Confess. l. III. c. 8: Quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut *pactum inter se civitatis*, aut gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis vel peregrini libidine violetur. Turpis enim omnis est pars suo universo non congruens . . . generale quippe pactum est societatis humanae, obedire regibus suis.

[2] Confess. l. I. c. 18: Vide, Domine Deus . . ., quomodo diligenter observent filii hominum pacta litterarum et syllabarum accepta a prioribus locutoribus, et *a te accepta aeterna pacta perpetuae salutis* negligant: ut qui illa sonorum *retera placita* teneat aut doceat, si contra disciplinam grammaticam, sine aspiratione primae syllabae ominem dixerit, displiceat magis hominibus, quam si contra *tua praecepta* hominem oderit, cum sit homo. Also die Gebote Gottes, z. B. das Gebot, den Nebenmenschen nicht zu hassen, ist ein pactum Dei. Wie kann man also aus diesem Worte etwas zu Gunsten des Staatsvertrages herleiten?

[3] Summa th. l. 2 q. 90 a. 3 in c. et q. 97 a. 3 ad 3um.

[4] De legib. l. I. c. 8 n. 9. Nachdem Suarez die Bemerkung vorausgeschickt, es

Ein neuerer Schriftsteller, der am ausführlichsten über unsere Frage geschrieben, will den Fürsten der Scholastik auch deshalb als Anhänger der Uebertragungstheorie angesehen wissen, weil nach ihm das gesammte Volk im Besitze der höchsten Gewalt sein könne und dies nach den Gegnern der Uebertragungstheorie nicht möglich sei. Außerdem sei nach Thomas die obrigkeitliche Gewalt nur kraft menschlichen Rechts in bestimmten Personen, was ebenfalls mit der Ansicht der Gegner der Uebertragungstheorie nicht in Einklang stehe. Beide Gründe sind unhaltbar. Auch nach uns hat eine bestimmte Person die obrigkeitliche Gewalt kraft menschlichen Rechts; auch nach uns kann das ganze Volk als Gesammtheit die öffentliche Gewalt besitzen, wie sich klar aus der weitern Auseinandersetzung unserer Ansicht ergeben wird.

c) Zu guter Letzt hält man uns noch eine ganze Wolke von Scholastikern entgegen, welche sich gegen unsere Ansicht zu Gunsten der Uebertragungstheorie ausgesprochen haben. Wir sind weit entfernt, die Autorität der Scholastiker zu mißachten, wenn es sich um Fragen handelt, welche sie eingehend untersuchen. Das ist aber in unserem Gegenstand nicht der Fall. Die allermeisten reden nur vorübergehend davon und nehmen die hergebrachte Anschauung als selbstverständlich an. Nur wenige haben dieselbe eingehend besprochen, darunter hauptsächlich Suarez. Dieser aber gesteht ganz ausdrücklich, unsere Frage lasse sich aus den Glaubensquellen nicht entscheiden, sie sei philosophischer Natur und müsse deshalb mit philosophischen Gründen gelöst werden. Außerdem ist in Bezug auf Suarez noch zu bemerken, daß er außer der Uebertragungstheorie nur die Theorie der unmittelbar göttlichen Bezeichnung des Monarchen, wie sie von Jakob I. von England vertheidigt wurde, zu kennen scheint. Diese Theorie ist allerdings auch nach unserer Ansicht unhaltbar, wie wir gleich zeigen wollen, und wenn wir nur zu wählen hätten zwischen der Theorie Jakobs I. und der Uebertragungstheorie, so würden wir uns ohne Bedenken für die letztere entscheiden. Aber diese Voraussetzung trifft nicht zu.

§ 7.

Die naturrechtliche Theorie.

Wir konnten die Uebertragungstheorie nicht widerlegen, ohne unsere eigene Ansicht zu entwickeln und namentlich den Beweis für dieselbe darzulegen. Es bleibt uns deshalb nur übrig, unsere Ansicht durch einige Nachträge noch mehr zu erläutern und vor Mißverständnissen sicherzustellen.

1. Wenn wir die von uns vertretene Meinung die „naturrechtliche Theorie" nennen, so müssen wir gleich von vornherein gestehen, daß wir diesen Namen nur wegen Mangels eines bessern gebrauchen. Denn er legt die Vermuthung nahe, als ob nach uns der Träger der öffentlichen Gewalt immer unmittelbar durch die Natur selbst bezeichnet sei und mithin unmittelbar von Gott die Gewalt innehabe. Nichts wäre unrichtiger als das.

Wie sich aus dem gegen die Uebertragungstheorie vorgebrachten Beweis (435) ergibt, sind wir bloß der Ansicht, daß zuweilen, besonders in den ältesten Zeiten, wo sich die Staaten allmählich aus den Patriarchalfamilien entwickelten, der Träger der Gewalt durch die Umstände bezeichnet sein konnte;

müsse in jedem Staate nothwendig ein Haupt geben, fügt er bei: Et de hoc capite ait D. Thomas (1. 2 q. 90 a. 3), esse vel ipsam multitudinem i. e. rempublicam, vel gerentem vicem eius; *potest autem vicem eius gerere vel qui ab ipsa est constitutus, vel qui immediate a Deo. Ideoque ut ab utroque abstraheret*, recte conclusit, legem debere esse a persona publica, quae totius multitudinis curam habet.

daß man also nicht berechtigt ist, allgemein und ausnahmslos von einer Uebertragung der Staatsgewalt von seiten des Volkes zu reden. Keineswegs aber war das immer der Fall, so z. B. nicht, wenn sich viele voneinander unabhängige Familien an einem Orte ansiedelten und auf dem Vertragswege ein politisches Gemeinwesen begründeten. In solchen Fällen stand es den Familienvätern frei, ob sie dem Staate eine monarchische oder aristokratische oder demokratische Verfassung geben wollten. Wenn man also behauptet, nach unserer Ansicht könne die höchste Gewalt nicht dem Volke selbst zukommen, so ist das ein Irrthum.

Aber noch mehr. Sogar wo ursprünglich durch die Natur der vorliegenden Verhältnisse die monarchische Verfassung von selbst gegeben war, konnte es leicht geschehen, daß durch Aussterben der berechtigten Thronfolger, durch Abdankung der Dynastie, oder was dasselbe ist, durch Gewährung einer demokratischen Verfassung die höchste Gewalt an das Volk oder die Gesammtheit der Bürger gelangte; es sei denn, daß wieder durch die Umstände irgend eine Person allein im Stande gewesen wäre, das Staatswesen zu regieren, was indessen, abgesehen von den Patriarchalfamilien, wohl selten der Fall gewesen sein mag.

2. Nach unserer Ansicht hat also auch der König die öffentliche Gewalt nur auf Grund von verschiedenen Thatsachen und Verhältnissen, die im einzelnen vom freien Willen des Menschen abhangen, und insofern kann man sagen, er besitze diese Gewalt kraft menschlichen Rechts (iure humano, acquisito). Gleichwie das Eigenthumsrecht an dieser oder jener concreten Sache menschliches, positives Recht ist (275), weil es sich unter Voraussetzung des Rechts zum Eigenthumserwerb auf Grund freier Thatsachen ergibt: so kann man auch die königliche Gewalt einfachhin menschliches Recht nennen, wenn man auf den Träger derselben sieht. Denn nicht Gott selbst bezeichnet direct und unmittelbar den Träger der öffentlichen Gewalt, sondern die Menschen: allerdings nicht immer durch Vertrag oder Wahl, wohl aber durch eine Reihe von verschiedenen Thatsachen, welche im einzelnen vom freien Willen der Menschen abhangen und in ihrer Gesammtheit eben bewirken, daß eine Menge von Familien dauernd miteinander vereinigt sind, und daß — moralisch genommen — auch nur eine Person zur Innehabung der politischen Gewalt hic et nunc geeignet ist.

3. Es ist also ein himmelweiter Unterschied zwischen der Theorie Ludwigs des Bayern und Jakobs I. und der unserigen, worauf wir schon oben hingewiesen haben. Ludwig behauptete, die kaiserliche Gewalt und Würde stamme unmittelbar von Gott allein ab. Damit wollte er die Einsetzung der kaiserlichen Gewalt, wie sie damals bestand, durch die Päpste läugnen. Das war ein grober historischer Irrthum, der nur aus Anmaßung hervorging[1]. Jakob I. scheint — wahrscheinlich um die königliche Würde der päpstlichen gleichzustellen — angenommen zu haben, Gott selbst bezeichne unmittelbar

[1] Hergenröther, Katholische Kirche S. 151 und 210. Der römisch-deutsche Kaiser war bekanntlich der oberste Leiter der christlichen Völker in zeitlichen Dingen und der Schirmherr der Kirche (advocatus Ecclesiae). Diese Würde erhielt Karl der Große von Papst Leo III. am Weihnachtsfeste 800, und ihre Verleihung war immer an die Krönung durch den Papst gebunden.

die Könige durch eine Art übernatürlichen Eingreifens in die Geschicke der Menschen. Nur unter dieser Voraussetzung begreift man, warum er sich auf das Beispiel Sauls und Davids berufen konnte, welche unmittelbar von Gott selbst zur Herrschaft bestimmt wurden; auch nur unter dieser Voraussetzung versteht man, warum er die Monarchie allein als berechtigte Regierungsform wollte gelten lassen. Mit dergleichen Uebertreibungen hat unsere Ansicht nichts gemein, da nach uns die demokratische Republik ebenso zu Recht bestehen kann wie die Monarchie oder Aristokratie, und die Bezeichnung des Monarchen nicht durch Gott selbst, sondern durch die Menschen geschieht, wenn auch nicht immer durch Vertrag oder Wahl.

4. Den Unterschied zwischen der Art und Weise, wie die päpstliche Autorität und die königliche Gewalt verliehen werden, müssen wir noch eigens hervorheben, damit man unsere Theorie genauer verstehe. Nicht nur wird die päpstliche Gewalt immer und überall von Christus selbst verliehen, sondern der Träger derselben ist außerdem wenigstens insoweit bestimmt, als es nur *einer* sein kann, und zwar nur derjenige, den die Berechtigten zum Nachfolger Petri erwählen. Die Wahlberechtigten dürfen auch nicht die wesentlichen Befugnisse des Primates dem gewählten Papste vorenthalten, um sie theilweise einem andern zu übertragen. Denn die monarchische Verfassung hat die Kirche von Christus selbst erhalten, und daran dürfen die Menschen nicht rütteln. Dagegen kann die obrigkeitliche Gewalt ebenso gut im ganzen Volke oder in einem bevorzugten Stand als in einem Monarchen sein und die Gewalt des Monarchen in verschiedener Weise beschränkt werden. Während die päpstliche Gewalt einfachhin kraft *göttlichen* Rechtes besteht, ruht die königliche Gewalt auf *menschlichem* Recht.

In dieser Beziehung ist auch ein großer Unterschied zwischen der väterlichen, eheherrlichen und königlichen Gewalt. Die väterliche Gewalt ist einfachhin göttliches Recht, nicht nur weil sie selbst von Gott kommt, sondern auch weil sie nothwendig und ausschließlich dem Vater zusteht, so daß es nicht in der Macht der Menschen liegt, ihm diese Gewalt zu nehmen oder zu schmälern. Dasselbe gilt von der Gewalt des Gatten über die Gattin; aber nicht von der königlichen Gewalt, deren Bestand wenigstens indirect von dem Willen der Menschen bedingt ist[1].

5. Gegen die Allgemeingiltigkeit der Uebertragungstheorie haben wir oben (439) die Thatsache geltend gemacht, daß uns in den ältesten Zeiten immer und überall Monarchien begegnen. Die älteste Geschichte weiß nur von Königen zu erzählen und hat uns auch nicht die geringste Spur von einer Republik aufbewahrt. Ebenso sehr wie gegen die Uebertragungstheorie spricht diese unläugbare Thatsache zu Gunsten der von uns aufgestellten Theorie[2].

---

[1] Sieh oben S. 444.

[2] Auch der hl. *Thomas* scheint im Anschluß an *Aristoteles* den Grund, weshalb uns ursprünglich überall Monarchien entgegentreten, darin zu finden, daß das Haupt der Familie der geborene Regent der ganzen Gemeinde war, die sich aus der Familie entwickelte. Cf. In I. Polit. lect. 1: Quia ex multiplicatione prolis constituta est vicinia, ex hoc processit, quod a principio quaelibet civitas regebatur a rege. . . Quia omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a patrefamilias reguntur filii. Et exinde contingit, quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex con-

Wir müssen diese Thatsache aber noch von einer neuen Seite beleuchten. Vielleicht könnte der Umstand, daß wir bei Verwerthung derselben als Beweis gegen die Uebertragungstheorie fast nur die richterliche Function der Staatsgewalt betonten, den Verdacht erwecken, wir hätten dies absichtlich gethan, um uns den Beweis zu erleichtern. Doch dem ist nicht so. Das entspricht vielmehr durchaus der geschichtlichen Wahrheit. Zuerst waren die Könige nur Richter, und erst allmählich entfalteten sich, je nach der Lage der Umstände, die übrigen Functionen der Staatsgewalt.

Wir dürfen uns eben nicht auf einen doctrinären Standpunkt stellen und uns einbilden, die Menschen hätten von Anfang an einen fertigen Begriff von Staat und Staatsgewalt gehabt und seien nun mit diesen regelrechten Begriffen an die Gründung von Staaten herangetreten. Es ging hier, wie es überall in der organischen Natur zu gehen pflegt. Aus winzigen Anfängen entwickelt sich der Same durch unmerkliche, stetig fortschreitende Uebergänge zum herrlichen Baum, der seine schattige Krone hoch in die Luft trägt. So auch in Bezug auf die gesellschaftlichen Bildungen. Anfänglich fühlte man nur das Bedürfniß des Rechtsschutzes und der Rechtssicherheit, und das führte zur Anerkennung eines Richters, der schon durch die Verhältnisse zu diesem Amt auserkoren war. Erst später und allmählich erkannte man die Nothwendigkeit der anderen obrigkeitlichen Gerechtsame, und nur auf diesem Wege kam man allmählich zum vollkommenen Staatsbegriff.

Die Geschichte bestätigt diese Auffassung vollauf. Richten und Herrschen waren den Alten nahezu gleichbedeutende Begriffe, so daß Artemidorus sagen konnte: „Die Alten nannten das Regieren Richten.“ [1] Dasselbe bezeugt die Heilige Schrift, die an vielen Stellen das Amt des Königs als ein Richten und den König selbst einfachhin als Richter bezeichnet [2]. Auch im alten deutschen Recht gilt der König als höchster Schirmer und Schützer des Rechts, sowohl im Frieden nach innen als im Kriege nach außen [3].

Zweites Kapitel.

Der Zweck des Staates.

Erster Artikel.

Unrichtige Ansichten über den Staatszweck.

§ 1.

Die Läugner des natürlichen Staatszweckes.

Wäre der Staat nur ein Werk rein menschlicher Willkür, so gäbe es auch keinen durch die Natur bestimmten Staatszweck, und unsere Untersuchung über den Staatszweck wäre eine rein geschichtliche. Wollen wir den Zweck

sanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege. . . Sic ergo patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico.

[1] Oneirocrit. 2, 14: Κρίνειν τὸ ἄρχειν ἔλεγον οἱ παλαιοί.

[2] 1 Kön. 8, 5. 20; 2 Kön. 15, 4.

[3] Mit Recht bemerkt Wilh. v. Humboldt (Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Breslau 1851. S. 46), „daß in allen früheren Nationen die Könige nichts anderes waren als Anführer im Kriege und Richter im Frieden“.

einer Handels- oder Industriegesellschaft erfahren, so fragen wir: Zu welchem Zweck sind die Gründer derselben zusammengetreten? Wir lassen uns die Statuten der Gesellschaft vorlegen. Gerade so müßten wir in Bezug auf den Staat verfahren, wenn er eine willkürliche Schöpfung der Menschen wäre. Aber da wir nachgewiesen, daß er eine in der Natur des Menschen nothwendig begründete und mithin vom Urheber derselben gewollte Anstalt ist, so muß er auch, wie alle natürlichen Anstalten, einen von Natur aus bestimmten Zweck haben. Gott wirkt nichts zwecklos. Gleichwie wir daraus, daß Gott die Familie will, mit Recht schließen, er wolle sie zu einem bestimmten Zweck, so können wir dasselbe in Bezug auf den Staat behaupten. Gott konnte den Staat nicht wollen, ohne ihn zu einem bestimmten Zweck zu wollen. Und dieser Zweck muß durch die Natur selbst vorgezeichnet sein, da der Staat eine natürliche Gemeinschaft ist.

Ganz unhaltbar ist deshalb die schon oben erwähnte Ansicht K. L. v. Hallers, der zwar den Staat als eine naturnothwendige Erscheinung betrachtet, aber das Vorhandensein eines eigenen Staatszweckes einfachhin bestreitet. Diese Anschauung hängt mit seiner ganz verkehrten Auffassung vom Wesen des Staates als einem bloßen Neben- und Uebereinander von privatrechtlichen Verhältnissen zusammen.

Unrichtig ist auch die Meinung Montesquieu's[1], die Staaten hätten nur die Selbsterhaltung zum gemeinsamen Zweck, außerdem aber habe jeder Staat einen besondern, ihm eigenthümlichen Zweck: die Vergrößerung sei der Zweck Roms, der Krieg derjenige Sparta's, die Religion derjenige der jüdischen Gesetze, der Handel derjenige Marseille's gewesen, der Ruhm des Fürsten und des Staates sei derjenige der Monarchien u. s. w.[2] Aber der vielgefeierte Staatslehrer macht sich hier einer Verwechslung schuldig, wie man sie bei ihm nicht selten findet. Er verwechselt den Staatszweck mit den verschiedenen Mitteln, durch die man denselben zu erreichen sucht. Der Zweck des Staates ist überall das Gemeinwohl, aber die Mittel zu diesem Zweck können verschiedene sein, je nach der Verschiedenheit der Bedürfnisse und der örtlichen und zeitlichen Umstände. Was soll es auch heißen, der Zweck eines Staates sei der Handel oder der Krieg oder die Schifffahrt? Treibt man denn Handel, um Handel zu treiben?

Wer das Vorhandensein eines natürlichen Staatszweckes bestreitet, untergräbt damit den wissenschaftlichen Charakter der Staatslehre oder läugnet vielmehr die Möglichkeit eines philosophischen Staatsrechts. Denn dieses setzt voraus, daß der Staat eine bestimmte, durch die Natur selbst bezeichnete Wesenheit, einen bestimmten Zweck, bestimmte Eigenschaften habe. Wer das in Abrede stellt, muß die Staatslehre als einen Theil der Geschichte oder ausschließlich als Theil der positiven, nach Nationen verschiedenen Rechtswissenschaft ansehen und auf eine philosophische Betrachtung des Staates verzichten. Er hat auch kein Recht, allgemein von bestimmten Schranken,

[1] De l'esprit des lois l. XI. c. 5.

[2] De l'esprit des lois l. XI. c. 5: „Quoique tous les états ayent en général un même objet, qui est de se maintenir, chaque état en a pourtant un qui lui est particulier. L'agrandissement était l'objet de Rome, la guerre celui de Lacédémone, la religion celui des lois judaïques, le commerce celui de Marseille, la tranquillité publique celui de la Chine, la navigation celui des Rhodiens etc."

Zielen und Pflichten der Staatsthätigkeit zu reden oder wissenschaftlich den Umfang der staatlichen Einmischung in Privatverhältnisse zu umgrenzen. Höchstens könnte er auf Grund der bestehenden Gesetze sagen, dieses oder jenes sei im Staate A, nicht aber im Staate B zulässig. Auch das Wesen des Staates läßt sich nur aus seinem Zweck begreifen. Denn die Natur der Gesellschaft richtet sich nach dem Zweck, den sie erstrebt. Man sieht hieraus, von welch grundlegender Bedeutung die Anerkennung eines natürlichen Staatszweckes ist.

§ 2.

Die individualistische Auffassung des Staatszweckes.

I. Den Bestand eines durch die Natur selbst bestimmten Staatszweckes vorausgesetzt, lassen sich zwei große Richtungen in der nähern Kennzeichnung dieses Zweckes unterscheiden. Die eine schränkt ihn über Gebühr ein, die andere dehnt ihn übermäßig aus.

Hier zunächst von der erstern Richtung, der individualistischen, die man unter der allgemeinen Bezeichnung der Theorie des sogenannten reinen Rechtsstaates oder Freiheitsstaates zusammenfassen kann. Nach dieser Theorie ist der ausschließliche Zweck des Staates, oder genauer der Staatsgewalt, der Rechtsschutz. Unter den zu schützenden Rechten sind aber hier nur die Privatrechte oder die Rechte der Unterthanen zu verstehen[1], und der Umfang dieser Rechte mißt sich selbst wieder an der für alle gleichen persönlichen Freiheit. Man nennt diese Theorie auch die Theorie der Coexistenz der gleichen Freiheit für alle.

Von einem dreifachen Standpunkte aus ist man zu dieser Ansicht gelangt: vom volkswirthschaftlichen, rechtsphilosophischen und naturphilosophischen Standpunkt.

1. Vom volkswirthschaftlichen Standpunkt kam zu obiger Ansicht die physiokratische Schule in Frankreich und von ihr beeinflußt die sogenannte classische Nationalökonomie (der liberale Oekonomismus) in England: A. Smith, D. Ricardo und ihre Anhänger. Von England aus erhielt die Ansicht in Frankreich neuen Aufschwung und wurde hier von J. B. Say, Fr. Bastiat und andere fast zum Gemeingut aller Gebildeten. In Deutschland ist namentlich Prince-Smith, der Gründer der Freihandelspartei, für das allgemeine Gewährenlassen, das „freie Spiel der ökonomischen Kräfte" eingetreten.

Gemeinsam ist dieser ganzen Richtung der Glaube an nothwendige volkswirthschaftliche Naturgesetze, welche sich von selbst verwirklichen und die Gesellschaft zum wahren Wohle führen, sobald man sich jeder künstlichen Einmischung enthält, die über den bloßen Rechtsschutz hinausgeht. Den kürzesten Ausdruck hat dieser Grundgedanke gefunden in dem geflügelten Worte des Physiokraten Gournay: Laissez faire, laissez passer, et le monde va de lui-même.

Ein anderer Grundgedanke dieser Richtung ist in den Worten Rousseau's enthalten: Alles, was von der Natur kommt, ist gut, nur die Menschen ver-

[1] Daß man unter den Rechten, deren Schutz den Zweck des Staates bilden soll, nicht die öffentlichen Rechte der Gesammtheit verstehen kann, scheint von selbst einleuchtend. Der Staat hat diejenigen Rechte, welche ihm zur Erreichung seines Zweckes nothwendig sind. Welches ist nun dieser Zweck? Offenbar kann man nicht ohne fehlerhafte Kreisbewegung antworten: der Schutz der öffentlichen Rechte.

erben es[1]. Wenn der Mensch von Natur aus gut, ja vollkommen ist, wozu ann ihn durch Gesetze hemmen und fesseln. Man gebe ihm die volle Freiheit, nan überlasse ihn seinen natürlichen Neigungen und Trieben, und die schönste Weltordnung wird von selbst entstehen.

„Das persönliche Interesse", sagt Mercier de la Rivière, einer der Hauptertreter des Physiokratismus, „drängt lebhaft und ohne Unterlaß jeden Menschen n besondern, alle Dinge zu vervollkommnen und zu vervielfachen, deren Verkäufer r selbst ist; er will damit die Masse der Genüsse, die er anderen verschaffen kann, ergrößern, um dadurch die Masse der Genüsse, die andere ihm auf dem Tauschwege erschaffen können, zu vergrößern. Die Welt geht dann von selbst ihren Weg. Das Verlangen, zu genießen, sowie die Freiheit, zu genießen, welche unaufhörlich an der Vervielfältigung der Production und dem Wachsthum der Industrie arbeiten, vermitteln alsdann der ganzen Gesellschaft eine Bewegung, die sich zu einem beständigen Streben nach ihrem möglichst besten Zustande gestaltet."[2]

Ad. Smith und seine Nachfolger, die sogenannten classischen Nationalökonomen, theilen im wesentlichen den Standpunkt der Physiokraten.

„Beseitigt man", sagt Smith, „alle Systeme der Bevorzugung und Behinderung hinsichtlich des Gebrauches der productiven Kräfte, so stellt sich das einfache und leichte System der natürlichen Freiheiten von selbst ein und findet sich von selbst ausgeführt."[3] In der Ausführung ist jedoch Smith seinem Grundprincipe nicht vollständig treu geblieben, weil nach ihm der Staat nicht bloß den Rechtsschutz nach innen und außen gewähren, sondern auch öffentliche Werke und Einrichtungen ins Leben rufen soll, zu welchen Privatkräfte nicht ausreichen[4].

Den Gipfelpunkt erreichten die optimistischen Ideen dieser Nationalökonomen bei Fr. Bastiat, der in seinen „Oekonomischen Harmonien" unter anderem folgenden Satz leistet: „Lassen wir die Menschen arbeiten, lernen, sich vereinigen, handeln, einander bekämpfen, da ja nach den Rathschlüssen der Vorsehung aus ihrer intelligenten Spontaneität nur Ordnung, Harmonie, Fortschritt zum Guten, Bessern, Besten, ja zum Besten bis ins Unendliche hervorgehen kann."[5]

Prince-Smith, der Hauptvertreter der individualistischen Richtung unter den deutschen Nationalökonomen, behauptet: „Dem Staate erkennt der Freihandel keine andere Aufgabe zu als eben die eine: die Production von Sicherheit... da überhaupt beim Walten absoluter volkswirthschaftlicher Freiheit jeder nach bester Einsicht und nach Kräften strebt, das Einträglichste zu thun und das weniger Einträgliche zu unterlassen, so kann die in den Volkshaushalt sich einmischende Staatsgewalt überhaupt an diesem freien Gange nur dadurch etwas ändern, daß sie das weniger Zuträgliche gebietet.... Der einzige, der ein Interesse haben kann an der Einmischung der Staatsgewalt in den Staatshaushalt ist der Monopolgeist, der den erhöhten eigenen Nutzen nicht durch Erhöhung der eigenen Leistung erstrebt, sondern durch Hemmung der Leistung anderer."[6]

2. Vom rechtsphilosophischen Standpunkt ist Kant zur Theorie des „Rechtsstaates" gelangt. Wie weit sonst Kant und Rousseau voneinander ab-

[1] Tout est bon, sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme. Anfangsworte des ersten Buches von „Émile".

[2] Vgl. Périn, Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrhundert. Freiburg 1882. S. 24. [3] Périn a. a. O. S. 30.

[4] Man sehe die Einleitung zum 5. Buch seiner Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. Deutsch von Löwenthal. Berlin 1879.

[5] Harmonies économiques. Paris 1884. p. 12.

[6] Rentzsch, Handwörterbuch, Artikel Handelsfreiheit.

weichen, beide gehen in ihren Rechtsanschauungen vom Begriff der persönlichen unbeschränkten Freiheit aus.

Kant sieht es als eine allgemeine Vernunftforderung an, daß die Freiheit in der Selbstbestimmung herrsche, und zwar nicht nur in Bezug auf die inneren Triebfedern, sondern auch in Bezug auf die äußeren Handlungen. Auf die letztere Art des Freiheitsgebrauches bezieht sich das Recht, welches nichts anderes ist als der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen bestehen kann. Die Verwirklichung dieses Rechts bildet den Zweck des Staates: er soll die Möglichkeit des Zusammenbestehens der gleichen Freiheit für alle (Princip der Coexistenz der Freiheit) bewirken und verbürgen[1].

J. G. Fichte ist, wie überhaupt in der Rechtslehre, so auch in der Staatslehre im wesentlichen bei Kant stehen geblieben (I, 422). Am folgerichtigsten hat W. v. Humboldt[2] die Theorie des reinen Rechtsstaates entwickelt.

Humboldt ist der Ansicht, „daß die wahre Vernunft des Menschen keinen andern Zustand wünschen kann als einen solchen, in welchem nicht nur jeder einzelne der ungebundensten Freiheit genießt, sich aus sich selbst in seiner Eigenthümlichkeit zu entwickeln, sondern in welchem auch die physische Natur keine andere Gestalt von Menschenhänden empfängt als ihr jeder einzelne nach dem Maße seines Bedürfnisses, seiner Kraft und seines Rechts selbst und unwillkürlich gibt“[3]. Daher spricht er dem Staate das Recht und die Pflicht ab, irgendwie direct oder indirect für den positiven Wohlstand des Volkes zu sorgen, etwa durch Ermunterungen u. dgl. Der Staat hat einzig und allein den Schutz gegen innere und äußere Feinde zu gewähren[4]. Er hat also weder für die Förderung der Sittlichkeit noch für die der Religion etwas zu unternehmen und darf nur solche Handlungen verbieten, welche die Rechte eines andern schmälern, d. h. „ihm ohne oder gegen seinen Willen einen Theil seines Eigenthums und seiner persönlichen Freiheit entziehen“. „Wer Dinge äußert oder Handlungen vornimmt, welche das Gewissen oder die Sittlichkeit anderer beleidigen, mag unmoralisch handeln; allein sofern er sich keine Zudringlichkeit zu Schulden kommen läßt, kränkt er kein Recht.“ Also hat auch die Staatsgewalt sich nicht um ihn zu kümmern. „Selbst der doch gewiß weit schlimmere Fall, wenn der Anblick dieser oder jener Handlung, das Anhören dieses oder jenes Raisonnements die Tugend oder den gesunden Verstand anderer verführte, würde keine Einschränkung der Freiheit erlauben.“ Die Ehe soll dem freien Belieben der Einzelnen überlassen bleiben[5].

3. Von naturphilosophischem oder genauer von materialistischem Standpunkt ist noch in neuerer Zeit Herbert Spencer zur Rechtsschutztheorie gelangt. Wie in der ganzen Natur, so soll auch im Menschengeschlecht der freie Kampf ums Dasein herrschen, damit die besser angepaßten Individuen obsiegen und so eine beständige Entwicklung zum Bessern stattfinde.

Nur wer die Gesetze, welche das Gesellschaftsleben beherrschen, wohl kennt, soll sich an die Leitung eines Staates heranwagen, und die Kenntniß dieser Gesetze erfordert gründliche geschichtliche und sociologische Studien. Aus der Geschichte lernen wir, daß jedes positive Eingreifen der Staatsgewalt zum Wohl der Unterthanen, z. B. zu Gunsten der Armen oder Verlassenen, soweit es nicht den bloßen Schutz der individuellen Rechte und Freiheiten gegen

[1] Sieh I, 421.

[2] Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Breslau 1851. [3] A. a. O. S. 15. [4] Ebend. S. 39. [5] Ebend. S. 29.

nnere und äußere Feinde zum Zwecke hat, sich schließlich als schädlich erweist und nstatt des Glückes das Elend erhöht. Dasselbe lehrt auch die Sociologie. Es st ein Naturgesetz, daß im Kampf ums Dasein die besser Angepaßten oder für diesen kampf besser Ausgerüsteten obsiegen, und daß sich so die Lebewesen immer mehr durch lusscheidung der Untauglichen vervollkommnen. Das gilt auch von den Menschen. Die Gesetze sollen deshalb nicht störend in diesen Kampf eingreifen, sonst hindern ie das Fortleben der besser Veranlagten zu Gunsten der Schwächeren und Unfähigeren. Diesen Grundsätzen entsprechend verwirft Spencer z. B. die Gesetze, welche den Bierverkauf einschränken, um die Trunksucht zu verhindern, oder das Einziehen von Steuern, um öffentliche Museen oder Bibliotheken zu bauen[1]. Die Vertragsfreiheit oll völlig unbeschränkt sein, aber die Einhaltung der eingegangenen Verträge erzungen werden[2]. Noch viel mehr ist er selbstverständlich gegen jedes staatliche Eingreifen in Bezug auf Schule, Religion, Kunst u. dgl.

Der Grundirrthum Spencers ist, wie E. de Laveleye in einer Widerlegung desselben[3] sehr gut nachgewiesen, der Wahn, es genüge der bloße Rechtsschutz von seiten des Staates, um zu bewirken, daß die Tauglichsten obsiegen. Er vergißt, daß der Kampf ums Dasein innerhalb des Menschengeschlechtes unter der Herrschaft der Staatsgesetze über das Eigenthum, das Erbrecht, den Handel, die öffentlichen Einrichtungen vor sich geht. Selbst die Wahrheit des Spencer'schen survival of the fittest (Ueberleben des Tauglichsten) vorausgesetzt, müßte man also, um dieses Princip in Bezug auf die Menschen zu erproben, alle positiven Gesetze und Einrichtungen beseitigen und zum Naturzustand im Sinne Rousseau's zurückkehren.

Das gesellschaftliche Leben der Menschen wird eben von ganz anderen Gesetzen geregelt, und nur zu häufig gewahren wir, daß unfähige, kränkliche, krüppelhafte Menschen, von den Umständen, besonders durch Erbschaft oder andere Zufälligkeiten begünstigt, eine mächtige und reiche Familie gründeten und zu hohen Stellen gelangten, während ein gesunder, kräftiger und genialer Mensch vielleicht im Elende lebt und stirbt.

II. Widerlegung. Lassalle hat sich bekanntlich über die Auffassung des Staates als einer bloßen Rechtsanstalt lustig gemacht und sie spöttisch eine „Nachtwächteridee" genannt, weil sie sich den Staat nur unter dem Bilde eines Nachtwächters vorzustellen vermöge, dessen ganze Aufgabe in der Verhütung von Raub und Einbruch bestehe. Dieser Spott ist nicht unberechtigt.

1. Die Auffassung des Staates als bloßer Rechtsschutzanstalt ist einseitig und mangelhaft. Gewiß, die individuelle Freiheit und Sicherheit ist ein großes Gut, das nicht unterschätzt werden darf, aber man darf über ihr nicht alles andere übersehen.

Wollen wir den Zweck des Staates erkennen, so brauchen wir bloß den Gründen nachzuforschen, auf denen seine Nothwendigkeit beruht. Denn der Zweck des Staates kann kein anderer sein als die Befriedigung der Bedürfnisse, um derentwillen wir ihn als naturnothwendig erkennen. Einen andern Weg, philosophisch den Staatszweck zu erkennen, gibt es nicht.

Welches sind nun die Bedürfnisse, die immer und überall zur Bildung der Staaten führen? Dazu gehört nicht bloß das Bedürfniß nach Freiheit und Sicherheit, sondern auch das Bedürfniß nach all den geistigen und leiblichen Gütern, welche zur zeitlichen Wohlfahrt nöthig sind. Der Mensch be-

[1] In der Schrift The Man versus the State p. 105. [2] L. c. p. 101.
[3] L'état et l'individu. Florence 1885.

darf zu seinem irdischen Wohlergehen nicht bloß der Rechtssicherheit, sondern mancherlei geistiger und leiblicher Güter, und da er zur Beschaffung dieser Güter allein nicht fähig ist, verbindet er sich mit anderen seinesgleichen, um so seiner eigenen Unzulänglichkeit abzuhelfen. Das Bedürfniß nach Ergänzung ist es, welches zuerst die Individuen zu Familien und die Familien wieder zu größeren Gemeinwesen vereinigt. Soweit nun freie Privatvereinigungen unter sich genügen, um die erforderlichen Güter für alle zu beschaffen, bedarf es keines obrigkeitlichen Eingreifens. Allein thatsächlich reicht dazu bloße Privatthätigkeit in vielen Fällen nicht aus. Denn diese schaut nur auf das Privatwohl, und gäbe es nicht eine Autorität, welche auf die Ergänzungsbedürftigkeit aller Glieder des Staates Rücksicht nähme, so könnte es geschehen, daß viele trotz der formellen Rechtssicherheit im größten Elende leben müßten oder im Staat nicht das fänden, was sie, durch ihre Natur getrieben, darin suchen. Alle werden durch ihre Natur zum staatlichen Leben hingezogen, und zwar auf Grund ihres Strebens nach Glück und Vervollkommnung; es muß also auch allen in einem wohlgeordneten Staatswesen möglich sein, ihr irdisches Glück wenigstens in irgend welchem Grade zu erreichen. Das kann aber allgemein nur der Fall sein, wenn es eine Autorität gibt, die nicht das Privatinteresse, sondern das Wohl der Gesammtheit zum Ziele hat, und zwar nicht bloß in Bezug auf die Rechtssicherheit, sondern auch in Bezug auf die gesammte zeitliche Wohlfahrt.

2. Thatsächlich hat sich auch noch kein einziger Staat mit der bloßen Sorge für die allgemeine und gleiche Freiheit zufrieden gegeben. Selbst England und Nordamerika, welche doch als die hauptsächlichsten Vertreter des Freiheitsprincips gelten, haben sich zu keiner Zeit damit begnügt. Sie wenden z. B. der Hebung des Handels, der Industrie, des Ackerbaues ihre Sorgfalt zu, suchen durch Ausstellungen, Prämien, Eröffnung neuer Handelswege die öffentliche Wirthschaft zu heben; auch das Schulwesen trachtet man zu fördern, wenn man auch weit davon entfernt ist, ein staatliches Schulmonopol in Anspruch zu nehmen. Alle diese Maßregeln lassen sich aber nicht unter den Begriff des bloßen Rechtsschutzes bringen.

3. Die Theorie des Rechtsstaates hat, wenigstens im Sinne ihrer ersten Begründer, die völlige Autonomie des Individuums zur stillschweigenden Voraussetzung[1]. Das Individuum darf als gleichberechtigt mit allen anderen, wofern es nicht selbst einwilligt, nur jenen Freiheitsbeschränkungen unterworfen werden, welche nothwendig sind, um allen die gleiche Freiheit zu sichern. Damit wird die Freiheit als letzter Zweck des Staates hingestellt und der Staat von der sittlichen Ordnung losgelöst. Denn die Freiheit in sich und als Selbstzweck betrachtet ist noch kein sittliches Gut, sie läßt sich zum Bösen ebenso gut gebrauchen als zum Guten. Wenn nun der Staat mit seinen Gesetzen nichts anderes zu bezwecken hat als die gleiche Freiheit aller, der Guten wie der Bösen, ist er und die ganze von ihm geschaffene Rechtsordnung von der Sittlichkeit losgelöst. Ob das Gute oder Böse zur Herrschaft gelange, ist ihm gleichgiltig; ihm genügt, wenn alle dieselbe Rechtssicherheit genießen.

[1] Sieh Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (1868) S. 279 ff., und „Stimmen aus Maria-Laach XL, 47 ff.

Hieraus folgt weiter, daß der Staat als Staat eigentlich einen bloß gativen Zweck hat. Das Eintreten von Rechtsverletzungen oder Ueber- ffen in die Freiheitssphäre anderer soll verhindert werden. Kommen ne Uebergriffe vor, so ist ein gemeinsames Zusammenwirken aller ganz über- ssig, darf also von der Staatsgewalt nicht gefordert werden. So wird Staat seines Charakters als einer einheitlichen moralischen Person beraubt d zu einem regellosen Nebeneinander von Individuen aufgelöst, die nicht mehr nheit und Zusammenhang untereinander haben als die Theilnehmer an einem hrmarkt, unter denen ein Polizist seines Amtes waltet. Wenn der Staat s eine moralische Person aufgefaßt würde, so müßte er auch einen eigenen stiven Zweck haben.

4. Die Rechtstheorie führt auch zu ganz unzulässigen Folgerungen. a) Auf tlichem Gebiete führt sie nothwendig zur Duldung aller, auch der schwersten ergernisse und Mißstände, sobald niemandes Freiheit und Recht dadurch be- nträchtigt wird. Es dürften also Vielweiberei, Ehebruch, öffentliche Un- cht, Blutschande, Ausstellung schamloser Bilder, Verbreitung unsittlicher ücher u. s. w. nicht verboten werden, wenn alle Betheiligten ein- illigen. Der Staat müßte ruhig zusehen, wie die Sittlichkeit, auf der er s seiner nothwendigen Grundlage ruht, planmäßig untergraben wird.

Ebenso dürfte sich der Staat in keiner Weise um Schutz und Pflege der eligion kümmern, außer insoweit die Privatrechte oder die persönliche Freiheit Frage kommen. Die Religionslosigkeit des Staates — wenigstens in der in natürlichen Ordnung und abgesehen vom Dasein der von Christus ge- steten Kirche — ist damit schon im Princip ausgesprochen. Höchstens könnte n insofern noch von Staats wegen der Religion eine Aufmerksamkeit zu- nden, als sie zur persönlichen Sicherheit und Freiheit nothwendig, d. h. ofern sie eine Hilfsanstalt der Polizei ist.

b) Verderblich sind auch die Folgen der Rechtstheorie auf volkswirth- aftlichem Gebiet, auf dem sie zum reinen Manchesterthum mit seinem laissez ire und laissez passer führt. Sie duldet keine Schranken der persönlichen eiheit. Obwohl man sie nie vollständig in Uebung zu bringen vermochte, so herrschte sie doch lange Zeit unsere Gesetzgebungen und war die Veranlassung, ß die schützenden Einrichtungen einer verständigeren Zeit alle schonungslos ebergerissen wurden, um dem individuellen Wettbewerb freie Bahn zu schaffen. nd die Folge davon war? Es soll nicht geläugnet werden, daß diese Ent- sselung aller wirthschaftlichen Kräfte manches Gute geschaffen hat. Viele rfindungen und Entdeckungen wären ohne sie höchst wahrscheinlich nicht ge- acht worden, und der dadurch ermöglichte Aufschwung des Handels und der ndustrie hat dem Wohlleben und der Cultur Mittel zur Verfügung gestellt, von nen frühere Zeiten keine Ahnung hatten. Aber die Schattenseiten daneben: as Massenelend, die fortschreitende Zersetzung der Mittelstände, die Unsicherheit ller wirthschaftlichen Verhältnisse, die Krisen und Krache, welche wie eine ronische Seuche die Länder heimsuchen und oft über Nacht zahlreiche Familien Armuth und Elend stürzen, vor allem aber die drohende Haltung des vierten Standes", welcher voll Ingrimm und Erbitterung den Umsturz aller stehenden Verhältnisse auf seine Fahne geschrieben! Kein Wunder, daß heute ch die extremsten Anhänger des Gewährenlassens unter dem Banne der

öffentlichen Meinung mit Hand ans Werk legen, um die durch ihre Lehren der Gesellschaft geschlagenen Wunden auf dem Wege der Gesetzgebung zu heilen.

Daß es so kommen mußte, war von Anfang an klar. Die Menschen sind eben keine Engel. Ueberall, wo sie frei und ungehindert ihren selbstsüchtigen Trieben und Leidenschaften folgen, wird anstatt der von Bastiat geträumten Harmonie ein wüster Kampf aller gegen alle entbrennen, ein Kampf, der schließlich mit der Unterdrückung und dem Elend der Schwächeren enden muß, wie wir schon oben (451) gegen Spencer andeuteten.

Gewiß mit Recht ist deshalb auch in der Wissenschaft der Standpunkt des bloßen Gewährenlassens innerhalb des allgemeinen Rechtsschutzes aufgegeben.

III. Der Rechtsstaat auf christlicher Grundlage. Bisher haben wir nur den Rechtsschutzstaat in dem Sinne widerlegt, wie ihn die Anhänger des liberalen Individualismus seit Kant auffassen. Wir müssen aber noch kurz einer Schule gedenken, welche auch in katholischen Kreisen ihre Anhänger hat und den Rechtsstaat im christlichen bezw. katholischen Sinn aufgefaßt wissen will. Nach dieser Schule soll sich zwar die Staatsgewalt auf den bloßen Rechtsschutz beschränken, aber unter den zu schützenden Rechten sind nicht nur die Privatrechte, auch der Katholiken, sondern auch die öffentlichen Rechte der Kirche zu verstehen. Da die Kirche an und für sich allein das Recht öffentlicher Duldung hat, so werden vom Standpunkte dieser Rechtsschutztheorie manche Schlußfolgerungen, die wir oben gegen den liberalen Individualismus geltend machten, hinfällig, wenigstens insoweit das religiöse und sittliche Gebiet in Betracht kommt.

Trotzdem glauben wir, daß auch diese Auffassung unhaltbar ist. Der oben (451) an erster Stelle gegen den liberalen Rechtsschutzstaat geltend gemachte Grund behält auch gegen sie seine volle Kraft. Der bloße Rechtsschutz wird dem Ergänzungsbedürfniß, welches die Wurzel aller Gesellschaftsbildungen ist, nicht gerecht. Der Staat stellt die höchste Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung und den Abschluß derselben in der bloß natürlichen Ordnung dar. Er muß deshalb auch dem Ergänzungsbedürfniß innerhalb dieser Ordnung vollkommen entsprechen. Die Anhänger dieser Richtung sind auch genöthigt, das Verhalten aller Staaten zu allen Zeiten zu verurtheilen. Nehmen wir nur ein Beispiel heraus: alle civilisirten Staaten ohne Ausnahme haben manches zur Pflege des öffentlichen Unterrichtes gethan, z. B. durch Errichtung von Hochschulen, technischen Schulen, Bibliotheken. Vom Standpunkt des bloßen Rechtschutzes läßt sich das ganz und gar nicht rechtfertigen. Ebenso wenig ließen sich öffentliche Ausstellungen, wissenschaftliche Expeditionen rechtfertigen. Die Herstellung großer Verkehrsstraßen könnte nur insofern gebilligt werden, als sie strategischen Zwecken oder der Aufbringung der nöthigen Staatseinkünfte dienen.

Selbst auf religiösem Gebiete befriedigt die Theorie des bloßen Rechtsschutzes keineswegs. Gewiß, der Staat soll nicht nur die einzelnen Katholiken, sondern auch die Kirche in ihren Rechten schützen, und ein solcher Zustand ist besser als ein Zustand staatlicher Bevormundung und Knechtung, welcher der Kirche unter der Maske wohlwollender Unterstützung alle Lebensadern unterbindet. Aber ein an und für sich wünschenswerther und von Gott gewollter Zustand *ist das nicht*, wie wir weiter unten bei Besprechung des Verhältnisses von

irche und Staat zeigen werden. Der Staat soll die Kirche nicht bloß schützen, ndern unterstützen und fördern, und zwar in seinem allereigensten Interesse.

Stellen wir uns aber auf den rein natürlichen Standpunkt, wo es keine irche gäbe, so hätte nach der Ansicht der Gegner der Staat nichts zu thun s die Privatthätigkeit in Bezug auf die Religion zu schützen. Der Staat s Staat hätte kein Recht und keine Pflicht, öffentlich für die Religion zu rgen oder dieselbe zu fördern. Es könnten deshalb die Privaten allgemein be positive Religionsübung unterlassen, ohne daß der Staat etwas dagegen ızuordnen befugt wäre. Denn hier ist kein Recht zu schützen.

Ja noch mehr. Wir behaupten: vom Standpunkt des bloßen Rechtsjutzes hätte der Staat innerhalb der rein natürlichen Ordnung kein Recht, erbrechen gegen die Sittlichkeit, die mit Einwilligung aller Betheiligten bemgen werden, zu bestrafen. Denn durch solche Verbrechen, z. B. die Proitution, wird kein Recht verletzt. Höchstens könnte man entgegnen, das Recht r Gesammtheit (des Staates) auf die öffentliche Sittlichkeit werde mißachtet. llein wenn man den Rechtsschutz als Zweck des Staates bezeichnet, so kann an unter den zu schützenden Rechten nicht die öffentlichen Rechte des taates verstehen, wie wir schon oben (448 Anm. 1) dargelegt haben. onst bewegt man sich in einem fehlerhaften Kreis, indem man zuerst den taatszweck aus den öffentlichen Rechten herleitet und dann wieder die öffentchen Rechte aus dem Staatszweck. Denn der Staat hat nur jene Rechte, e ihm zu seinem Zwecke nothwendig sind. Bevor man also seine Rechte stimmen kann, muß man wissen, welches sein Zweck sei.

Wir könnten endlich gegen die katholischen Anhänger des Rechtsstaates ch das Ansehen der großen Rechtslehrer der Vergangenheit geltend machen. och wir wollen deren Ansichten weiter unten bei der positiven Darlegung des taatszweckes auseinandersetzen.

§ 3.

Die socialistische Auffassung des Staatszweckes.

I. Während die eben besprochene Auffassung des Staates nur an die ndividuen und ihre gleichen Rechte und Freiheiten denkt, berücksichtigt ne andere Anschauung im Staate fast nur die Gesammtheit, die Gellschaft als solche, so daß sie darüber die individuellen Rechte und Freiiten über Gebühr vernachlässigt. Wir können diese Richtung die socialistische im weitesten Sinne nennen, wie wir die vorige die individualistische nannt haben. Während die Anhänger des ältern Liberalismus meist der dividualistischen Anschauung vom Staate huldigten, stehen dagegen die Annger des jüngern Liberalismus, die sich vielfach bewußt oder unbewußt im eleise Hegel'scher Ideen bewegen, vielfach auf dem Standpunkt socialistischer nschauung — mit einziger Ausnahme des volkswirthschaftlichen Gebietes, auf m sie nach wie vor zäh an ihrem Individualismus festhalten.

Wir wollen die wichtigsten hierhergehörigen Ansichten einer kleinen Musterung nterziehen und so der Erkenntniß des richtigen Staatszweckes den Weg bahnen.

1. Nach der antiken Staatsidee ist der Mensch um des Staates illen da, so daß seine Daseinsberechtigung und Bedeutung sich nach seiner

Beziehung zum öffentlichen Gemeinwesen richtet. Anklänge an diese Auffassung finden sich häufig bei Plato, der den Staat als den Menschen im großen ansieht und ihm als höchste Aufgabe die Erziehung der Bürger zur Tugend zuweist [1]. Obwohl Plato theoretisch den Menschen im Staat nicht völlig aufgehen läßt, sondern diesen eher als Anstalt zur Verwirklichung der Idee des Guten in den Bürgern ansieht, so ordnet er doch praktisch alle individuellen Interessen: Ehe, Erziehung, Familie, Eigenthum, dem Staate gänzlich unter. Der Staat wird zur Familie und zerstört dadurch diese.

Auch Aristoteles scheint den einzelnen Menschen völlig den Staatsinteressen unterzuordnen. Er definirt den Staat als „eine Gemeinschaft von Familien und Gemeinden, die sich selbst nicht nur zum Leben, sondern auch zum glücklichen und guten Leben genügt“ [2]. Diese Bestimmung ist an sich ganz richtig, aber der Stagirite scheint im Verlauf seiner Erörterungen den Menschen ganz im Gemeinwesen aufgehen zu lassen. Wie ein Glied nur für den Körper da ist, so ist ihm der Mensch nur um der staatlichen Gesammtheit willen vorhanden; diese kann deshalb über den Einzelnen nach Belieben verfügen, wofern es nur in ihrem Interesse geschieht.

Die gleiche Anschauung, die uns bei Plato und Aristoteles begegnet, beherrscht das ganze Alterthum, dem überhaupt die Würde und Freiheit der menschlichen Person dem Staate gegenüber nie recht zum Bewußtsein gekommen zu sein scheint. Die salus publica fordert unbedingt das Opfer jedes Privatwohles. Es hängt dies innig zusammen mit den unklaren Begriffen des Heidenthums von der Bestimmung des Menschen auf Erden und von seiner Stellung zu Gott, seinem Schöpfer und Endziel. Wenn man den Menschen bloß „diesseitig“ auffaßt und ihn bloß als einen Theil des Staates betrachtet, so liegt es nahe, ihn als Theil dem Ganzen völlig unterzuordnen, wie man ein Glied dem Körper oder ein Individuum der ganzen Heerde unterordnet.

Erst das Christenthum hat dem Menschen mit dem Bewußtsein seiner ewigen Bestimmung auch das Bewußtsein seiner persönlichen Würde und Freiheit gebracht und dadurch der staatlichen Allmacht Schranken gezogen. Wie wahr dies ist, erkennt man daraus, daß uns die antik-heidnische Anschauung und die Knechtschaft des Menschen unter dem staatlichen Despotismus auch heute noch überall außerhalb des Christenthums begegnet.

2. Mit dem Wiedererwachen der Antike, der Renaissance, tauchen auch neuerdings altheidnische Staatsgedanken auf, welche den Einzelnen der Gesammtheit oder gar dem Nutzen des Fürsten unterordnen.

Letztere Richtung wurde zuerst durch N. Machiavelli (1469—1527) vertreten, der in seinem berüchtigten Buche ‚Vom Fürsten‘ die Religion und Sittlich-

[1] De leg. VIII p. 829 [illegible] als dem ‚Menschen im großen‘ [illegible] Menschen [illegible] Menschen [illegible] Selbständigkeit‘ [illegible] nur der [illegible]

[2] Polit. III [illegible]

eit ganz der sogenannten Staatsraison unterordnet und dem Fürsten gestattet, sich ber alle Gebote der Moral und Religion und alle Privatrechte hinwegzusetzen, wenn ein Interesse es erheischt. Keiner hat aber den Absolutismus der Fürsten theoretisch ehr begründet als Th. Hobbes, der die Staatsgewalt als absolut, unbeschränkt nd untheilbar[1] bezeichnet, weil sie die höchste Einheit und Macht darstellt. Sie at Recht auf alles. Wie über gut und bös, so stellt sie auch über die Religion, über mein und dein u. s. w. die höchsten, absolut giltigen Satzungen auf. Der Staat gilt ihm als der „sterbliche Gott", dem man allen Frieden und Schutz nter dem unsterblichen Gott verdankt[2].

3. Noch weiter in der Vergötterung des Staates sind die modernen Pantheisten, besonders Schelling und Hegel, gegangen[3]. Nach beiden ist der Staat das Absolute, d. h. Gott selbst, auf einer bestimmten Stufe des Werdens.

Schelling bezeichnet den Staat als den von der ewigen Vernunft in der Geschichte hervorgebrachten Organismus der Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit. Der Staat hat keinen Zweck außer sich, er ist Selbstzweck, ein Kunstwerk, welches die Schönheit des öffentlichen Lebens um ihrer selbst willen darstellt; er ist das unmittelbare, augenfällige Bild des absoluten Lebens, welches, als solches erfaßt, von selbst alle Zwecke erfüllt. Begreiflich, daß von diesem Standpunkt Schelling für den Platonischen Idealstaat schwärmte und alle Privatrechte in das Belieben des Staates stellte.

Nach Hegel gehört der Staat in das Gebiet des „objectiven Geistes"; er ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee", „das an und für sich Vernünftige"; er ist „absoluter, unbewegter Selbstzweck" und hat „das höchste Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein"[4]; „es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist", ja der Staat ist der präsente Gott, göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltende Geist[5]. „Der vernünftige Staat ist unendlich in sich."[6] „Man muß den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren und einsehen, daß, wenn es schwer ist, die Natur zu begreifen, es noch unendlich herber ist, den Staat zu fassen."[7]

Der Würde des Staates als des „präsenten Gottes" entspricht es, daß ihm gegenüber der Einzelne nur Pflichten, keine Rechte hat; er ist allmächtig und hat nicht nur die Aufgabe, das Recht zu verwirklichen, sondern er hat auch „die ganze Gesinnung und Thätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Centrum zu sein strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu thun und sie in substantieller Immanenz zu erhalten."[8]

Ueber den Hegel'schen Absolutismus läßt sich nicht mehr hinausgehen. Selbst die vollendete Willkürherrschaft orientalischer Despoten bleibt hinter ihm zurück. Denn was läßt sich in dieser Beziehung noch Höheres denken, als daß der Staat Gott sei

[1] De cive c. 12 n. 5.

[2] Leviath. c. 17. Sieh Ahrens, Naturrecht I, 99, der über die Lehre von Hobbes bemerkt: „Sie hat einerseits (auch zu Nutz und Frommen der modernen Materialisten) den Beweis geliefert, daß jeder Materialismus, der in dem Menschen kein geistiges, unsterbliches, aller irdischen Macht enthobenes Princip anerkennt, die Freiheit vernichten und den Absolutismus, sei es des Einzelnen oder der demokratischen Masse, aufstellen muß, und andererseits läßt sie klar erkennen, daß eine bloß äußerliche, mechanische Auffassung der Staatsgewalt als Willenseinheit den Staat zu einer juristischen Person im römischen Sinne des Wortes macht, alle innere wesentliche Gliederung zerschlägt und gleichfalls zum Absolutismus führt." [3] Sieh oben I, 425.

[4] Grundlinien der Philosophie des Rechts (WW.) VIII. Bd. § 258.

[5] A. a. O. § 270. [6] Ebend. [7] Ebend. § 272. [8] Encyklopädie § 537.

und der Unterthan ihm gegenüber keine Rechte, sondern nur Pflichten besitze? Wer könnte sich bei solchen Anschauungen gegenüber der Staatsgewalt auf Freiheit, Eigenthum, Leben oder sonst irgend ein Recht berufen? Es ist ganz folgerichtig, daß Hegel die Religion, sobald sie aus der Sphäre der innern Gesinnung in das äußere Dasein (als Kirche) tritt, unumschränkt der Staatsgewalt unterwirft. Ebenso erklärlich ist bei Hegel die beständig hervortretende Abneigung gegen das „Raisonniren, Kritisiren, Besserwissenwollen" dem Staate gegenüber.

Einer eingehenden Widerlegung der Staatslehre Schellings und Hegels bedarf es nicht. Diese steht und fällt mit dem seichten Pantheismus, auf dem sie ruht.

4. Aus der Hegel'schen Schule sind die deutschen Socialdemokraten, besonders K. Marx, der Vater derselben, hervorgegangen. Wie bei Hegel, so geht auch bei den Socialisten das Individuum in der Gesammtheit auf. Der Staat ist der einzige Eigenthümer der Productionsmittel, der allgemeine Brodherr, der einem jeden sein Arbeitspensum und seinen Antheil am Nationalproduct zutheilt. Freilich herrscht insofern ein Unterschied zwischen Hegel und den Socialisten, als nach den letzteren der Staat gleichmäßig zum Wohl aller da ist, mithin nicht absoluter Selbstzweck sein kann.

Den Socialisten stehen nahe die Staatssocialisten, als deren Hauptvertreter in Deutschland A. Wagner gelten darf. Von den extremen oder consequenten Socialisten unterscheiden sich die Staatssocialisten dadurch, daß die letzteren nicht principiell das Privateigenthum, die heutigen Ständeunterschiede, kurz die heutige Gesellschaftsordnung beseitigen wollen. Nur soll nach ihnen der Staat durch sein Eingreifen die heutigen socialen Gegensätze aussöhnen und deshalb so viel von den Productionsmitteln in Staatseigenthum oder unmittelbaren Staatsbetrieb überführen als ihm dienlich scheint zur Lösung der heutigen socialen Frage. Der Staatssocialismus stellt daher die Grenzregulirung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht in das Belieben der Staatsgewalt. Er bedarf einer starken Staatsgewalt und neigt deshalb mehr zur Monarchie, während der eigentliche Socialismus durchaus demokratisch, ja jeder Ungleichheit feindselig ist.

Eine stillschweigende Voraussetzung des Staatssocialismus ist, daß es kein vom Staate unabhängiges Naturrecht gebe, daß insbesondere das Privateigenthumsrecht nur ein positives, von der Staatsgewalt gewährtes und deshalb unter Umständen widerrufliches Recht sei. Eine weitere unhaltbare Voraussetzung der Staatssocialisten ist eine unrichtige Auffassung der austheilenden Gerechtigkeit. Sie nehmen an, Gegenstand der austheilenden Gerechtigkeit seien nicht bloß die öffentlichen Güter, sondern ausnahmslos alle Güter im Staate, gleichviel ob private oder öffentliche; es sei deshalb ihre Aufgabe, zu bewirken, daß jeder nach Maßgabe seiner Verdienste Eigenthum (Einkommen) besitze. Das ist eine unwahre und unmögliche Forderung. Gerade an der Unmöglichkeit der Vertheilung der Güter nach Maßgabe des Verdienstes muß der Socialismus vor allem scheitern.

5. Auch außerhalb socialdemokratischer Kreise ist Hegel, wie man ihn treffend genannt hat, „der Zuchtmeister des staatlichen Denkens" geworden. Zwar hat man vielfach seinen abstrusen Pantheismus mit den tollen Sprüngen von Position und Negation und Einigung in einem höhern Dritten in die Rumpelkammer

geworfen, doch spukt sein „Staatsgott" unbewußt in vielen Köpfen wenigstens insofern, als man den Staat als Selbstzweck ansieht und ihm alle Privatinteressen unterordnet. Das wird sich leicht herausstellen, wenn wir unter den neueren Staatslehrern eine kleine Umschau halten.

a) Fr. J. Stahl hatte den besten Willen, den ganz heidnisch gewordenen Staat zu bekehren und im Willen Gottes eine feste Grundlage der Staatsgewalt zu finden, allein er vermochte nicht, sich vollständig dem Banne Hegelscher Ideen zu entziehen.

Der Staat ist ihm „schlechthin die sittliche Welt". „Wie nun das sittliche Reich in allen seinen Stufen und Arten das dreifache Ziel hat: die Wohlfahrt der Menschen, die Offenbarung der Fülle schöpferischer und gestaltender Gedanken und die Herrschaft der Heiligkeit und Gerechtigkeit, alle drei in untrennbarer Einheit und wechselseitiger Durchdringung: so entfaltet der Staat eine Wirksamkeit nach den drei Seiten: Schutz und Förderung der Menschen — Vollendung der nationalen Existenz — Handhabung gebotener Lebensordnung. Er gewährt den Menschen Schutz nach außen, Frieden im Innern, Abwehr der Naturschäden, Mittel für Ernährung, Erziehung, Gesittung. Er vollendet die nationale Existenz durch die Entfaltung aller natürlichen und sittlichen Kräfte (kriegerische Macht, Reichthum, Bildung), durch die Offenbarung der innern geistigen Individualität der Nation, durch seinen eigenen vollendeten Bau mit den mannigfachen Einrichtungen mechanischer Zweckmäßigkeit und sittlicher Gebundenheit." [1] Weiterhin werden wir belehrt, der Staat sei „ein ursprüngliches Ganze, das seine Bestimmungsgründe, die Macht und das Gesetz seines Bestandes und seiner Wirksamkeit in sich selbst trägt. Er ist ein Reich realisirter und zu realisirender sittlicher Ideen und verständiger Zwecke, das in der sittlichen Weltordnung gegeben ist und dem die Menschen als dienende Glieder von selbst angehören" [2].

Das ist alles sehr mißverständlich und dehnbar, namentlich ist „die Vollendung der nationalen Existenz und der nationalen Aufgaben" ein weites Dach, unter dem sich vieles unterbringen läßt. Man begreift darum auch, warum Stahl mit Aristoteles und Cicero unzufrieden ist, weil sie den Staatszweck in die Glückseligkeit bezw. die Tugend der Einzelnen gesetzt hätten.

b) Von nachhaltigerem Einfluß als die Stahl'sche Ansicht wurde für die Staatswissenschaft, namentlich in Deutschland, die Theorie des sogenannten „nationalen Culturstaates", welche den letzten Endzweck der Nationen in eine stetig fortschreitende Culturentwicklung verlegt und dementsprechend dem Staat die Aufgabe zuweist, diese Culturentwicklung um ihrer selbst willen allseitig zu erstreben.

Die meisten neueren Staatslehrer können hierher gezählt werden, wie weit sie auch in ihrer Ausdrucksweise voneinander abzuweichen scheinen. Manche von ihnen bezeichnen zwar ihre Theorie als Rechtsstaatstheorie, aber nicht in dem Sinn, als ob die Rechtsordnung etwas unabhängig vom Staate Gegebenes wäre, zu dessen Schutz er sich bildet, sondern vielmehr in dem Sinn, daß er die Rechtsordnung aus sich schöpferisch hervorbringt, und zwar im Dienste der Cultur und des Fortschritts.

H. Ahrens nennt sich selbst einen Vertreter des „Cultur-Humanitäts-Rechtsstaates". Er ist der Ansicht, der Staat solle nicht bloß für die gesellschaftlichen

[1] Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung (8. Aufl.) I. Bd. Abth. 2 S. 132. [2] A. a. O. S. 140.

Lebens- und Bildungskreise das Recht üben, sondern vor allem für seinen eigenen Bestand und seine eigene Fortbildung sorgen[1]. Das letzte Ziel des Staates erblickt er in der höchsten Culturentwicklung, in dem „unbegrenzten Wachsthum in allen Lebens- und Bildungsgütern". Er nennt ihn eine göttliche, von der menschlichen Vernunft und Freiheit getragene Anstalt, welche stetig fortgebildet wird und die gleiche göttliche Würde wie die kirchliche Gemeinschaft für sich in Anspruch nimmt[2], eine Anstalt, welche nicht bloß das gesammte gesellschaftliche Leben zu regeln und zu harmonisiren, sondern auch dafür zu sorgen hat, „daß das Volk den Reichthum seiner Anlagen und Kräfte nach der Eigenthümlichkeit seines Genius zu einer eigenartig schönen Volkspersönlichkeit, zu einem Reiche göttlich-menschlicher Bildung gestalte"[3].

Hier klingt der halbpantheistische (panentheistische) Standpunkt Krause's leise durch, der die Welt als einen Theil der Gottheit ansieht. In den einzelnen Ausführungen bietet Ahrens manches Beachtenswerthe, aber die Lehre über den Staatszweck ist deshalb verfehlt, weil er die ganze Rechtsordnung schließlich in das Belieben des Staates stellt und diesen selbst mit halbgöttlicher Würde umkleidet.

J. C. Bluntschli will nicht die „allgemeine Wohlfahrt", sondern die Entwicklung der Volksanlage, Vervollkommnung des Volkslebens, zuletzt Vollendung als Staatszweck angesehen wissen[4]. Das Nebelhafte dieser Ausdrücke wohl fühlend, setzt er erklärend hinzu, diese Volksentwicklung dürfe nicht im Widerspruch stehen mit der Bestimmung der Menschheit. Allein da diese Bestimmung in der unbegrenzten Culturentwicklung zu suchen ist[5], so ist diese Erläuterung nichtssagend. An einer andern Stelle weist er mit ernster Miene dem Staate die Aufgabe zu, „seine Herrlichkeit aller Welt zu offenbaren"[6].

E. Lasson sieht den Staat als einen Theil der vernünftigen Weltordnung an, dessen Zweck kein anderer ist als „Ausdruck der weltumfassenden Vernunft auf bestimmter Stufe ihrer Realisation zu sein"[7]. „Der Staat hat in keinem Falle die Aufgabe, die Menschen glücklich zu machen."[8] Sein Wesen besteht darin, „verwirklichte Rechtsordnung" zu sein; was aber zur Rechtsordnung gehöre, bestimmt der Staat, „denn der Staat hat das höchste Recht auf alles"[9]. „Der Staat ist ein Wesen von selbständiger Herrlichkeit, eine Manifestation der Vernunft, und wenn er doch zu etwas dienen soll, so muß man ihn als Diener des menschlichen Geschlechts, aller Geschlechter, die noch kommen werden, der höchsten Culturzwecke auffassen, die über Leben und Gesichtskreis des Individuums weit hinausragen. Im Dienste dieser Zwecke behauptet sich der Staat als vernünftige Ordnung, und darum hat er seinen eigentlichen Gegner an dem zufälligen Willen und Interesse der vielen. Der Gegensatz von Staatswillen und Volkswillen ist unversöhnlich. Was man Volkswillen nennt, ist eben die Summe von Interessen der Einzelnen . . ., und diese Interessen wenden sich nothwendig in erbittertem Streit nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen den Staat und die bleibende vernünftige Ordnung des Rechts."[10]

Eine Verquickung von Hegel und Kant, das dürfte wohl die kürzeste Charakteristik der Theorie Lassons sein. Was soll das heißen, wenn der Staat als etwas über den Interessen seiner Glieder Stehendes, ihnen Entgegengesetztes, als die bleibende Vernunftordnung gedacht wird? Was bedeutet es, wenn Lasson im Ernst behauptet: „Der Staat kann gar nichts anderes wollen als sich selbst, und der Inhalt seines Willens ist das Recht"? Der Staat als Staat will nichts, ebenso wenig als eine Gemeinde oder eine Actiengesellschaft etwas will. Die Leiter desselben, die haben

---

[1] Naturrecht (1871) II, 303. [2] A. a. O. S. 271. [3] Ebend. S. 516.
[4] Die Lehre vom modernen Staat (1875) I, 361.
[5] Vgl. a. a. O. S. 366. [6] Deutsche Staatslehre für Gebildete (1874) S. 14.
[7] System der Rechtsphilosophie (1882) S. 312. [8] A. a. O. S. 319.
[9] Ebend. S. 316. [10] System der Rechtsphilosophie S. 327.

allerdings einen Willen; aber kann man von diesen etwa sagen: „Des Staates Wille geht immer auf das Unentbehrliche“? der Inhalt ihres Wollens ist das Recht? Das sind alles unverständliche Ueberbleibsel aus der Hegel'schen Schule, die beweisen, daß die „Realisirung der Rechtsordnung“ nur ein anderer Ausdruck für Staatsallmacht ist.

II. Widerlegung. Die meisten der vorgelegten Ansichten bedürfen einer eingehenden Widerlegung schon deswegen nicht, weil sie entweder auf den offenbar irrigen Voraussetzungen des Ganz- oder Halbpantheismus beruhen oder so unbestimmt und vag sind, daß sie unmöglich zur Grundlage einer wissenschaftlichen Erörterung dienen können. Nur auf einen Punkt müssen wir näher eingehen, der fast allen dargelegten Systemen gemeinsam ist, nämlich die stillschweigende Voraussetzung: der Staat sei Selbstzweck, wenigstens insofern, als er nicht ausschließliches Mittel zum Wohle seiner Glieder ist, sondern einen selbständigen Zweck hat: das Staatswohl, bestehend in einer immer größern Machtentfaltung, einer immer reichern gesellschaftlichen Organisation, einer immer weiter gehenden Beherrschung des individuellen Lebens durch die Gesammtheit. Ausdrücklich wird zwar dieser Gedanke von den wenigsten ausgesprochen, aber er bildet die stillschweigend vorausgesetzte Grundlage, von der viele Theoretiker und Praktiker ausgehen.

Diese Voraussetzung ist eine Schmälerung oder besser eine Vernichtung der persönlichen Würde und Freiheit des Menschen. Erhebt man den Staat zum Selbstzweck, so wird folgerichtig der Mensch zum bloßen Mittel für die Gesammtheit herabgewürdigt, und sein Werth richtet sich dann wie der jedes Mittels nach seiner Nützlichkeit für seinen Zweck, d. h. für die Gesammtheit. Eine solche Auffassung steht aber im Widerspruch mit der wahren Würde und der ewigen Bestimmung des Menschen. Alles Irdische hat sich dem Menschen als seinem Zweck unterzuordnen, es soll ihm als Mittel zur Erreichung seines Zieles dienen. Das gilt auch von allen Anstalten und Gesellschaften. Diese Grundwahrheit, von der die echte Größe und das wahre Wohl des Menschen abhängt, wird geläugnet, sobald man den Staat als Selbstzweck auffaßt. Eine nothwendige Folge dieser Anschauung ist auch die Unabhängigkeit des politischen Gemeinwesens von Gott als seinem letzten Ziel, und von dieser Losreißung des Staates von seiner Unterordnung unter Gott bis zu seiner Vergötterung ist nur ein Schritt.

Die Auffassung des Staates als Selbstzweck überliefert auch den Menschen der niedrigsten Sklaverei. Ist der Staat Selbstzweck und sind seine Glieder nur Mittel, so würde er thöricht handeln, wenn er sich nicht das Recht beilegte, über diese Glieder, die zu seinem Nutzen vorhanden sind, nach Belieben zu verfügen, und damit ist der Mensch zum Sklaven geworden. Denn Sklave ist jeder, der nicht sich selbst, sondern einem andern angehört. Der Staat bezw. die Staatsgewalt kann dann in alle persönlichen und häuslichen Verhältnisse hineinregieren, soviel sie will, sie ist immer in ihrem Recht. Der Theil ist des Ganzen wegen da. Nützt ihm ein Glied nichts mehr, so kann er es abhauen und beseitigen. All die absurden Folgerungen, die Plato aus seiner Theorie in Bezug auf Aussetzung der schwächlichen, unbrauchbaren Kinder, öffentliche Regelung der Ehe und der Erziehung, Vertheilung der Berufe von Obrigkeits wegen u. dgl. gezogen, sind von diesem Standpunkt vollständig berechtigt.

Wer diese vernunftwidrigen Folgerungen nicht will, der muß mit allen vernünftigen Menschen anerkennen, daß nicht die Menschen des Staates, sondern der Staat der Menschen wegen da ist.

Bluntschli stellt sich ganz entrüstet darüber, daß man den Staat zum bloßen Mittel der Privatwohlfahrt herabwürdige und ihn seiner Majestät entkleide[1]. Er übersieht, daß wir den Staat nicht als ein Mittel für die Privatwohlfahrt einzelner oder weniger ansehen — was gegen die wahre Würde des Staates wäre, wenn man einmal von Würde des Staates reden will —, sondern bloß als ein Mittel für die Privatwohlfahrt aller seiner Glieder. Das verstößt keineswegs gegen die wahre Würde des Staates, sondern bloß gegen die falsche, halbgöttliche Majestät, mit der ihn die modernen Staatsanbeter umkleiden.

Aber ist es denn nicht ein unzweifelhafter Grundsatz, daß das Privatwohl sich dem öffentlichen Wohl unterzuordnen hat, während nach unserer Ansicht gerade das Umgekehrte der Fall wäre? Das Privatwohl eines oder auch vieler Individuen hat sich dem öffentlichen Wohl unterzuordnen, wenn beide nicht zusammen bestehen können, und wenn es sich um Güter derselben Ordnung, nämlich um zeitliche Güter handelt. Das öffentliche Wohl besteht in zeitlichen Gütern, und nur die Privatgüter derselben Ordnung, also nicht die Güter der höhern, sittlichen Ordnung, müssen demselben untergeordnet werden. Außerdem wäre es auch widersinnig, das ganze irdische Wohl aller Staatsangehörigen dem öffentlichen Wohl unterzuordnen. Denn das öffentliche Wohl ist nur Vorbedingung und Mittel zum Privatwohl aller Staatsangehörigen.

Wohl aber kann und soll das irdische Privatwohl einzelner und im Nothfall auch vieler dem öffentlichen Wohl und dadurch dem Privatwohl aller insgesammt untergeordnet werden. Außerdem handelt es sich, wie z. B. im Krieg, nicht um ein directes Preisgeben des Privatwohls bezw. des Lebens vieler, sondern man setzt dasselbe nur einer großen, zuweilen auch sichern Gefahr aus, um dadurch Freiheit, Eigenthum, Ehre und Selbständigkeit für die Gesammtheit, zu der sie gehören, zu erhalten. Gleichwie der Einzelne selbst mit Lebensgefahr seine leibliche Unversehrtheit, seine Freiheit und wichtige äußere Güter vertheidigen kann (94), so darf dasselbe auch der Staat. Da der Mensch durch seine Natur selbst zum Gesellschaftsleben bestimmt ist, so sind ihm auch all die Opfer angemessen und von Gott zur Pflicht gemacht, die das geordnete Leben in der Gesellschaft erheischt.

Die Privaten, die so im Interesse der Gesammtheit ihr Leben opfern, verzichten damit nicht auf ihren wahren Vortheil. Thun sie es aus Pflicht, so werden sie für ihre Opfer in einem bessern Leben reichlich entschädigt. Allerdings, wer an kein ewiges Leben glaubt, der muß den Tod fürs Vaterland betrachten als eine vollständige Selbstvernichtung zu Gunsten anderer, die ihm bloß an Zahl überlegen sind, und eine solche Selbstvernichtung ist unvernünftig.

Zweiter Artikel.

Positive Darlegung des Staatszweckes.

§ 1.

Der Staatszweck das öffentliche, nicht das Privatwohl.

Unsere Untersuchung hat uns zur goldenen Mittelstraße zurückgeführt. Die Rechte und Freiheiten der Individuen müssen mit dem Wohl der Gesammtheit in Einklang gebracht werden. Der Staat ist weder eine bloße Ver-

[1] Die Lehre vom modernen Staat I, 347.

sicherungsanstalt für die individuelle Freiheit noch auch absoluter Selbstzweck, dem sich die Bürger in allem als Mittel unterzuordnen hätten. Sein Zweck muß also in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegen. Welches ist derselbe?

1. Wir werden hier nicht erst darthun, daß auch der Staat in letzter Linie zur Verherrlichung Gottes da sei. Denn die Ehre des Schöpfers ist der letzte Endzweck alles Geschaffenen; ja je höher ein Ding seiner Natur nach steht, um so mehr ist es zur Mitwirkung an der Verherrlichung Gottes berufen. Da nun der Staat unter den natürlichen Veranstaltungen einen so hohen Rang einnimmt, so muß er auch in hervorragender Weise diesem Zwecke dienen. Wir fragen aber hier nicht nach dem letzten, sondern nach dem unmittelbaren Zweck des Staates, der ihm zum Unterschied von allen anderen Gesellschaften eigenthümlich ist und sein Wesen bestimmt.

2. Auf die gestellte Frage antworten wir zunächst: Der unmittelbare Zweck des Staates ist die öffentliche Wohlfahrt. Hiermit ist allerdings der Staatszweck noch nicht genügend bestimmt, denn es fragt sich gleich, worin diese Wohlfahrt bestehe; aber es wird doch von vornherein die irdische Privatwohlfahrt der Glieder des Staates vom unmittelbaren und directen Staatszweck ausgeschlossen. Unter Privatwohlfahrt verstehen wir einen Zustand, in welchem der Mensch alles dasjenige besitzt, dessen er in seiner Lebensstellung vernünftigerweise bedarf. Dazu gehören nicht bloß die äußeren zur Erhaltung des leiblichen Lebens nothwendigen Güter, sondern auch die inneren Güter des Leibes und der Seele, ganz besonders auch sittliche Tugenden, ohne die wahres Glück weder in der Zeit noch in der Ewigkeit möglich ist. Selbstverständlich kann dieser Glückszustand, den wir Privatwohlfahrt nennen, hier auf Erden immer nur ein unvollkommener und annäherungsweiser sein, auch wenn wir von der nothwendigen Ungleichheit der verschiedenen Individuen in Bezug auf irdische Wohlfahrt ganz absehen. Auch dem glücklichsten Sterblichen fehlt noch viel, sehr viel zum vollkommenen Glücke (I, 94).

Daß nun in der That die Privatwohlfahrt nicht der directe und unmittelbare Zweck des Staates sein könne, ist schon daraus ersichtlich, daß dieselbe in einem persönlichen Zustand und in persönlichen Gütern besteht, die zum großen Theil von der subjectiven Auffassung und der Freiheit des Einzelnen abhangen. Niemand kann einen Menschen gegen dessen Willen glücklich machen. Namentlich kann niemand gegen seinen Willen tugendhaft, genügsam, zufrieden und froh gemacht werden.

Wollte man ferner die Privatwohlfahrt der Einzelnen zur directen Aufgabe des Staates erklären, so müßte man diesem auch die Befugniß und Pflicht zuschreiben, das persönliche Verhalten eines jeden allseitig zu überwachen und zu leiten, ihm zu befehlen, wie er sich kleiden, essen und beschäftigen, und besonders, mit wem er sich verehelichen solle u. dgl. Denn von diesem Verhalten ist das Glück des Einzelnen wesentlich bedingt. So würden wir zur vollständigsten Bevormundung und Knechtung des Individuums durch den Staat gelangen.

3. Aber worin besteht denn die öffentliche Wohlfahrt, die den unmittelbaren und eigenthümlichen Zweck des Staates ausmacht? Auf die Beantwortung dieser Frage kommt alles an. Denn das öffentliche Wohl, die salus oder prosperitas publica, ist ein weites Dach, unter das sich vieles

unterbringen läßt. Auch diejenigen, deren Ansichten wir oben als übertrieb oder zu unbestimmt abgelehnt haben, reden von dem öffentlichen Wohl c dem Zweck des Staates.

Die Antwort auf die aufgeworfene Frage werden wir finden, wenn n nach den treibenden Ursachen forschen, die immer und überall zur Bildu von Staaten führen, oder nach den Bedürfnissen, zu deren Befriedigung n den Staat als nothwendig erkennen.

Welches sind nun die treibenden Ursachen der Staatenbildung? Kei anderen als das Ungenügen, die Unzulänglichkeit, das Ergänzung bedürfniß der isolirten Familien und Privatvereine. Selbst zum bloß Dasein bedarf eine Familie zahlreicher Güter, die sie allein nicht zu beschaff vermag. Die Menschen wollen aber nicht bloß leben, sie wollen sich v vollkommnen, das Gebiet ihrer Kenntnisse und Fertigkeiten, ihre Herrschaft üb die Natur erweitern. Dazu bedürfen sie der Vereinigung im Staat. Würd die einzelnen Familien sich selbst genügen für alle ihre Bedürfnisse, so würd wohl nie Staaten entstanden sein, die nothwendig mancherlei Freiheitsbeschrä kungen und Opfer für die einzelnen Familien mit sich bringen.

Ist es also die Ergänzungsbedürftigkeit, die immer und überall zur Staate bildung geführt, so muß es auch der Zweck des Staates sein, diesem Ergänzung bedürfniß abzuhelfen. Daraus folgt unmittelbar, daß es Zweck des Staat sein muß, alle die Güter zu beschaffen, die allen nothwendig ode nützlich sind, aber von den Einzelnen durch bloße Privatthäti keit nicht genügend erreicht werden können. Das reichliche Vo handensein dieser Güter ist eben das öffentliche Wohl, das den Staat zweck ausmacht.

Das ist unzweifelhaft auch die Ansicht des Aristoteles, der wiederho die Autarkie (αὐτάρκεια), d. h. die Selbstgenügung oder die genügende Au rüstung mit allen Mitteln, welche zum glücklichen und tugendhaften Leben all erfordert werden, als das kennzeichnende Merkmal des Staates hinstellt. E nennt er an einer Stelle den Staat eine Gemeinschaft von Familien und G meinden, welche sich selbst zum glücklichen und tugendhaften Leben genügt An einem andern Orte definirt er den Staat: eine aus mehreren Familie und Gemeinden bestehende Gemeinschaft, deren Zweck es ist, sich selbst zu glücklichen und guten Leben zu genügen[2]. Wieder an einer andern Stel nennt er den Staat eine Volksmenge, die zur vollen Befriedigung alle Bedürfnisse des Lebens ausreicht[3].

Mit der Lehre des Stagiriten stimmt die Ansicht des hl. Thomas[4] un seiner Schüler überein. Auch Papst Leo XIII. hat schon mehrmals in seine

[1] Polit. III. 9, 1281 a. 1. Sieh oben S. 456.

[2] Polit. III. 9, 1280 b. 34: Πόλις . . . ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία . . . ζωῆς τελείο χάριν καὶ αὐτάρκους.

[3] Πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν.

[4] In seinem Commentar zur Politik: In III. Polit. l. 1; ebenso Silv. Maurus in seinem berühmten Commentar zur Aristotelischen Politik; der Verfasser des Buches D regimine principum, als den viele den hl. Thomas bezeichnen, sagt vom Staatszwe (I, 1): Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi *non suffic ad necessaria vitae*, si solitarius maneat: oportet quod tanto sit perfectior multitu *dinis societas, quanto magis per se sufficiens erit* ad necessaria vitae. Habet

Rundschreiben dieselbe Lehre vorgetragen. So schrieb er schon in der Encyklika Immortale Dei vom 1. November 1885, der Mensch werde von Natur nicht bloß in die Familie, sondern auch in den Staat hineingeboren, da nur dieser das zum Leben vollkommen Genügende gewähren könne[1]. Noch eingehender entwickelt Leo XIII. dieselbe Lehre in der Encyklika De conditione opificum vom 15. Mai 1891. Die öffentliche Gewalt, so heißt es dort, soll durch ihre Gesetze und Einrichtungen dafür sorgen, daß Rechtschaffenheit der Sitten, ein wohlgeordnetes Familienleben, Achtung vor Religion und Recht erhalten und gefördert werde, daß Gewerbe, Industrie, Handel und Aehnliches gedeihen, weil von deren Förderung das Wohl und Glück der Bürger abhängt. Es liegt auf der Hand, daß diese Lehre mit der bloßen Rechtsschutztheorie nicht vereinbar ist. Andererseits ist der Papst weit entfernt davon, den Staatssocialisten Vorschub zu leisten. Nachdrücklich warnt er davor, daß sich die Staatsgewalt in die Privatangelegenheiten und besonders in das Innere der Familie einmische; sie soll bloß durch ihre Gesetze und Einrichtungen einen Zustand herbeiführen, aus dem sich das Wohl aller von selbst ergibt[2].

§ 2.

Weitere Erklärung des öffentlichen Wohls und Begründung der vorgetragenen Ansicht.

Weil es oft zum Verständniß einer Idee viel beiträgt, wenn man sie in verschiedenen Formen darstellt, so wollen wir das öffentliche Wohl noch in anderer Weise zum Ausdruck bringen. Wir sagen:

Das öffentliche Wohl, welches den Zweck des Staates bildet, besteht in der Gesammtheit der Bedingungen, die erforderlich sind, damit

siquidem aliqua vitae sufficientia in familia domus unius, quantum scil. ad naturales actus nutritionis et prolis generandae et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; *in civitate vero*, quae est perfecta communitas, *quantum ad omnia necessaria vitae.* — Später (I, 15) bezeichnet er den Staatszweck noch näher: Ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur: primo quidem ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum. . . Tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit *sufficiens copia.* — Suarez, De legib. l. III. c. 11 n. 7, drückt sich über den Staatszweck also aus: Addo tertio potestatem civilem legislativam etiam in pura natura spectatam non habere pro fine intrinseco et per se intento felicitatem naturalem vitae futurae; imo nec propriam felicitatem naturalem vitae praesentis, quatenus ad singulos homines, ut particulares personae sunt, pertinere potest, sed eius finem esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae, cuius curam gerit, et singulorum hominum ut sunt membra talis communitatis, *ut in ea scil. in pace et iustitia vivant et cum sufficientia bonorum*, quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum, quae ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicae et convenientem humanae naturae conservationem necessaria est. Haec est mens Aristotelis . . . et D. Thomae (1. 2) q. 90 a. 2, iunctis q. 95 a. 1 et 4, q. 96 a. 2 et 3, et q. 99 a. 3, in quibus docet ac declarat finem humanarum legum esse commune bonum civitatis et illa tantum prohibere ac praecipere quae huic fini consentanea sunt.

[1] Quae (societas civilis) suppeditare vitae *sufficientiam* perfectam sola potest.

[2] Ut ex ipsa conformatione atque administratione reipublicae *ultro* prosperitas tam communitatis quam privatorum efflorescat.

nach Möglichkeit alle Glieder des Staates frei und selbstthätig ihr wahres irdisches Glück erreichen können.

Diese Begriffsbestimmung fällt *sachlich* mit der im vorigen Paragraphen gegebenen zusammen. Wir wollen sie zuerst erklären und dann begründen.

1. Der Staat hat nicht den Zweck, jedes einzelne Glied direct und unmittelbar glücklich zu machen — jeder ist seines eigenen Glückes Schmied —; er soll bloß einen gesellschaftlichen Zustand herbeiführen, der es einem jeden seiner Glieder *ermöglicht*, durch *eigene freie Thätigkeit* das zu seinem irdischen Wohl Nothwendige zu erwerben, soweit dies hienieden nach Verhältniß der Umstände geschehen kann. Damit der Staat seine Aufgabe erfülle, ist also nicht nöthig, daß thatsächlich jedes seiner Glieder glücklich werde oder sich irdischer Wohlfahrt erfreue, sondern nur, daß jedem die Gelegenheit und Mittel dazu geboten seien, daß mithin niemand ohne eigene oder fremde Schuld bloß infolge des durch die Staatsgewalt herbeigeführten oder geduldeten Zustandes von der allgemeinen Wohlfahrt ausgeschlossen sei.

Selbstverständlich ist der Begriff der irdischen Wohlfahrt, von der wir hier reden, kein absoluter und unveränderlicher, sondern ein *relativer*, der sich nach Zeit und Ort und dem Gesammtzustand der Gesellschaft ändert. Er hängt von dem Culturzustand eines Volkes, der Fruchtbarkeit des Landes u. dgl. ab. Ein Kanake oder Fidschi-Insulaner denkt sich unter irdischer Wohlfahrt — auch wenn wir von religiösen Irrthümern absehen — etwas anderes als ein Inder oder Chinese, und dieser wieder etwas anderes als der civilisirte Europäer.

Wir fügten hinzu: *nach Möglichkeit* oder soviel möglich. Alle menschlichen Verhältnisse sind und bleiben unvollkommen. Nie wird es einen nach allen Richtungen völlig befriedigenden gesellschaftlichen Zustand geben, auch wenn die Staatsgewalt noch so gewissenhaft ihre Pflicht erfüllt.

Eine besondere Betonung verdient das Wort *alle* in unserer Behauptung. *Alle* Glieder des Staates sollen an der öffentlichen Wohlfahrt theilhaben. Der Staat ist nicht bloß zum Wohle einzelner oder im Interesse einer Partei da, sondern zum Wohle aller. Sein Zweck ist das Gemeinwohl. Gerade dadurch unterscheidet sich nach Aristoteles ein wohl eingerichtetes Staatswesen von der Tyrannis, daß diese dem Privatnutzen des Fürsten oder einer Klasse dient, während jenes das Gemeinwohl (τὸ κοινῇ συμφέρον)[1] bezweckt. Damit ist nicht gesagt, daß alle vollständig gleichmäßig an den öffentlichen Gütern theilhaben sollen — das wäre gegen die austheilende Gerechtigkeit, nach welcher der Antheil an den öffentlichen Gütern sich nach dem Maße der Leistungen für die Gesammtheit bemessen soll —; sondern es darf bloß niemand von der Möglichkeit ausgeschlossen sein, in irgend einem Stande wahrhaft glücklich zu werden. Unter den Gliedern des Staates verstehen wir ferner nicht bloß die einzelnen Personen, sondern alle organischen Bestandtheile, aus denen sich das öffentliche Gemeinwesen zusammensetzt. Namentlich haben wir hierbei die Familien im Auge, aus welchen sich unmittelbar der Staat aufbaut.

Durch den Zusatz „*wahres* irdisches Glück" erhält die öffentliche Wohlfahrt eine weitere Bestimmung. Das wahre irdische Glück ist dasjenige, welches

[1] *Polit.* III. 6, 1279 a. 17.

den Menschen in der Erreichung seines ewigen Zieles nicht nur nicht hindert, sondern fördert. Bloßer Reichthum und irdischer Genuß, bloß äußere Cultur ohne Tugend und Religiosität verdienen nicht den Namen wahren Glückes. Ohne Tugend und Religion sind sie sogar für die meisten Menschen nur Hindernisse und Fallstricke, welche ihnen zum ewigen Verderben gereichen und selbst im irdischen Leben ihr Herz nicht wahrhaft zu beglücken vermögen. Hieraus folgt keineswegs, daß der Staat direct die Einzelnen zur Tugend und Religiosität anleiten und anhalten solle — denn er hat überhaupt nicht die Aufgabe, das Privatwohl direct selbst zu besorgen —, wohl aber, daß er in seinen öffentlichen Gesetzen und Einrichtungen diese wichtigsten Factoren wahren irdischen Glückes nicht vernachlässigen dürfe. Wir werden auf diesen Punkt unten bei Besprechung der einzelnen Aufgaben der Staatsgewalt zurückkommen.

2. Zur nähern Begründung unserer Ansicht über den Staatszweck fügen wir dem im vorigen Paragraphen vorgebrachten Hauptgrund noch folgendes hinzu.

Nach unseren bisherigen Ausführungen muß der Staatszweck folgende Eigenschaften haben.

Er muß a) ein wahres Gut sein, weil nur ein solches Zweck einer in der Natur des Menschen begründeten und von Gott gewollten Anstalt bilden kann. Ein wahres Gut ist aber nur dasjenige, welches den Menschen in der Erreichung seines letzten Zieles nicht hindert, sondern eher fördert.

Dieses Gut muß b) allen Gliedern der Gesellschaft irgendwie gemeinsam sein, weil der Staat das Gemeinwohl und nicht das Wohl einzelner oder nur einer Partei zum Zwecke hat. Alle Menschen sind ihrer Natur nach auf das staatliche Leben angelegt, sie haben in der Natur den Trieb zum Leben im Staat. Die Natur strebt aber mit ihren angeborenen vernünftigen Trieben nach ihrem Wohl, ihrer Vervollkommnung. Alle müssen daher im Staate, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, ihre Rechnung finden.

c) Das Gut, auf welches der Staat abzielt, darf nicht Selbstzweck sein, sondern muß sich dem Wohle aller in ihrer Gesammtheit als Mittel unterordnen. Die Menschen sind nicht des Staates, sondern der Staat ist der Menschen wegen da.

d) Dieses Gut muß ein äußeres und zeitliches sein. Denn nur ein äußeres Gut läßt sich durch gemeinsame gesellschaftliche Thätigkeit erreichen. De internis non iudicat praetor. Das läßt sich überhaupt von dem Gegenstand der menschlichen Gesetzgebung und der gesellschaftlichen Thätigkeit sagen. Es muß ein zeitliches, d. h. diesem irdischen Leben, der irdischen Wohlfahrt dienliches Gut sein. Denn der Zweck des Staates ist ein irdischer, im Zusammenleben hier auf Erden zu erreichender. Wäre sein Zweck das ewige Heil der Menschen, so läge ihm auch die Sorge für das Privatwohl auf Erden ob; denn wer für den Zweck zu sorgen hat, dem liegt auch die Sorge für die Mittel zu diesem Zweck ob.

e) Das Gut muß ferner jedem Staat als Zweck vorgesetzt sein, und zwar ihm allein, weil das Wesen einer Gesellschaft durch den Zweck bestimmt wird, so daß demselben Zweck dieselbe Gesellschaft und umgekehrt entspricht.

f) Endlich muß es alles umfassen, was zum irdischen Wohl der Menschen erfordert wird, weil nach dem früher Gesagten (342 u. 464) der Staat eine vollständige, sich selbst genügende Gesellschaft ist, welche nicht bloß dieses oder

jenes besondere Gut erstrebt, sondern alles, was zum Glück der Menschen auf Erden erheischt wird.

Werfen wir nun einen Blick auf den von uns bezeichneten Staatszweck, so ist leicht ersichtlich, daß er allen genannten Anforderungen vollkommen gerecht wird. Die Gesammtheit der Bedingungen, durch die allen Gliedern des Staates die irdische Wohlfahrt möglich gemacht wird, ist gewiß ein wahres Gut, und zwar ein allen Bürgern gemeinsames Gut, es ist ein äußeres und zeitliches, das zum irdischen Glücke gehört und sich durch gemeinschaftliches Zusammenwirken erreichen läßt. Es umfaßt endlich alle zum irdischen Glück erforderlichen Güter, soweit nicht anderweitig dafür gesorgt ist oder gesorgt werden kann, und bildet einen dem Staate zum Unterschiede von anderen Gesellschaften eigenthümlichen Zweck. Wir können deshalb mit Zuversicht den von uns aufgestellten Staatszweck als den richtigen bezeichnen.

3. Die öffentliche Wohlfahrt besteht also, wie gezeigt, in der Gesammtheit der Bedingungen, die erfordert werden, damit möglichst alle Staatsangehörigen frei und selbstthätig ihr wahres irdisches Glück erreichen können.

In diesen Bedingungen lassen sich zwei Seiten unterscheiden: a) der Schutz der Rechte und Freiheiten aller Glieder und b) die positive Förderung der Privatthätigkeit, oder der Rechtsschutzzweck und der Wohlfahrtszweck. Das erste Element räumt sozusagen die Hindernisse weg, welche sich der freien Entfaltung der Privatthätigkeit entgegenstellen; das zweite dagegen unterstützt dieselbe in positiver Weise und bietet ihr Mittel dar zur vollkommenen Entwicklung in der Richtung des wahren irdischen Wohles.

Es wäre ein Irrthum, wollte man glauben, wir setzten hier bloß äußerlich und nachträglich den Rechtsschutz als weitern Hauptzweck des Staates voran, derselbe sei in der obigen Fassung nicht enthalten. Denn wenn wir die öffentliche Wohlfahrt in die Bedingungen verlegen, die erheischt sind, damit alle Staatsangehörigen frei und selbstthätig glücklich werden können, so ist damit deutlich ausgesprochen, daß es zur ersten und wesentlichen Aufgabe des Staates gehört, allen Gliedern ihre natürlichen und wohlerworbenen Rechte zu sichern und sie im freien Gebrauche derselben zu schützen.

Die Natur selbst neigt die Menschen zur Knüpfung der staatlichen Bande. Der Staat muß also den vernünftigen Bedürfnissen und Neigungen der menschlichen Natur entsprechen, und zu diesen Bedürfnissen gehört an erster Stelle das des sichern und freien Bestandes der eigenen Person mit den angeborenen und wohl erworbenen Rechten. Kaum ein irdisches Gut gibt es, wonach das menschliche Herz so unwiderstehlich verlangt, als die Freiheit und Selbständigkeit, und es wäre absurd, zu behaupten, die Menschen würden durch die Natur selbst zum Staate hingetrieben, um dieses hohe Gut zu verlieren.

Ohne diese Freiheit und Selbständigkeit ist auch ein allgemeines Glück aller nicht möglich, weil sie die nothwendige Voraussetzung und Grundlage jeder Wohlfahrt ist. Tief wahr ist der alte Spruch: Iustitia est fundamentum regnorum. Ohne Rechtssicherheit wäre auch eine Entfaltung der Privatthätigkeit unmöglich. Die Menschen verstehen sich nur dann zu angestrengter Arbeit, wenn sie sicher sind, daß ihnen die Frucht ihres Fleißes und ihrer Talente selbst in den Schoß fällt und von niemand gegen ihren Willen genommen werden kann.

Der Staat ist also nicht befugt, nach Belieben die bestehenden natürlichen und wohlerworbenen Rechte zu schmälern oder aufzuheben. Er darf nur so weit in die Sphäre der Privatrechte eingreifen, als es zum allgemeinen Wohl nothwendig ist. Eben weil der Mensch durch seine Natur zur Gesellschaft bestimmt ist, können auch seine Rechte nicht uneingeschränkte sein; diese sind von Haus aus der Einschränkungen fähig und bedürftig, welche das allgemeine Wohl nach Lage der concreten Verhältnisse verlangt. Es ist also die erste und wichtigste Aufgabe der Staatsgewalt, die natürliche Rechtsordnung, die schon kraft des Naturgesetzes besteht, anzuerkennen und sie im einzelnen nach den concreten Umständen näher zu fixiren und zu bestimmen. Bei dieser Rechtsordnung hat man jedoch nicht bloß an die individuellen Rechte zu denken, sondern auch an die Rechte der Familien und der anderen Gesellschaftskreise, die sich auf Grund natürlicher oder wohlerworbener Rechte unabhängig vom Staate bilden.

Ist auch die Rechtssicherheit das Erste und Wichtigste, so ist sie doch nicht das Ganze des Staatszweckes. Dieser geht über sie hinaus. Unter Voraussetzung und auf der Grundlage einer Rechtsordnung, wie sie dem organischen Charakter des Staates entspricht, soll dieser nach einer ausreichenden Fülle von geistlichen und leiblichen Gütern streben, damit so allen die Mittel zur Erreichung ihrer irdischen Wohlfahrt nach Möglichkeit geboten seien.

Er soll also all die Veranstaltungen treffen, welche es allen Gliedern des Staates ermöglichen, sich selbst die genügenden leiblichen und geistigen Güter zu beschaffen, die zur irdischen Wohlfahrt gehören: Verkehrs- und Handelswege, Blüte des Ackerbaues, der Industrie, der Gewerbe und des Handels, je nach Bedürfniß und Lage der Umstände; ferner, soweit nothwendig, Schulen, in welchen sich alle leicht die ihrem Stande nöthigen Kenntnisse erwerben können. Endlich gehört dazu auch ein allgemeiner sittlicher und religiöser Zustand, der nicht nur nicht zum Laster und zur Irreligiosität reizt oder den tugendhaften Wandel erschwert, sondern ihn eher fördert.

4. Bisher haben wir vom Zweck des Staates gehandelt, es bleibt uns noch ein Wort über den Zweck der Staatsgewalt beizufügen. Der Zweck des Staates und der Staatsgewalt sind nicht identisch, hängen aber aufs innigste miteinander zusammen. Zweck der Staatsgewalt ist es, zu bewirken, daß der Staat seinen Zweck erreiche. Der Staatszweck bildet die Norm und das Maß des Zweckes und der Aufgaben der Staatsgewalt oder ist der entfernte und mittelbare Zweck der letzteren.

Der Zweck der Staatsgewalt besteht also darin, dafür zu sorgen, daß alle Glieder des Staates nach Maßgabe ihrer Kräfte mitwirken zur Schaffung der Bedingungen, die das öffentliche Wohl ausmachen. Diese Bedingungen zerfallen aber in die Rechtssicherheit und die positive Wohlfahrt oder das Vorhandensein aller Güter, deren die Glieder des Staates zu ihrem wahren irdischen Glücke bedürfen. Demgemäß hat die Staatsgewalt zunächst wirksamen Rechtsschutz zu gewähren. Sie soll die natürliche Rechtsordnung aufrecht erhalten, und soweit nothwendig, nach den Anforderungen des Gemeinwohls im einzelnen näher bestimmen. Außerdem soll sie die Privatthätigkeit in dem Streben nach den geistigen und leiblichen Gütern, die zur allgemeinen irdischen Wohlfahrt gehören, unterstützen, fördern und ergänzen.

Damit iſt deutlich genug geſagt, daß der Privatthätigkeit überlaſſen bleiben ſoll, was ohne ſtaatliches Eingreifen genügend beſorgt wird. Fördern und unterſtützen heißt nicht beſeitigen, überflüſſig machen oder unterdrücken. Die Privatthätigkeit ſoll den Vortritt haben; nur wo und ſoweit ſie nicht ausreicht oder was damit nothwendig zuſammenhängt, ihr irgend etwas ohne Nachtheil für die Geſammtheit nicht überlaſſen werden kann, ſoll die öffentliche Thätigkeit eingreifen.

Drittes Kapitel.

Die Beſtandtheile des Staates.

Zur genauen Kenntniß eines Hauſes genügt nicht, daß man die äußeren Urſachen desſelben (bewirkende und Zweckurſache) kenne, oder wiſſe, wie es entſtanden und zu welchem Zweck es gebaut ſei: ſondern man muß auch die inneren Urſachen desſelben (Material- und Formalurſache) durchſchauen, d. h. wiſſen, aus welchem Stoff es gebildet wurde und welche Form man ihm gegeben hat. Dasſelbe gilt auch in Bezug auf den Staat. Wir kennen bereits die äußeren Urſachen desſelben: ſeinen Urſprung und Zweck; wir müſſen uns deshalb jetzt der Unterſuchung ſeiner inneren Urſachen (der Beſtandtheile und der Form) zuwenden. Im gegenwärtigen Kapitel behandeln wir bloß die Beſtandtheile (den Stoff) des Staates.

Erſter Artikel.

Der organiſche Charakter des Staates.

Die individualiſtiſche Auffaſſung, die ſeit Hobbes und Rouſſeau in Umlauf geſetzt wurde, ſieht im Staate nur eine Menge gleichberechtigter Individuen, welche durch eine öffentliche Gewalt zuſammengehalten werden. Dieſe Auffaſſung ſteht nicht nur im Widerſpruch mit der Geſchichte, ſondern auch mit jeder tiefern Einſicht in das innere Weſen und die Structur des Staates.

Es iſt ganz verkehrt, wenn man alle einem Staate Angehörigen in gleicher Weiſe als Bürger desſelben anſieht. Selbſt wenn wir uns ein vollſtändig demokratiſch organiſirtes Gemeinweſen denken, ſo gehören doch nicht alle in demſelben lebenden Individuen in gleicher Weiſe als Beſtandtheile dem Staate an. Die letzten Beſtandtheile des Staates ſind eigentlich nicht die einzelnen Individuen, ſondern die Familien oder vielmehr ihre natürlichen Vertreter.

Ariſtoteles, dieſer ſcharfe Beobachter, nennt den Staat mit Recht nicht eine aus Individuen, ſondern eine aus Familien und Gemeinden zuſammengeſetzte Gemeinſchaft; der Staat umfaßt nicht bloß eine Mehrheit von Menſchen, ſeine Glieder ſind auch weſentlich voneinander verſchieden[1]. Das entſpricht ganz dem, was wir früher über ſeinen Urſprung ausgeführt haben. Zuerſt vereinigen ſich die Individuen zu Familien, dann die Familien

[1] Polit. II. 2, 1261 a. 22: Οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων.

zu größeren Gemeinwesen und schließlich zu einem vollkommenen Staat. Die Familie ist also wenigstens der Natur nach schon *vor* dem Staat als bestehend zu denken[1]. Die Vereinigung mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls bildet den Staat. Entscheidender noch für unsere Behauptung ist das früher über das Wesen der Familie Gesagte. Der Zweck der Familie ist ein wesentlich anderer als der des Staates und kann nur erreicht werden unter der Voraussetzung, daß die Kinder, solange sie der Erziehung bedürfen, den Eltern und nicht einer andern Gewalt unmittelbar unterstehen, und dasselbe gilt auch von dem Verhältniß der Frau zum Manne. Dieses ganze Verhältniß würde zerstört, wenn die einzelnen Familienglieder alle in gleicher Weise unmittelbar der öffentlichen Gewalt unterständen. Es ist vielmehr eine Forderung der rechten Ordnung, daß Frau, Kinder und Gesinde unmittelbar der väterlichen Gewalt unterstehen.

Selbst das römische Recht, welches vielfach individualistischer Auffassung beschuldigt wird, ging von der Ansicht aus, daß der Vater als das unmittelbare Haupt seiner Familie, d. h. seiner Frau, seiner Kinder und seines Gesindes, zu gelten habe, und daß die öffentliche Gewalt nicht berechtigt sei, unmittelbar in die Familie hineinzuregieren. Die gegentheilige Auffassung bedeutet im Grunde nichts weniger als die Auflösung der Familie, denn nach ihr hätte der Staat nicht die Aufgabe, die Familie zu *unterstützen* und zu *ergänzen*, sondern sie zu ersetzen, indem er die elterliche Autorität beseitigt, oder was dasselbe ist, sie dem Belieben der Staatsgewalt unterwirft. Oder kann etwa die Familie noch als selbständige Gesellschaft bestehen, wenn man einer außer ihr stehenden Autorität das gleich unmittelbare Recht der Leitung der Familienglieder zuerkennt?

Die Kinder sind also nicht *unmittelbar* Mitglieder des Staates oder Bürger, sondern nur mittelbar, insofern sie unmittelbar Glieder der Familie und als solche *mittelbar* auch Glieder des Gemeinwesens sind[2]. Hieraus folgt weiter, daß nicht alle im Staate Lebenden im strengen Sinne Bürger sind, sondern bloß die Familienväter und diejenigen, welche die unmittelbare natürliche Fähigkeit haben, es zu werden, d. h. alle der väterlichen Autorität nicht mehr unterstehenden Männer. Eine Schwierigkeit könnten hier die unverheirateten selbständigen Frauen machen. Allein es ist etwas Zufälliges, wenn sie nicht als Gattinnen oder Dienstboten einer väterlichen Autorität unterstehen. Die Austheilung der natürlichen Rechte berücksichtigt bloß dasjenige, was allgemein und naturgemäß, nicht das, was bloß zufällig in Ausnahmefällen geschieht. Während es beim Mann zufällig ist, daß er nicht eine eigene selbständige Haushaltung und Familie besitzt, ist es bei der Frau zufällig, daß sie nicht einer Familie als untergeordnetes Glied angehört[3].

Die hier vorgetragene Anschauung scheint ganz mit der Lehre des großen Denkers von Stageiros übereinzustimmen, der ebenfalls nicht jeden im Staate Lebenden als *Bürger* im eigentlichen Sinne angesehen wissen will, sondern bloß denjenigen, der von Natur zur Theilnahme an den politischen Rechten

---

[1] Convictus domesticus, sagt mit Recht *Leo* XIII., (est) et cogitatione et re prior quam civilis coniunctio. Encycl. de conditione opificum.

[2] Cf. Encycl. de conditione opificum; *Liberatore*, La chiesa e lo stato c. 2 art. 5.

[3] Von der politischen Emancipation der Frauen war schon oben (379 ff.) die Rede.

befähigt ist[1]. Wollte man die Worte des Philosophen so auslegen, daß nur diejenigen als Bürger anzusehen seien, welche thatsächlich an den politischen Rechten theilhaben, so würde die Definition nur auf den demokratischen Volksstaat passen; in einer absoluten Monarchie wären nur der Fürst und seine Beamten zu den Bürgern zu zählen. Nimmt man dagegen die Worte in dem von uns angedeuteten Sinne, so sind bloß die einem Staate angehörigen Männer im eigentlichen Sinne Bürger, nicht aber die Frauen und Kinder, die unmittelbar der Gewalt des Hausvaters unterstehen und gewissermaßen nur indirect, insofern sie Glieder der Familie sind, zu den Bürgern zählen. Versteht man unter Bürgern alle einem Staate angehörigen Personen, die unter dem Schutz derselben öffentlichen Gewalt stehen und irgendwie rechtsfähig sind, so gehören auch die Frauen und Kinder zu den Bürgern.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, was wir in der Ueberschrift dieses Artikels den organischen Charakter des Staates genannt haben. Unter Organismus versteht man ein Ganzes, dessen Theile verschiedenartig sind, d. h. ihren besondern unmittelbaren Zweck und eine dementsprechende Einrichtung oder Structur haben und doch geordnet zur Erreichung eines gemeinschaftlichen Zweckes zusammenwirken. Ein solcher Organismus ist z. B. die Pflanze, deren verschiedene Theile, wie Wurzeln, Blätter, Aeste u. s. w., zwar eine eigene Einrichtung und eine besondere unmittelbare Aufgabe haben, aber doch planmäßig und in gegenseitiger Unter- und Ueberordnung zur Erhaltung und Entwicklung der ganzen Pflanze mitwirken. Man kann mit Recht den Staat nach Analogie eines Organismus auffassen, weil er aus verschieden gearteten Theilen besteht, die zur Erreichung des Gesammtwohles einheitlich zusammenwirken.

Schon die Familie ist ein organisches Ganze, da sie aus mehreren einfachen, wesentlich verschiedenen Gesellschaften besteht, die sich gegenseitig bedingen und unterstützen. Noch mehr gilt dies vom Staate, in welchen die Familien als Bestandtheile eingehen, und zwar in der Weise, daß sie ihre eigenthümliche Einrichtung und Aufgabe bewahren und sich in hierarchischer Abstufung zunächst zu Gemeinden und dann zu größeren Bezirken oder Provinzen und schließlich zum vollkommenen Staate vereinigen.

Man muß sich freilich hüten, diese Analogie zu sehr pressen und bis ins einzelnste durchführen zu wollen, sonst kommt man auf Ungereimtheiten, wie dies bei übertriebener Betonung fast aller Analogien der Fall ist[2]. Die Theile des Staates sind nicht willenlos, wie etwa die der Pflanze, sondern vernünftige, mit Freiheit begabte Personen, die nicht bloß Mittel für das Wohl des Ganzen sind; auch ist der Zusammenhang derselben untereinander kein physischer, sondern ein bloß moralischer, durch gegenseitige Pflichten und Rechte bewirkter. Allein innerhalb gewisser Grenzen ist die Erkenntniß des organischen Charakters des Staates, den nach dem Vorgange des Aristoteles besonders Krause und sein Schüler Ahrens entschieden betont haben, ein richtiger und fruchtbarer Ge-

[1] Polit. III. 1, 1275 b. 18: Τίς μὲν οὖν ἐστὶν ὁ πολίτης ἐκ τούτων φανερόν· ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως; πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν.

[2] So übertreibt z. B. Schäffle in seinem „Bau und Leben des socialen Körpers" die Analogie.

danke, der zu einer klarern und tiefern Erfassung des Wesens und der Aufgaben des Staates führt. Wir werden dies sofort besser einsehen, wenn wir einen Vergleich zwischen Staat und Familie anstellen.

Zweiter Artikel.

Vergleich zwischen Staat und Familie.

Nichts führt leichter zum vollern Verständniß nahe verwandter Einrichtungen als eine aufmerksame Vergleichung derselben miteinander. Durch einen solchen Vergleich treten sowohl die Eigenschaften, in denen sie miteinander übereinkommen, als diejenigen, in denen sie voneinander abweichen, in schärferes Licht und eröffnen so einen tiefern Blick in das innerste Wesen der Sache. Diesem Grundsatz entsprechend wollen wir an dieser Stelle Staat und Familie miteinander vergleichen. Wir können erst jetzt, nachdem wir beide Institutionen in ihren Hauptbestandtheilen betrachtet, mit Frucht eine solche Vergleichung anstellen.

1. Der Staat und die Familie *kommen darin überein*, daß sie von Gott gewollte Gesellschaften sind, die sich aus der Natur des Menschen nothwendig ergeben und durch die Natur selbst einen bestimmten Zweck sowie eine bestimmte Autorität und Einrichtung haben. Beide sind auch zusammengesetzte Gesellschaften und naturnothwendig aufeinander angewiesen. Ohne den Staat kann die Familie nicht gedeihen, und ohne die Familie ist der Staat undenkbar. Beide haben zum Zweck, den Menschen zu vervollkommnen und in der Erreichung seines ewigen Zieles zu unterstützen. Sie sind also nur Mittel zum wahren Wohle des Menschen.

2. Wenden wir uns nun zu den *Unterschieden* zwischen Staat und Familie, so kann man vor allem fragen: Besteht zwischen beiden ein *wesentlicher Unterschied* oder nur *ein Unterschied dem Grade nach*, etwa wie zwischen einem großen und kleinen Hause? Die Frage scheint in sich recht belanglos, und doch ist sie von der größten Tragweite für die Auffassung von Staat und Familie, und ihre Beantwortung hängt innig mit dem zusammen, was wir eben den organischen Charakter des Staates genannt haben. Schon Aristoteles weist nach, wie Sokrates bezw. Plato gerade durch Nichtbeachtung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Staat und Familie zu seinen vernunftwidrigen Schlußfolgerungen in Bezug auf Weiber- und Gütergemeinschaft gelangte. Sokrates ging nämlich von der falschen Voraussetzung aus, der Staat sei dann am vollkommensten, wenn er die größte *Einheit* besitze[1]. Das ist aber irrig und führt folgerichtig zur Zerstörung des Staates. Dieser ist seiner Natur nach eine Vielheit von Menschen und Familien. Er hat eine geringere Einheit als die Familie, gleichwie diese eine geringere Einheit hat als das Individuum. Wer nun den Staat auf die Einheit der Familien zurückführen will, zerstört ihn.

Wir brauchen auch nur den Vergleich zwischen Staat und Familie im einzelnen durchzuführen, um uns von der wesentlichen Verschiedenheit beider zu überzeugen.

[1] Aristot. Polit. II. c. 2.

a) Das Wesen jeder Gesellschaft wird durch den Zweck bestimmt. Gesellschaften mit wesentlich verschiedenem Zweck sind wesentlich voneinander unterschieden. Nun aber haben Staat und Familie wesentlich verschiedene Zwecke oder Aufgaben. Fassen wir die einzelnen Theile der Familie ins Auge, so hat die Ehe den Zweck der Fortpflanzung und Erziehung des Menschengeschlechtes, das Dienstbotenverhältniß die Hilfe der Familie; die Familie als Ganzes hat zum Zweck die geordnete Besorgung der Verrichtungen und Bedürfnisse, welche das tägliche Leben erheischt (344). Der Staat dagegen bezweckt das öffentliche Wohl in dem früher (463) erklärten Sinn. Er schafft die Bedingungen, damit alle seine Glieder ihr wahres irdisches Wohl selbstthätig erreichen können, er gibt allen die Möglichkeit irdischer Wohlfahrt; die Familie will diese Wohlfahrt direct hervorbringen, indem sie den einzelnen Individuen in ihren täglichen Anliegen zu Hilfe kommt.

b) Auch durch ihren Ursprung unterscheiden sich beide Gesellschaften wesentlich. Die Familie entspringt unmittelbarer und nothwendiger aus der Natur als der Staat. Denn die Natur neigt aus sich und absolut den Menschen zum Familienleben, mögen wir nun auf das Verhältniß der Ehegatten oder dasjenige zwischen Eltern und Kindern hinblicken. Erst durch Vermittlung der Familie und infolge ihres Ungenügens bildet sich der Staat. Dementsprechend ist auch die Einrichtung der Familie durch die Natur in viel höherem Maß bestimmt als die des Staates.

c) Der Stoff oder die Bestandtheile, aus denen die Familie sich aufbaut, sind die drei einfachen Gesellschaftsverhältnisse zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herrschaft und Dienstboten. Die Bestandtheile des Staates dagegen sind die Familien und andere über die Familie hinausreichende Gesellschaftsbildungen.

d) Die gesellschaftliche Autorität der Familie ruht wesentlich bei den Eltern, und zwar an erster Stelle beim Familienvater. Der Vater ist durch die Natur selbst immer und überall das Haupt der Familie. Die Familienverfassung ist also von Natur aus monarchisch. Anders beim Staat, in dem es keinen durch die Natur allgemein bezeichneten Träger der öffentlichen Gewalt gibt. Die Demokratie ist naturrechtlich ebenso zulässig als die Aristokratie und Monarchie. Obwohl die Staatsgewalt in sich immer dieselbe bleibt, so kann doch die Gewalt eines bestimmten Trägers derselben bald beschränkter bald ausgedehnter sein; die väterliche Gewalt hingegen kann von der Familie nicht beschränkt werden; doch erlischt sie, wenigstens zum größten Theil, sobald der Sohn das Vaterhaus verläßt und ein neues Heim gründet. Die Staatsgewalt ist viel umfassender als die väterliche Gewalt.

e) Die der Familie eigenthümlichen gegenseitigen Pflichten sind entweder Pflichten der Pietät, der Liebe oder der ausgleichenden Gerechtigkeit. Die Pflichten der Glieder des Staates gegen die Gesammtheit sind Pflichten der legalen Gerechtigkeit, und die Pflichten der Leiter der Gesammtheit Pflichten der austheilenden Gerechtigkeit, soweit sich dieselben nicht auf einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag gründen [1].

[1] Costa-Rossetti, Philos. mor. p. 563.

Dritter Artikel.

Gemeinden und Provinzen.

Unzulänglichkeit des vereinzelten Menschen zur Beschaffung alles dessen, ihm zu seinem Dasein und seiner Entwicklung noth thut, und gegenseitige eigung — das sind die beiden Wurzeln und treibenden Kräfte jeder Gehaftsbildung. In dieser doppelten Wurzel ist auch die hierarchische Gliedes des Staates begründet.

Die erste gesellschaftliche Vereinigung, die Ehe und ihre naturgemäße eiterung, die Familie, hat zum Zweck die Ergänzung des Individuums persönlicher Beziehung, in Rücksicht auf Erhaltung und Fortpflanzung; alb sind auch die Aufgaben der Familie, ähnlich wie die persönlichen Benisse, täglich e.

Aber auch die Familie genügt sich nicht. Dieselben Triebkräfte, welchen amilie ihr Dasein verdankt, vereinigen wieder mehrere Familien zu einer ern Gemeinschaft, die mit der Familie noch große Aehnlichkeit hat, ja germaßen als eine Erweiterung der Familie oder eine Familie im großen sehen werden kann: zur Gemeinde.

Die Gemeinde ist also nicht eine willkürliche Gesellschaftsbildung, ern eine naturgemäße Entwicklung der Familie, besonders wenn wir erste Entstehung des Gesellschaftslebens ins Auge fassen. Von der Stammilie zweigen sich allmählich neue Familien ab, die infolge des eigenen Beinisses sowohl als der Liebe neben dem Vaterhause neue Wohnstätten, germaßen kleine Kolonien gründen. Deshalb haben zweifelsohne in der eit die verwandtschaftlichen Beziehungen in der Gemeinde vorgewogen. diesem familienähnlichen Charakter der Gemeinde mag auch der Grund theilweisen Gemeineigenthums derselben zu suchen sein, das uns neben dem vateigenthum seit den frühesten Zeiten begegnet. Aristoteles findet darin den Grund, warum ursprünglich überall Könige an der Spitze der aten gestanden haben. Denn jede Familie werde naturgemäß von dem testen derselben wie von einem Könige regiert [1].

Der naturgemäße Ursprung der Gemeinde führt uns auf den natürlichen eck derselben. Als Erweiterung und Hilfsanstalt der Familie soll sie e nicht ersetzen, sondern unterstützen und fördern, und zwar in der Weise, es unter Verwandten und Freunden am Platze ist. Deshalb kann man Gemeinde mit Aristoteles wohl definiren: die erste aus mehreren milien bestehende Gemeinschaft zum Zweck der nicht täglichen ensverrichtungen [2]. Während also die Familie dem Individuum alles en soll, dessen es täglich bedarf, hat die Gemeinde zum Zweck, die Familie ergänzen in Bezug auf die nicht täglich vorkommenden Bedürfnisse, also in ug auf Bedürfnisse, die schon mehr auf die Vervollkommnung als auf die ße Erhaltung des Menschen gehen. Aristoteles nennt die Gemeinde die

[1] Polit. I. c. 2.

[2] Polit. I. c. 2, 1252 b. 15: Ἡ δὲ ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεν μὴ ἐφημέρου κώμη. Zu dieser Begriffsbestimmung vgl. S. Thom. In I. Polit. ; Silv. Maur. Comment. in I. Polit. c. 2 n. 9.

erste aus mehreren Familien bestehende Gemeinschaft, weil sie, wenn auch nicht immer der Zeit, so doch der Natur nach zuerst aus der Familie herauswächst und die nothwendige Vorstufe zum vollkommenen Staat ist. Nehmen wir dagegen den Staat in seinen ersten Entwicklungsstadien, so fiel er mit der Gemeinde zusammen. Diese war unabhängig und bildete also einen kleinen Staat.

Wo die Gemeinde innerhalb eines Staates besteht, ist ihr Zweck nur dem Grade nach von dem Zweck des letztern verschieden. Sie bildet eben nur einen Theil eines größern Ganzen, eine Art Uebergangsstufe von der Familie zum Staat. Allerdings, wie schon bemerkt, nicht eine willkürliche, sondern in der Natur selbst begründete Uebergangsstufe.

Um ihren Zweck erreichen zu können, bedarf auch die Gemeinde einer Autorität, welche die gemeinschaftlichen Angelegenheiten erledigt, für Ordnung und Sicherheit und die nöthigen Einrichtungen zum Wohl der Gemeinde sorgt, soweit die Privatthätigkeit der einzelnen Familien hierzu nicht ausreicht. Sie bedarf ferner zur Erreichung ihres Zweckes der Mittel und muß deshalb entweder Eigenthum besitzen oder das Recht haben, von den Familienvätern oder selbständigen Gemeindegliedern nach Maßgabe ihrer Fähigkeit das Nothwendige durch Steuern oder persönliche Leistungen zu fordern.

Steht es fest, daß die Gemeinde nicht eine willkürliche, sondern in der Natur begründete, zu einem eigenen Zweck bestimmte, vom Staate verschiedene Gemeinschaft ist, so muß sie auch ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit haben. Die staatliche Centralgewalt darf nicht nach Belieben in die Gemeinde hineinregieren und sie so überflüssig machen oder wenigstens jeder Selbständigkeit berauben. Nur soweit es das allgemeine Interesse des ganzen Staates nothwendig oder wenigstens sehr nützlich macht, hat sie das Recht, die Freiheit der Gemeinde einzuschränken. Soweit solche Rücksichten nicht vorliegen, hat die Gemeinde die Befugniß, sich frei die eigenen Beamten zu wählen, frei ihr Eigenthum zu verwalten, durch Errichtung von Schulen die Familie in ihrer erziehlichen Aufgabe zu unterstützen — unbeschadet der Rechte der Eltern und der Kirche[1]. Auch die Armenpflege ist an und für sich, soweit Privatthätigkeit nicht ausreicht, Sache der Gemeinde.

Das von der Gemeinde Gesagte gilt in ähnlicher Weise, wenn auch in geringerem Grade, von historisch entstandenen Provinzen, Grafschaften, oder wie sonst die über die Gemeinde hinausreichenden größeren Bestandtheile des Staates heißen. Auch hier ist die organische Auffassung des Staates gegenüber der mechanisch individualistischen festzuhalten.

Vierter Artikel.

Die Stände der Gesellschaft.

1. Während die Gemeinden, Bezirke und Provinzen nur Vorstufen und Durchgangspunkte zum vollendeten Staate gewissermaßen Staaten im Kleinen sind und wie diese, wenn auch für engere Kreise das Wohl aller Angehörigen nach allen Richtungen zu fördern haben, sind die Stände engere Ver-

[1] Für weitere Ausführungen hierüber verweisen wir auf unsere Abhandlung: „Die Gemeinde und ihre Grenzen" (1862) S. 46 ff.

indungen bestimmter Berufe zur Wahrung ihrer besonderen Interessen Standesinteressen).

Einer Verschiedenheit der Berufe kann die menschliche Gesellschaft nicht ntrathen, weil ohne weitgehende Arbeitstheilung ein menschenwürdiges Dasein n noch mehr ein Culturfortschritt unmöglich ist. Nimmt die Gesellschaft nen größern Umfang an, so werden nothwendig viele denselben Beruf er= reifen und so eine Berufsklasse bilden.

Zwischen den Gliedern derselben Berufsklassen knüpfen sich naturgemäß igere Verbindungen, theils wegen der Gleichheit der Interessen, welche die Renschen einander näher zu rücken pflegt, theils auch wegen des Bedürfnisses egenseitiger Unterstützung in der Verfolgung der gemeinsamen Ziele. Eine erartige gesellschaftliche Vereinigung unter den Gliedern derselben oder nahe erwandter Berufsklassen bildet einen Stand (Berufsstand). Ein Stand im igentlichen Sinn ist also mehr als ein bloßes nachbarliches Nebeneinander von Gliedern derselben Berufsklasse. Er setzt eine gewisse Gemeinsamkeit nicht bloß er Interessen, sondern auch der Pflichten und Rechte voraus; ebenso eine inheitliche Organisation, mithin auch einen Vorstand, dem die Wahrung der emeinsamen Interessen obliegt.

2. Es gibt verschiedene Arten von Berufsständen:

a) Mit Rücksicht auf ihr Verhältniß zum Staat kann man rein privat= rechtliche und öffentlich=rechtliche Stände unterscheiden. Es ist an und für sich wohl möglich, daß sich alle Genossen einer Berufsklasse, ohne öffentliche Rechte zu besitzen, durch eigene Initiative zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen, etwa in der Weise, wie es die englischen Ge= werkvereine thun. So organisirte Vertreter derselben Berufsklasse können mit Recht als ein Stand angesehen werden. Gewöhnlich jedoch wird eine derartig geeinte Berufsklasse nur dann ein Stand genannt, wenn sie nicht nur alle Glieder desselben Berufes in einem Staate umfaßt, sondern auch mit öffentlichen Rechten ausgerüstet ist, z. B. mit dem Recht einer beschränkten Gerichtsbarkeit über ihre Genossen, mit dem Recht, gewisse Gewerbe aus= schließlich zu betreiben u. dgl.

b) Diese öffentlich=rechtlichen Stände lassen sich wieder eintheilen in politische und nicht politische, je nachdem sie mit politischen Rechten im engern Sinn, z. B. dem Recht der Mitwirkung bei der Gesetzgebung, Steuer= erhebung u. s. w., ausgestattet sind oder nicht. Die politischen Stände sind die Stände im engsten und eigentlichsten Sinne. Wenn in der Geschichte des christlichen Mittelalters von Ständen ohne weitern Zusatz die Rede ist, so versteht man darunter immer die politischen Stände, und deren gab es bis zur französischen Revolution drei: Clerus, Adel und Bürgerstand (die Städte, den sogenannten dritten Stand). Die Landbevölkerung bildete keinen Stand.

c) Man unterscheidet ferner erbliche und nicht erbliche Stände. Die erblichen Stände ergänzen sich durch die Geburt, die nicht erblichen durch freie Berufswahl. Der Clerus war wegen des Cölibats ein nicht erblicher Stand, erblich dagegen waren der Adels= und Bürgerstand.

3. Wie sehr die berufsständische Organisation der Gesellschaft in der menschlichen Natur wurzelt, beweist die Thatsache, daß wir sie in irgend einer Form fast überall und zu allen Zeiten antreffen. So haben manche sonst

ganz verwahrloste Wilden einen Adelsstand[1], viele einen Priester- oder Kriegerstand. Bei den meisten Völkern aber versteinerten sich die Berufsstände zu den starren Kasten, die fast jeden Uebergang von einem Stand zum andern unmöglich machen.

Ehemals bestanden Kasten bei mehreren Völkern, so namentlich bei den Persern und Aegyptern. Das classische Land der Kasten ist bis heute Indien geblieben. Ursprünglich gab es nach dem Gesetzbuche Manu's nur vier Kasten: die Brahmanen oder Priester, die aus dem Munde des Gottes Brahma hervorgingen und denen die Pflege der Religion, Wissenschaft und des Rechtes oblag. Sie bildeten die oberste Kaste. Ihnen folgte die Kriegerkaste der Kshatryias, welche aus dem Arme Gottes geschaffen wurden und aus denen der König hervorging. Die Visas sollen aus den Schenkeln Gottes entstanden sein und betreiben Ackerbau und Gewerbe. Die vierte Kaste bildeten die Sudras, die dienende Bevölkerung, welche die niederen Handwerke besorgte. Daneben gab es Verstoßene oder Parias, welche außerhalb des Gemeinwesens standen. Diese ursprüngliche Kastenordnung hat sich aber im Laufe der Zeit sehr verändert, besonders infolge der Einwanderung türkisch-tatarischer Horden um den Beginn der christlichen Zeitrechnung und des Eindringens der Mohammedaner seit dem 10. Jahrhundert. Heute zählt man mehrere Hunderte von Kasten[2].

Die Kasten sperren sich vollständig gegeneinander ab. Nicht nur die Ehen unter Gliedern der verschiedenen Kasten sind verboten, sondern auch Berührungen, geselliger Umgang, Speisen an demselben Tisch u. dgl. verunreinigen. Mit dem Kastenwesen ist ein Culturfortschritt fast unvereinbar, weil er auf der geistigen und socialen Sklaverei der unteren Volksschichten beruht und ein Aufstreben derselben unmöglich macht.

Die Entstehung der Kasten ist auf Eroberung im Bunde mit religiösem Aberglauben zurückzuführen. Die Ureinwohner wurden von aus dem Norden nachrückenden Völkern verschiedener Abstammung unterjocht und zu Sklaven gemacht. Später folgten Einwanderungen neuer Stämme, welche die ersten Eroberer sammt ihren Sklaven unterjochten. So bildeten sich sociale Schichten, welche sich gegenseitig haßten und verabscheuten, und unter denen die jüngsten Eroberer die höchste Stelle einnahmen. Der religiöse Aberglaube des Brahmanismus mußte dieser Einrichtung Weihe, Dauer und Festigkeit verleihen. Auf diesem Wege hat sich die Kastenordnung so tief in die Anschauungen und Gewohnheiten der Inder hineingelebt, daß sie heute ein fast unübersteigliches Hinderniß der Civilisation und des Christenthums bildet.

4. Ist die Kastenordnung eine [illegible] Uebertreibung der ständischen Gliederung der Gesellschaft, so ist andererseits ebenso unläugbar, daß die vollständige und gänzliche Beseitigung der Stände seit der französischen Umwälzung ein schwerer Mißgriff war, welcher die Gesellschaft in Flugsand auflöste und wehrlos den Stürmen der Revolution überlieferte. Nur die [illegible] Gruppen oder ständischen Organisationen vermögen der Gesellschaft Halt und Dauer zu verleihen. Es ist deshalb ein sehr löbliches Bestreben vieler Socialpolitiker, der Gesellschaft wieder eine [illegible] den modernen Lebensverhältnissen angepaßte Organisation zu verschaffen. Ob und wie weit diese Bestrebungen Erfolg haben werden, muß die Zukunft lehren.

[1] Vgl. [illegible] S. 153.

[2] Kathol. Missionen, Freiburg, Jahrg. 1887, S. 53 ff. Im Königreich Travankor z. B. gibt es nicht weniger als 420 Kasten.

Jedenfalls glauben wir nicht, daß die sogenannten modernen Klassen er Gesellschaft die Stände zu ersetzen vermögen. Denn diese modernen Klassen aben keine reelle Einheit und keine bestimmten Grenzen. Man sehe sich nur eispielsweise die Klassen an, welche von den neueren Staatslehrern aufgeführt erden. Bluntschli[1] zählt vier Volksklassen auf: a) die regierende Klasse: ürsten und Beamte mit obrigkeitlicher Gewalt; b) die aristokratische lasse, die als solche nicht mehr regiert, aber zwischen der Regierung und den olksklassen eine selbständige und ausgezeichnete politische Stellung einnimmt;) der sogenannte dritte Stand, d. h. die Klasse des gebildeten und reien Staatsbürgerthums: die eigentlichen Mittelklassen; d) die großen olksmassen, die auch unter dem Namen des vierten Standes zuammengefaßt werden: Kleinbürger, Bauern, Arbeiter u. s. w. Die erste lasse, fügt Bluntschli bei, ist die Krone, die letzte die Wurzel und der Stamm es Staates.

Allein in dieser Aufzählung ist das erste Glied überhaupt keine gesellhaftliche Volksklasse. Denn dadurch, daß jemand Polizist oder Beamter wird, eht er nicht in eine andere gesellschaftliche Klasse über. Er bleibt nach wie or ein Mitglied des Adels oder des Bürgerthums oder überhaupt derjenigen olksklasse, der er bisher angehörte. Der Beamtenstand ist eben kein gesellhaftlicher, sondern ein reiner Berufsstand, wenn wir etwa das chinesische Randarinenthum ausnehmen.

Aber auch abgesehen davon können die aufgezählten Klassen nicht als igentliche Stände gelten, weil sie keinerlei einheitliche Organisation, keinerlei esellschaftliche oder politische Rechte haben und durch keine bestimmten Grenzen oneinander geschieden sind. Ihre Eintheilung beruht auch zum größten Theil ur auf den materiellen Interessen des Reichthums. Auf die Bildung kann man sich nicht berufen, weil diese thatsächlich in manchen hohen Bourgeoisiekreisen eine sehr geringe ist. Denn äußerer Schliff, Feinheit der Toiletten, eine gewisse Vornehmheit im Benehmen, häufiger Theaterbesuch u. dgl. sind noch keine wahre Bildung. Wie unbefriedigend die genannte Eintheilung der Stände ist, zeigt auch folgende Erwägung. Solange jemand bloß 1000 Mark Einkommen besitzt, gehört er zum vierten Stand; steigert sich dasselbe auf 10000 Mark, so wird er Mitglied des dritten Standes; gelingt es ihm, den Adelstitel zu kaufen — was heute einem Reichen keine allzu großen Schwierigkeiten bietet —, so steigt er in den zweiten Stand. Wird er nun gar Bürgermeister oder Landrath, so gehört er zur ersten und zweiten Klasse zugleich. Macht er schließlich noch Bankerott, so fällt er wieder in den vierten Stand herunter und kann seine Wanderung durch die Stände von neuem beginnen.

Fünfter Artikel.

Das Land.

Zum Stoff, aus dem der vollkommene Staat gebildet wird, gehört auch ein bestimmtes Ländergebiet. Wie das Volk den persönlichen, so bildet das Land den dinglichen oder sachlichen Bestandtheil desselben. Zur Ver-

[1] Die Lehre vom modernen Staat I, 201 ff.

vollständigung unserer Erkenntniß des Staates ist daher auch eine Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Land erforderlich.

1. Ist das Land ein *wesentlicher* oder bloß ein *integrirender* Theil des Staates? Mit anderen Worten: Ist ein Staat ohne ein bestimmtes Ländergebiet *denkbar*, etwa wie man sich einen Menschen ohne Fuß oder Hand denken kann, oder gehört dasselbe zum Wesen des Staates, wie etwa der Leib oder die Seele zum Wesen des Menschen? Uns scheint, das Land sei ein bloß integrirender, d. h. zur Vollständigkeit, aber nicht zum Wesen gehöriger Theil des Staates. Sobald wir uns eine Menge von Familien unter einer höchsten Richter- und Gesetzgebergewalt dauernd vereint denken, haben wir das Wesentliche eines Staates. Ein solches Gemeinwesen ist keine bloße Familie, auch keine zu einem größern Ganzen gehörige Gemeinde: es kann also nur ein Staat sein. So bildeten die Vandalen, Goten und Hunnen, die ihre früheren Wohnsitze verlassen hatten, um eine neue Heimat aufzusuchen, wahre Staaten. Sie hatten einen König oder obersten Feldherrn mit richterlicher und gesetzgeberischer Gewalt an ihrer Spitze. Auch das israelitische Volk auf seiner vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste bildete einen wahren Staat. Moses war Gesetzgeber und Richter, ernannte an seiner Stelle Richter und Beamte, schloß Bündnisse ab, erklärte den Krieg u. s. w.

Ist aber auch das Land kein streng wesentlicher Bestandtheil des Staates, so gehört es doch zur Vollständigkeit und Vollkommenheit desselben. Ein Volk, das keine festen Wohnsitze innehat, bleibt in einem Zustande der Barbarei. Der Ackerbau und die Gewerbsthätigkeit, diese nothwendigen Vorstufen jeder höhern Cultur, setzen eine seßhafte Bevölkerung voraus. Dasselbe gilt in Bezug auf Industrie, Handel, Kunst und Wissenschaften, Schulen, Bibliotheken u. dgl. Ja man kann ohne Uebertreibung behaupten, daß der Charakter, die Anlagen und die ganze Culturentwicklung eines Volkes in hohem Grade von dem Boden bedingt sind, den es bewohnt.

Es wäre freilich eine arge Uebertreibung, mit den modernen Positivisten bezw. Materialisten die Einflüsse des Klimas und der Bodenbeschaffenheit als einen aus sich allein und nothwendig die Culturentwicklung eines Volkes bestimmenden Factor ansehen zu wollen. Wenn der Boden allein für die Culturentwicklung eines Volkes den Ausschlag gäbe, so müßten beispielsweise die Griechen und Römer von heute ihren Vorfahren ähnlicher sein, als es thatsächlich der Fall ist. Aber immerhin übt die Beschaffenheit und Lage des Landes auf die geistige und leibliche Entwicklung eines Volkes den nachhaltigsten Einfluß aus.

2. In welchem *Rechtsverhältnisse* steht der Staat oder das politisch geeinte Volk zu dem von ihm eingenommenen Ländergebiete? Hier begegnen uns zwei extrem entgegengesetzte Ansichten.

a) Nach den Anhängern des modernen *Socialismus*, zu dem wir hier auch den sogenannten Ackersocialismus zählen, ist der ganze von einem Volke bewohnte Boden wesentlich Eigenthum der *Gesammtheit*, so daß Privateigenthum an Grund und Boden als verwerflich erscheint und die Gesammtheit durch ihre Vertreter nach Belieben über das gesammte Grundeigenthum verfügen kann.

Mit der Ansicht der Socialisten ist die Anschauung der *absolutistischen Monarchen* nicht zu verwechseln. Während die Socialisten die Gesammtheit

Eigenthümerin des ganzen Staatsgebietes ansehen, betrachten die Anhänger despotischen Monarchie das Staatsgebiet als Eigenthum des absoluten rschers. Wie die Despoten des Orientes alle ihre Unterthanen als Sklaven ahen und behandelten, so war es auch nur folgerichtig, daß sie sich als ereigenthümer des gesammten Vermögens ihrer Unterthanen betrachteten und h Laune darüber verfügten.

Die Stuarts in England und die Bourbonen in Frankreich, namentlich wig XIV., suchten diese absolutistische Auffassung der orientalischen Despoten christlichen Abendlande wieder zur Geltung zu bringen, wenn auch unter ı Aushängeschild des Gemeinwohls[1].

Auf anderen Grundlagen ruht die Theorie des Patrimonialstaates, wie uns z. B. bei C. L. v. Haller begegnet (425), und das Lehenswesen. ch dem Patrimonialstaat ist das Fürstenthum Privateigenthum des onarchen, das er nicht kraft öffentlichen Rechts, sondern auf Grund von vatrechtlichen Titeln (Erbschaft, Schenkung, Ankauf u. s. w.) besitzt. Der trimonialstaat ist nur eine Entwicklungsphase im Lehenswesen.

Das Lehenswesen, das Jahrhunderte lang die Grundlage der germanischen Staatsverfassungen bildete, begann unter den Karolingern, welche iter an freie Leute verliehen gegen die Verpflichtung persönlicher Dienste, sonders der Heeresfolge[2]. Da andere Fürsten und Großgrundbesitzer dieses rfahren nachahmten, da ferner die Lehen allmählich in derselben Familie erbh wurden und die großen Vasallen die erhaltenen Lehen auch zum Theil eder weiter vergaben (Afterlehen), so bildete sich das Lehenswesen zu em großen, fast alle gesellschaftlichen Verhältnisse umfassenden und durchingenden System aus, besonders da im Laufe der Zeit nicht bloß der Grundsitz, sondern alle Arten von Aemtern und Beneficien nach Art von Lehen handelt wurden. Hierin ist auch der Grund zu suchen, warum Jahrhunderte ng das öffentliche und das Privatrecht sich gegenseitig nach allen Richtungen rchdringen und oft schwer auseinanderzuhalten sind. Obwohl der König s oberster Lehensherr galt und das Recht des Heimfalls aller Lehen hatte, waren doch seine Befugnisse, besonders durch die Erblichkeit der Lehen, esentlich eingeschränkt.

[1] Im Testamente an seinen Sohn, den Dauphin, sagt Ludwig XIV.: „Die Könige rden geboren, um alles zu besitzen und über alles zu gebieten. . . Vor allem andern ht für uns die Gewißheit, daß die Könige unumschränkte Herren sind und von Natur e volle und freie Verfügung haben über alle Güter, mögen sie besessen werden von eistlichen oder von Laien, zu dem Zwecke, sich jederzeit derselben als weise Haushalter bedienen, nämlich für das Wohl des Staates. . . Es ist ein großer Irrthum vieler irsten, bestimmte Gegenstände und bestimmte Personen ihnen eigen zu nennen, als wenn eselben auf eine andere Weise ihnen angehörten als das übrige in ihrem Reiche. Was mer sich im Umfange unserer Staaten befindet, von welcher Art es sei, gehört mit eichem Rechtsanspruche uns. . . Was die Könige zuweilen gegen die allgemeinen Gese zu thun scheinen, gründet sich auf das Staatswohl. Denn dieses ist, nach Uebereinstimmung der ganzen Welt, das oberste aller Gesetze, aber das unbekannteste und nkelste für alle diejenigen, welche nicht herrschen." Oeuvres de Louis XIV. Paris 06. II, 121. Sieh Onno Klopp, Das Jahr 1683 S. 25.

[2] Vollständig klargelegt ist die Entstehung des Lehenswesens auch heute noch nicht. gl. B. Menzel, Die Entstehung des Lehenswesens. Berlin 1890.

Das Lehenswesen hatte den unbestreitbaren Vortheil, daß es trotz des ausgedehnten Eigenthumsrechtes weniger Lehensherren die Benutzung des Grundbesitzes fast an alle Glieder der Gesellschaft vertheilte, und zwar dauernd. Fast der gesammte Grundbesitz war gebunden. Dadurch hat es das Mittelalter vor der häßlichen Erscheinung des modernen Proletariates bewahrt[1]. Allerdings hat die hierarchische Gliederung des Lehenswesens eine abhängige, an die Scholle gebundene (grundhörige) Landbevölkerung zur Voraussetzung, und das ist eine Schattenseite desselben. Ebenso ist die schärfere Scheidung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht, die sich seit Aufhebung des Lehenswesens vollzogen, ein Vortheil für die Gesammtheit.

b) Mit der lehensrechtlichen Auffassung hat der moderne Liberalismus seit der französischen Revolution gründlich aufgeräumt. Um sogar in der Sprache endgiltig mit der althergebrachten Anschauung zu brechen, wurden in Frankreich und Belgien die Monarchen nicht mehr nach dem Lande, sondern nach den Unterthanen benannt (nicht roi de France, de Belgique, sondern roi des Français, des Belges). Es sollte das eine Verwahrung sein gegen die Vorstellung, das Land sei der Privatbesitz des Monarchen.

Wie es aber bei gewaltsamen Umwälzungen zu geschehen pflegt, begnügte man sich nicht mit der Ausmerzung des im Lehenssystem unhaltbar und morsch Gewordenen, sondern suchte nun den Grundbesitz von jeder Rücksicht auf das öffentliche Wohl möglichst loszureißen. Litt das Feudalsystem vielleicht an einer zu großen Gebundenheit des Grundeigenthums, so daß dadurch der berechtigte Fortschritt der Landwirthschaft in etwa gehemmt wurde: so suchte nun der Liberalismus alle Fesseln zu lösen und den Boden, jeder andern Waare gleich, auf den Markt zu werfen. Die Bevölkerung wurde vom Lande, mit dem sie bisher verwachsen war, plötzlich losgerissen. Dieser freien, hin und her wogenden Bevölkerung bedurfte die moderne Industrie, die keine anderen Rücksichten kannte als massenhafte Güterproduction. Außerdem suchte man grundsätzlich jede Beeinflussung der Grundeigenthumsverhältnisse durch die Gesetzgebung als verwerflich hinzustellen. Auch hierin hielt man das Gewährenlassen für den Gipfel der politischen Weisheit.

c) Die richtige Ansicht hält die Mitte zwischen den beiden genannten Anschauungen. Ein großer Theil des Bodens kann, ja muß Privateigenthum sein, aber nie und nimmer darf man denselben von allen Rücksichten auf das öffentliche Wohl freisprechen. Außerdem ist eine gewisse Stabilität des Grundbesitzes eine unerläßliche Bedingung zur Dauerhaftigkeit eines großen Gemeinwesens. Um das Verhältniß der Staatsgewalt zum Grund und Boden richtig aufzufassen, muß man das Eigenthumsrecht (ius proprietatis) und das Jurisdictionsrecht (ius iurisdictionis) unterscheiden. Der Staat ist nicht Eigenthümer des von ihm bewohnten Landes, es sei denn, daß er bestimmte Gebiete zu öffentlichem Eigenthum (Staatsdomänen, Staatswaldungen u. dgl.) erwerbe. Ueber letztere Gebiete stehen der Gesammtheit oder genauer ihren Vertretern dieselben Befugnisse im Interesse des öffentlichen Wohles zu, die jedem Eigenthümer in Bezug auf sein Eigenthum zukommen.

[1] Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I, 209—210.

Ueber die anderen Gebietstheile aber, die im Privateigenthum sich befinden, nn die Staatsgewalt nicht beliebig verfügen, sie z. B. nach Willkür im nteresse der Gesammtheit veräußern, verändern, verwalten u. s. w. Das eße das Privateigenthum läugnen. Wohl aber stehen ihr auch in Bezug auf ese Gebiete gewisse *Hoheitsrechte* zu. Gewiß soll das Privateigenthum i erster Stelle seinem Eigenthümer zu Nutzen kommen, ihm die Mittel freien, abhängigen Daseins und Wirkens bieten, jedoch mit Wahrung der nöthigen ücksicht auf das Gesammtwohl. Alle dem Menschen verliehenen Privatrechte llen sich innerhalb der zum Gesammtwohl nothwendigen Schranken bewegen. er Mensch ist seiner Natur nach für das gesellschaftliche Leben veranlagt, nd die ihm verliehenen Rechte können dieser Bestimmung nicht widersprechen. ilt dies überhaupt vom Privateigenthum, so ganz besonders vom Grundeigen- um, von dem das Gesammtwohl in höherem Grade bedingt ist.

Die öffentliche Gewalt hat also das Recht, den Gebrauch des Grund- genthums nach den nothwendigen Anforderungen des Gesammtwohls *einzuschränken*. Wir sagen nicht, aufzuheben, sondern einzuschränken. Der Privatgebrauch soll bestehen bleiben, aber innerhalb der zum öffentlichen Wohl *nothwendigen* Schranken; und das Urtheil über diese nothwendigen Schranken eht zunächst der öffentlichen Gewalt zu, die unparteiisch über den Privateigen- hümern stehen und das öffentliche Interesse im Auge haben soll.

Der Inbegriff dieser der öffentlichen Gewalt im Interesse des Gemeinwohls iber das Eigenthum der Untergebenen zustehenden Rechte ist eben die *Juris- dictionsgewalt* (Gebietshoheit) zum Unterschiede vom Eigenthumsrecht[1].

Die Territorialjurisdiction oder Gebietshoheit bestimmt auch die Grenzen er *persönlichen* Jurisdiction der Staatsgewalt; mit anderen Worten: die staatliche Jurisdiction erstreckt sich bloß so weit als das ihrer Jurisdiction unterstehende *Gebiet*, und nur weil jemand dauernd im Gebiet eines Staates lebt, ist er seiner Jurisdiction unterworfen. Sobald jemand das Gebiet eines Staates durch Auswanderung dauernd verläßt, so hört er auf, der Jurisdiction desselben zu unterstehen; er wird derjenigen Gewalt unterthan, in deren Ge- biet er übersiedelt. Die Ausdehnung der staatlichen Jurisdiction wird also unmittelbar nicht durch die Personen oder Familien, sondern durch örtliche Grenzen bestimmt. Eine Begrenzung der Jurisdiction durch die Personen wäre schon deshalb unmöglich, weil dieselben häufig ihren Wohnsitz wechseln und so die Jurisdiction verschiedener Staaten ineinandergreifen würde, woraus Verwirrung und Streit entstehen müßten. Es wäre auch unmöglich für dieselbe Obrigkeit, Gesetze zu erlassen und Gerichtsbarkeit auszuüben über Menschen, welche weit auf dem Erdball zerstreut leben.

Wollen wir die Gebietshoheit der Staatsgewalt noch genauer bestimmen, so läßt sich ein *negatives* und *positives* Element in derselben unterscheiden. *Ne- gativ* besagt sie die Ausschließung jeder fremden staatlichen Jurisdiction von einem Gebiete. Gehört ein Gebiet zu einem Staate, so kann nicht zugleich ein anderer Staat daselbst die gleichen Hoheitsrechte besitzen. Jeder Staat ist — von besonderen Umständen abgesehen — berechtigt, andere Staaten an der Ausübung staatlicher Hoheitsrechte auf seinem Gebiete zu verhindern.

[1] Diese Unterscheidung war auch den Alten nicht unbekannt. So sagt *Seneca* (De benef. VII, 4): Ad reges *potestas* omnium pertinet, ad singulos *proprietas*.

Positiv bedeutet die Gebietshoheit das Recht, innerhalb eines bestimmten Landes in Bezug auf Personen und Sachen alles zum öffentlichen Wohl Nothwendige anzuordnen. Unter den Personen sind jedoch hier nur die innerhalb des Gebietes dauernd Ansässigen zu verstehen, nicht die Fremden, die bloß vorübergehend sich daselbst aufhalten. Die letzteren unterstehen bloß denjenigen Gesetzen ihres augenblicklichen Aufenthaltsortes, deren Vernachlässigung eine ungerechte Benachtheiligung anderer enthielte oder die eigens für sie erlassen wurden. Die Verpflichtung der letztgenannten Gesetze kann auf einen stillschweigenden Vertrag zurückgeführt werden. Jeder Staat hat das Recht, die Bedingungen festzusetzen, unter denen er den Zutritt der Fremden gestatten will, und diese Bedingungen sind in den Gesetzen für die Fremden enthalten. Der Fremde, der das Land betritt, übernimmt stillschweigend die Verpflichtung, sich an diese Gesetze zu halten, wofern sie nicht offenbar ungerecht sind.

Viertes Kapitel.

Natur und Umfang der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Begriff und Eigenschaften der Staatsgewalt.

1. Die Familien, Gemeinden und sonstigen gesellschaftlichen Bildungen sind die Bestandtheile oder der Stoff des Staates. Zu einem geordneten Ganzen genügen aber die bloßen Bestandtheile nicht. Dieselben müssen auch in eine einheitliche Form gebracht werden. Welches ist nun die Form des Staates, soweit überhaupt bei einer Gesellschaft von Form die Rede sein kann? Das Band der gegenseitigen Pflichten und Rechte, welche die Bestandtheile mit Rücksicht auf denselben Zweck zur Einheit zusammenfassen. Wesentlich besteht dieses Band in der allgemeinen, allen Gliedern des Staates obliegenden Pflicht der legalen Gerechtigkeit, zum Gemeinwohl soweit nöthig mitzuwirken, und dem entsprechenden Recht der Gesammtheit, die zu ihrem Zweck nothwendigen Leistungen zu verlangen. Die Staatsgewalt ist in diesem Rechte der Gesammtheit enthalten oder ergibt sich nothwendig aus demselben.

Weil nämlich die Art und Weise der Mitwirkung zum Gemeinwohl sehr verschieden sein kann, und die Ansichten darüber möglicherweise weit auseinandergehen: so kann nur dann der Staatszweck geordnet und wirksam erreicht werden, wenn jemand die Befugniß besitzt, im einzelnen zu bestimmen, wie die Glieder des Staates zum Gesammtwohl mitwirken sollen. Diese Befugniß ist die Staatsgewalt.

Im Verlaufe unserer bisherigen Ausführungen mußten wir zwar schon wiederholt in Kürze auf die Staatsgewalt Bezug nehmen, weil ohne dies Ursprung und Natur des Staates nicht erklärt werden konnten. Allein die Wichtigkeit der Sache fordert, daß wir das anderwärts Gesagte hier zusammenfassen, weiter ausführen und begründen.

Die Staatsgewalt kann definirt werden: das Recht, den Staat zu seinem Ziele hinzuleiten, oder das Recht, die Glieder des Staates zu verpflichten, zur Erreichung des öffentlichen Wohles mitzuwirken. Daß es Recht gebe und dasselbe an sich unmittelbar aus Gott stamme,

haben wir schon früher (416) dargethan. Gott will den Staat, also will er auch dasjenige, was zu dessen Bestand und Zweck nothwendig ist. Nun ist aber ohne öffentliche Gewalt in der eben genannten Bedeutung unmöglich, daß der Staat bestehe und seinen Zweck erreiche. Also will Gott auch diese Gewalt.

2. Aus der aufgestellten Begriffsbestimmung lassen sich die wichtigsten Eigenschaften der Staatsgewalt ableiten.

a) Die erste Eigenschaft der Staatsgewalt ist die Einheit und Untheilbarkeit. In einem und demselben Staat kann es nur eine Staatsgewalt geben. Wären in einem Gemeinwesen mehrere voneinander unabhängige Gewalten vorhanden, so käme keine Einheit und Ordnung im zweckdienlichen Handeln zu stande. Deshalb lassen sich auch die Staaten nach der Staatsgewalt unterscheiden.

Die Einheit der Staatsgewalt ist jedoch nicht zu verwechseln mit der Einheit des Trägers derselben. Wie jedes Recht, so erheischt auch die Staatsgewalt einen concreten Träger oder Inhaber. Aber dieser Träger braucht nicht nothwendig eine physische Einheit zu bilden; auch eine Mehrheit von Personen kann sich in die Gewalt theilen, und zwar in der Weise, daß sie entweder einander untergeordnet sind oder nur als Gesammtheit die Gewalt besitzen. Ist die Gewalt ungleich auf viele vertheilt mit gegenseitiger Unterordnung, so muß es einen oder mehrere geben, welche die höchste Gewalt innehaben und von denen die übrigen abhangen und zur Rechenschaft gezogen werden können. Dieser Träger der höchsten Gewalt heißt Souverän.

b) Die Souveränität ist also nicht gleichbedeutend mit Staatsgewalt. Auch die untergeordneten Staatsbeamten haben theil an der Staatsgewalt, aber nicht an der Souveränität. Souveränität bedeutet Oberhoheit, ist also ein Attribut der höchsten Gewalt, welche in einer bestimmten Machtsphäre selbständig Recht übt, ohne von einer höhern Macht derselben Ordnung abzuhangen. Wie von einer staatlichen, so kann man auch von einer kirchlichen Souveränität reden. Nach katholischer Auffassung ist der Papst weltlicher und kirchlicher Souverän; weltlicher wenigstens kraft historischen Rechtes in Bezug auf den Kirchenstaat, kirchlicher kraft unmittelbar göttlichen Rechtes in Bezug auf die ganze katholische Kirche.

In der staatlichen Souveränität läßt sich eine doppelte Seite unterscheiden, eine positive und negative. Nach der positiven Seite besagt die Souveränität ein Herrschaftsrecht über andere, nach der negativen Freiheit und Unabhängigkeit von jeder andern Gewalt derselben Ordnung. Diese Unabhängigkeit ist wieder eine doppelte: nach außen schließt sie die politische Oberhoheit eines andern Herrschers aus; nach innen schließt sie die Unverantwortlichkeit ein. Die Unterthanen können den Souverän nicht zur Rechenschaft ziehen und bestrafen, sonst hätte er nicht mehr die höchste Gewalt.

Souveränität ist aber keineswegs gleichbedeutend mit Allmacht oder mit Unverantwortlichkeit vor Gott. Wie jedes irdische Recht, so ist auch die Souveränität ein beschränktes Recht, und wie mit jedem irdischen Recht, so sind auch mit der Souveränität Pflichten verbunden. Der Souveränität widerspricht auch nicht eine Einschränkung der staatlichen Machtbefugnisse oder ein Gebundensein an gewisse Bedingungen, weil dadurch der Begriff der Oberhoheit mit ihrer Selbständigkeit und Unverantwortlichkeit nicht aufgehoben wird.

Die Souveränität ist nicht nothwendig als Attribut eines Monarchen aufzufassen, gleich als ob nur in einer Monarchie von Souveränität die Rede sein könnte. Sie ist vielmehr eine wesentliche Eigenschaft eines Staates. Auch in der Aristokratie und Demokratie gibt es einen Souverän. Dieser Souverän ist in der Demokratie die Gesammtheit der Bürger, in der Aristokratie die Gesammtheit der Adeligen oder Patricier. Weil jedoch in der Monarchie die Souveränität als der Vorzug einer einzelnen Person sichtbarer in die Oeffentlichkeit tritt, pflegt der Monarch mit Vorzug Souverän genannt zu werden.

Man könnte hier die Frage aufwerfen, welche Unabhängigkeit einem Gemeinwesen bezw. seinem höchsten Regenten nothwendig sei, damit es souverän genannt werden könne. Verliert ein Staat oder ein Monarch durch jede Abhängigkeit von einem andern Staate die Souveränität? Setzen wir den Fall, mehrere Staaten seien bisher vollständig voneinander unabhängig, also im strengen Sinne souverän gewesen. Infolge eines Krieges oder Bündnisses schließen sie sich enger zusammen, so daß sie nun in gewissen Angelegenheiten einer gemeinschaftlichen Autorität, z. B. einem Bundesrath oder einer Bundesversammlung, unterstehen. Sind die früheren Staaten (Monarchen) noch souverän oder nicht? Wer die Frage verneint, muß auch in Abrede stellen, daß die früheren Staaten nach Abschluß des Bündnisses noch wahre Staaten seien; sie sind Provinzen eines neuen größern Staates geworden. Denn jeder wahre Staat ist souverän.

Uns scheint, man muß unterscheiden. So lange, aber auch nur so lange kann ein Staat (Monarch) wahrhaft souverän genannt werden, als er in Bezug auf alle rein inneren Angelegenheiten unabhängig ist. Sobald eine auswärtige Macht das Recht hat, auf dem Wege der Gesetzgebung oder der Verwaltung und des Gerichtswesens direct in die inneren Angelegenheiten eines Gemeinwesens hineinzuregieren, hat dieses seine Selbständigkeit, seine Souveränität eingebüßt; es hört auf, ein eigentlicher Staat zu sein, und wird zur Provinz. Dagegen scheint die Abhängigkeit in Bezug auf die auswärtigen Beziehungen zu anderen Völkern ein weniger wesentliches Erforderniß der Souveränität zu sein, weil auch ohne dieselbe sich ein Staat in seinem Kreise frei bewegen und entwickeln kann. Freilich zur vollen Souveränität gehört auch die Unabhängigkeit nach außen.

An der Hand dieser Grundsätze läßt sich leicht die Frage entscheiden, ob die schweizerischen Kantone, die Vereinigten Staaten Nordamerika's und die deutschen Bundesstaaten einzeln noch wahre Staaten seien. Bis zum Jahre 1847 waren die Schweizerkantone ebenso viele kleine souveräne Staaten, weil sie frei und unabhängig alle ihre inneren Angelegenheiten besorgen konnten. Im genannten Jahre aber büßten sie einen großen Theil ihrer Unabhängigkeit ein, so daß sie jetzt nicht mehr wie früher einen Staatenbund, sondern einen Bundesstaat bilden. Auch die deutschen Bundesstaaten dürften seit 1871 füglicher Provinzen als Staaten genannt werden. Denn die weitgehenden Vollmachten des Bundesrathes und des Reichstages in Bezug auf Heer, Marine, Handel, Banken, Post, Eisenbahnen, Heimatsrecht, Strafrecht und das gesammte bürgerliche Recht heben die Souveränität der einzelnen Staaten auf. Auch das Deutsche Reich bildet also keinen Staatenbund, sondern einen Bundesstaat. Dagegen scheinen die einzelnen Staaten des Nordamerikanischen Bundes

ihre Unabhängigkeit in allen inneren Angelegenheiten bis heute noch bewahrt zu haben und also noch in gewissem Sinne souverän zu sein. Hier haben wir mithin noch einen Staatenbund.

3. Da die öffentliche Gewalt ein wesentlicher Bestandtheil des Staates ist, so bildet eine Menschenmenge, die durch keine Staatsgewalt zusammengehalten wird, keine politische oder staatliche Einheit. Man kann also auch nicht von einer eigentlichen bürgerlichen Gesellschaft im Gegensatz zum Staate reden. Die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft spielt zwar in manchen Lehrbüchern des Staatsrechtes eine große Rolle und wird mitunter als eine moderne Entdeckung ersten Ranges hingestellt[1]. Will man mit dieser Unterscheidung nichts sagen, als daß der Staat nicht bloß aus Individuen, Familien und Gemeinden bestehe, sondern auch aus anderen verschiedenartigen Gesellschaftskreisen (Genossenschaften, Vereinen, Ständen u. s. w.), die ein selbständiges Leben für sich beanspruchen und nicht allseitig im Staate aufgehen oder von der Staatsgewalt abhangen, so ist das gewiß richtig. Allein in diesem Sinne bilden die Genossenschaften, Vereine, Stände u. s. w. keine wirkliche, sondern höchstens eine begriffliche Einheit, sie können also nicht als eine einheitliche, bürgerliche Gesellschaft vom Staate unterschieden und diesem gegenübergestellt werden. Sie bilden bloß die organischen Bestandtheile des letztern. Es ist ferner richtig, daß diese verschiedenen Gesellschaftskreise an der politischen Gewalt Antheil haben sollten oder die naturgemäßen Träger politischer Rechte sind. Sieht man jedoch von der Staatsgewalt ab, so fehlt das gemeinschaftliche Band, das sie zu einer einheitlichen Gesellschaft zusammenfaßt.

Die Unterscheidung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft konnte nur deshalb als ein epochemachendes Ereigniß erscheinen, weil man seit Hegel den Staat vielfach mit der Staatsgewalt verwechselte und als eine Art über den Menschen kreisende Gottheit ansah.

Zweiter Artikel.

Allgemeine Grundsätze über den Umfang der Staatsgewalt.

Gott allein ist unumschränkt in seiner Gewalt. Auch die Staatsgewalt hat ihre Schranken, und wir wollen wissen, welches dieselben seien. Bevor wir jedoch den Umfang der Staatsgewalt im einzelnen bestimmen, wollen wir einige allgemeine Grundsätze darüber aufstellen, die uns als Leitsterne in unseren folgenden Auseinandersetzungen dienen können.

1. Erster Grundsatz. Die Staatsgewalt hat alle die Rechte, aber auch nur die Rechte, welche ihr zur angemessenen Erreichung ihres Zweckes nothwendig sind: nicht mehr und nicht weniger.

[1] So meint R. v. Mohl, Encyklopädie der Staatswissenschaften (2. Aufl.) S. 34: „Die jetzt gewonnene Auffassung der Gesellschaft als eines eigenen Lebenskreises, welcher verschieden ist einerseits vom Einzelleben und dessen Erweiterung zu Familie und Stamm, andererseits vom Staate und dessen höherer Zusammensetzung, ist eine wissenschaftliche That von großer Bedeutung. Es war selbst der Begriff der Gesellschaft ein unmöglicher, solange die Staatsphilosophie keine andere Auffassung von der Entstehung, dem lebendigen Inhalte und der Aufgabe des Staates hatte als eine Zusammensetzung desselben unmittelbar aus den einzelnen und vereinzelten Persönlichkeiten."

Der Mensch ist aus sich frei und unabhängig, und wer sich das Recht beilegt, diese Freiheit durch Gebote einzuschränken, muß dasselbe beweisen. Das gilt auch von der Staatsgewalt. Diese besteht nur so weit, als sich durch Vernunftgründe ihre Nothwendigkeit darthun läßt. Nun gibt es aber in der natürlichen Ordnung keinen andern Weg, diese Nothwendigkeit zu beweisen, als die Rücksicht auf den Zweck des Staates. Gott will, daß die Menschen im Staate leben, also will er auch alles, was zur Erreichung des Staatszweckes erforderlich ist. Hierzu gehört aber vor allem eine öffentliche Gewalt, welche befehlen kann, was zur Erreichung dieses Zweckes nothwendig ist. Darüber hinaus läßt sich die Nothwendigkeit einer Staatsgewalt nicht beweisen, gibt es also auch keine Pflicht, ihr zu gehorchen.

Hieraus folgt, daß die politische Gewalt kein Recht hat, etwas zu befehlen, was dem Zwecke des Staates, der öffentlichen Wohlfahrt, unnütz oder gar schädlich wäre oder was überhaupt gar nicht zu diesem Zwecke gehört.

2. Zweiter Grundsatz. Die Staatsgewalt darf nichts gebieten, was dem klar erkannten Willen Gottes widerstreitet, mag uns derselbe durch das natürliche Licht der Vernunft (das natürliche Sittengesetz) oder durch die übernatürliche Offenbarung bekannt sein.

Wie wir anderwärts dargethan, stammt die Staatsgewalt in sich unmittelbar aus Gott. Der göttliche Wille ist ihre Quelle und ihre dauernde Grundlage; er ist also auch ihre höchste Norm und unübersteigliche Schranke. Jede irdische Gewalt, auch die politische, muß als eine beschränkte Theilnahme an der göttlichen Weltregierungsgewalt angesehen werden. Sie hat die Aufgabe, den Weltregierungsplan Gottes in einem bestimmten Kreise und nach den Absichten des ewigen Weltenlenkers zu verwirklichen. Unmöglich also kann es ihr gestattet sein, sich mit dem klar erkannten Willen des höchsten Gesetzgebers in Widerspruch zu setzen. Wenn ein König einem Unterthanen einen Theil seiner Gewalt überträgt, erhält der letztere dadurch etwa das Recht, dem Willen des Königs zuwiderzuhandeln oder die Unterthanen zu verpflichten, sich gegen denselben aufzulehnen?

Die Obrigkeit kann also nichts giltig befehlen, was seiner Natur nach verwerflich ist und mithin dem natürlichen Sittengesetz widerspricht. Sonst müßten wir annehmen, Gott verpflichte die Untergebenen durch die Staatsgewalt zu einer Handlung, die er ihnen durch das Naturgesetz nothwendig verbietet. Es ist dies nur eine besondere Anwendung des allgemeinen Grundsatzes, daß alle menschlichen Gebote und Gesetze nie dem Willen Gottes zuwiderlaufen dürfen (I, 354).

Der eben ausgesprochenen Lehre widerspricht der sogenannte Machiavellismus, welcher die Staatsgewalt von dem natürlichen Sittengesetze, ja überhaupt von der Unterordnung unter Gottes Gebote emancipirt. Machiavelli faßt [1] in antik-heidnischer Weise den Staat als Selbstzweck auf und gestattet dem Fürsten alle diesem Zwecke dienlichen Mittel, wie schlecht sie auch sein mögen. Er reißt die Politik völlig von allen Rücksichten auf Religion und Sittlichkeit los. Zwar gibt er an und für sich (!) der Tugend den Vorzug vor dem Laster, aber da die Menschen meist verkehrt seien, könne auch

[1] In seinem Buche Il principe (zuerst gedruckt im Jahre 1532). Sieh oben S. 456.

der Fürst nicht immer Tugend üben; öfter sei das Laster dem Staatsinteresse förderlicher, und in solchen Fällen solle er sich nur von Zweckmäßigkeitsrücksichten leiten lassen. Lüge, Betrug, Verrath, sogar Mord werden dem Fürsten gestattet[1].

In neuerer Zeit noch hat man vielfach den Macchiavellismus, wenn auch in veränderter Form, zur Geltung zu bringen gesucht und zu diesem Behufe zwischen Privatmoral und öffentlicher Moral unterschieden. In ihrem Privatleben oder als Privatmänner sollen die Fürsten oder überhaupt die leitenden Staatsmänner an die religiösen und anderen sittlichen Gebote gebunden sein. In ihrem öffentlichen Leben und im Dienste des Staates dagegen soll es ihnen freistehen, ausschließlich nach dem Grundsatz der Zweckmäßigkeit im Staatsinteresse zu handeln, d. h. unter Umständen zu lügen, zu betrügen, zu rauben u. dgl. Allein diese Unterscheidung ist unhaltbar und verwerflich.

Selbst die Voraussetzung, daß die Uebertretung der Sittengebote dem Staate nicht nur in dem einen oder andern Fall, sondern dauernd für seine irdischen Interessen von Nutzen sein könne, ist unrichtig. Auch hier gilt der altbewährte Grundsatz: Iustitia est fundamentum regnorum. Das Verhältniß der Unterthanen zum Fürsten oder zu den Staatslenkern, ebenso wie das Verhältniß der letzteren untereinander, setzt Glauben und Vertrauen voraus, und dieses kann nur bestehen unter der Voraussetzung, daß die Pflichten der Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit ebenso gut für die Staatsmänner als für die gewöhnlichen Sterblichen gelten.

Aber selbst wenn sich durch Treubruch und Betrug das zeitliche Interesse fördern ließe, dürfte sich der Fürst oder Staatslenker dergleichen nicht erlauben. Was seiner Natur nach böse und verwerflich ist, mußte Gott, der Allheilige, allgemein und für alle Lagen verbieten. Das gilt für alle Menschen ohne Ausnahme, auch für die Staatslenker, die ebenso gut Geschöpfe und Diener Gottes sind als andere Menschenkinder. Das Sittengesetz umfaßt den Menschen in allen Lagen und Beziehungen: mag er Vater oder Kind, Herr oder Knecht, Vorgesetzter oder Untergebener sein, in allen Umständen ist er verpflichtet, das Böse zu meiden. Nun aber bleiben Lüge, Betrug, Verrath, Mord und Aehnliches in allen Umständen verwerflich und böse, weil sie es ihrer Natur nach sind.

3. Dritter Grundsatz. Die Staatsgewalt ist an die Schranken gebunden, welche das Gewohnheitsrecht oder ein Vertrag ihr gezogen.

Haben die beiden erstgenannten Grundsätze die naturrechtlichen Schranken der Staatsgewalt zum Gegenstand, so bezieht sich dieser dritte Grundsatz auf die positiven Rechtsschranken. Genau gesprochen handelt es sich aber in demselben

[1] Es ist bezeichnend für Bluntschli, daß er dem niederträchtigen Florentiner, wenn auch mit einigen vorsichtigen Clauseln, eine Lobeshymne anstimmt. Die Behauptung, Macchiavelli sei in seinem Privatleben moralischer gewesen als die meisten seiner Zeitgenossen, wird durch das Buch „Vom Fürsten" selbst widerlegt. Dasselbe sollte dem Verfasser die Gunst des Fürsten und eine Anstellung im Staatsdienste verschaffen. — Was soll man aber dazu sagen, wenn H. Ahrens den „Jesuitismus" als eine Abart des Macchiavellismus hinzustellen versucht? Als ob die Jesuiten macchiavellistischen Grundsätzen huldigten! Wir weisen eine solche Anschuldigung als eine gehässige Verleumdung mit Abscheu zurück.

nicht so sehr um eine Einschränkung der öffentlichen Gewalt in sich selbst — diese bleibt in allen Staaten dieselbe, gleichwie auch der Zweck sich nicht ändert — als vielmehr um eine verschiedene Vertheilung derselben auf ihre Träger oder um ein den Untergebenen gewährtes Recht der Mitwirkung bei Ausübung der Staatsgewalt.

Die Richtigkeit des aufgestellten Grundsatzes scheint von selbst einleuchtend. Wenn die Untergebenen durch Vertrag oder Gewohnheit bestimmte Rechte in Bezug auf die öffentliche Gewalt erlangt haben, so kann ihnen der oberste Träger derselben diese Rechte nicht gegen ihren Willen nehmen, ohne sich einer Rechtsverletzung schuldig zu machen und somit dem Zweck der ihm verliehenen Gewalt zuwiderzuhandeln. Schirm und Hort der Rechte zu sein, ist ja die oberste Aufgabe der Staatsgewalt.

4. Vierter Grundsatz. Der von der Staatsgewalt zu gewährende Rechtsschutz dehnt sich auf alle Rechte innerhalb des Staates aus. Es gibt also kein Recht, ob groß, ob klein, das ihr nicht heilig sein und sich ihres Schutzes erfreuen sollte. Je vollkommener die Rechtssicherheit — nach innen und außen — ist, um so vollkommener ist an und für sich auch der Staat. Eine Obrigkeit, die auch nur in minder wichtigen Dingen die Rechte ihrer Unterthanen mißachtet oder mißachten läßt, untergräbt die Grundlage, auf der sie ruht. Ja an sich sollte der Hilflosere, Schwächere des Rechtsschutzes gewärtiger sein, weil er dessen mehr bedarf.

Aus diesem Grundsatz folgt, daß die Staatsgewalt alle ungerechten Angriffe auf das Leben, die Sicherheit, Ehre, Freiheit und das Eigenthum der Unterthanen, wie Mord, Todtschlag, muthwillige Körperverletzung, Mißhandlung, Beraubung der Freiheit, Verleumdung und sonstige ungerechte Ehrenkränkungen, Diebstahl, Betrug, Wucher u. dgl., verbieten und unter Strafe stellen muß. Ebenso hat sie die Familie in ihrem Bestande zu schützen, soll also Ehebruch, Vielweiberei, ungerechtes Anstichelassen verhindern. Ferner hat sie auch die Rechte der Kirche und aller anderen berechtigten Kreise im Staate zu schützen. Und weil alle diese Rechte von der Erhaltung des Ganzen und der öffentlichen Ordnung bedingt sind, soll sie auch dafür sorgen: also Ungehorsam und Auflehnung gegen die rechtmäßige Autorität, Aufreizungen zu ungerechten und gefährlichen Ruhestörungen bestrafen. Auch darf sie keine Verbindungen dulden, welche die nothwendigen Grundlagen jeder gesellschaftlichen Ordnung: Ehe, Eigenthum, Gehorsam gegen die rechtmäßige Autorität u. s. w., untergraben [1].

5. Fünfter Grundsatz. Ueber den Rechtsschutz hinaus soll die Staatsgewalt die zeitliche Wohlfahrt der Unterthanen nach allen Richtungen unterstützen und fördern. Die persönliche Initiative der Untergebenen hat den Vortritt, und erst dann soll die Regierung eingreifen, wenn die Privatthätigkeit nicht ausreicht. Diese Förderung soll eine allseitige sein, d. h. sich auf alle Arten von Gütern erstrecken, die zur wahren irdischen Wohlfahrt des Menschen gehören. Das ergibt sich aus dem, was wir über die Autarkie, die Selbstgenügung des Staates früher gesagt haben (474 ff.).

[1] Für weitere Ausführungen über diesen Gegenstand verweisen wir auf unsere Abhandlung: „Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen" (Ergänzungsheft 21 zu den „Stimmen aus Maria-Laach"). Freiburg 1882. S. 57 ff.

Wir wollen jetzt im Lichte der aufgestellten Grundsätze der Reihe nach die erschiedenen Gebiete, auf denen die Staatsgewalt ihre Thätigkeit entfalten soll, urchgehen, um den Umfang ihrer Rechte und Pflichten genauer zu bestimmen. Diese Gebiete sind: Religion und Sittlichkeit, Unterrichtswesen, Preß- und Vereinsfreiheit und endlich das volkswirthschaftliche Leben.

Dritter Artikel.

Aufgaben der Staatsgewalt in Bezug auf Sittlichkeit.

Die Einhaltung der sittlichen Ordnung ist zunächst eine Privatsache, die hon um dessentwillen nicht *direct und unmittelbar* der Staatsgewalt nterstehen kann, weil sie von der Freiheit des Willens abhängt und haupt- ächlich in den inneren Gesinnungen besteht, welche der Beaufsichtigung und rzwingung durch eine äußere Gewalt sich entziehen. Niemand vermag andere gen ihren Willen treu, wahrhaftig, keusch, gerecht und gottesfürchtig zu machen. st die directe Sorge für die sittliche Aufführung der einzelnen Unterthanen elbst in der rein natürlichen Ordnung nicht Sache der Staatsgewalt, so noch iel weniger in der übernatürlichen Ordnung, weil hier das sittliche Leben urch übernatürliche Gnadenmittel bedingt ist.

Wenn also Aristoteles und andere lehren, es sei Aufgabe der Staats- gewalt, die Unterthanen tugendhaft zu machen oder zur Tugend zu erziehen, so darf das nicht so verstanden werden, als ob sie befugt sei, den Unterthanen direct Vorschriften über ihr persönliches sittliches Verhalten zu geben, z. B. zu bestimmen, wie viel und wann sie beten, fasten, sich abtödten und Almosen geben sollen u. dgl.

Indirect und mittelbar aber kann und soll die Staatsgewalt Ein- fluß üben auf das sittliche Leben. Das tugendhafte Leben der Einzelnen ist von der Umgebung und den allgemeinen Gesellschaftszuständen, in deren Mitte sie sich befinden, bedingt, und in Bezug auf diese Zustände kann und soll die Obrigkeit die Interessen der Sittlichkeit wahrnehmen. Man nennt diese Sorge wohl auch Sorge für die *öffentliche Sittlichkeit*.

Die Sittlichkeit ist ein wesentliches Erforderniß zur wahren irdischen Wohlfahrt der Menschen: einmal, weil ohne Treue, Gerechtigkeit, Wahrhaftig- keit, Liebe u. s. w. ein geordnetes Zusammenleben undenkbar ist; sodann, weil die Einhaltung der sittlichen Ordnung für den Menschen die nothwendige Vor- bedingung zur Erreichung seines ewigen Zieles ist (I, 107 ff.). Da nun die Staatsgewalt für die Bedingungen zu sorgen hat, die es allen Untergebenen rmöglichen und erleichtern, ihr wahres irdisches Glück zu erreichen, so soll sie das Böse, das in die Oeffentlichkeit bringt, nach Kräften verhindern, das Gute dagegen schützen und fördern.

In einem Gemeinwesen, in welchem das Laster ohne Scheu sich vordrängt und breit macht, wird es dem Einzelnen sehr schwer, gegen den Strom zu schwimmen. Sehr viele werden in sich die Kraft nicht finden, dem bösen Bei- spiel und der öffentlichen Meinung zu widerstehen und trotz aller Verlockungen auf dem rauhen Pfade der Tugend zu verharren. So werden die Grundlagen der Gesellschaft untergraben, die ohne Keuschheit, Treue, Mäßigkeit, Gerechtig- keit nicht gedeihen kann. Die Staatsgewalt hat deshalb die Pflicht, das Böse,

das in die Oeffentlichkeit bringt, nach Kräften zu verhindern. Oeffentliche Aufforderungen und Anreizungen zum Laster oder Begünstigungen desselben darf sie nicht dulden. Es ist also unrecht, wenn die Staatsgewalt öffentliche Schandhäuser ungestört überhandnehmen läßt oder Kuppelei, Ausstellung schamloser Bilder, die Aufführung unzüchtiger Theaterstücke, Verbreitung unsittlicher Schriften (Romane) nicht nach Möglichkeit verhindert und bestraft. Auch die „Kunst" hat hierin keine Vorrechte. Die wahre Kunst soll dem Edlen und Guten, aber nicht dem Laster dienen. Eine Kunst, die sich zur feilen Dirne herabwürdigt, hat keine Daseinsberechtigung.

Die Staatsgewalt soll jedoch nicht bloß das Böse nach Möglichkeit hindern, sondern auch das Gute fördern. Das kann sie in sehr wirksamer Weise, ohne Beeinträchtigung der persönlichen Freiheit, indem sie die Tugend belohnt, die öffentlichen Aemter nur wahrhaft tugendhaften Männern anvertraut und von den Beamten ein rechtschaffenes, tugendhaftes Leben verlangt. Dieser indirecte Einfluß auf das sittliche Leben im Staate ist ein sehr nachhaltiger und tiefgehender. Regis ad exemplum totus componitur orbis. Das gilt in gewisser Beziehung von jedem Vorgesetzten in Bezug auf seine Untergebenen.

Auch durch die Gesetzgebung läßt sich sehr wirksam die Tugend fördern, indem man nur solche Gesetze erläßt, welche das Böse behindern und den Guten Unterstützung gewähren. Alle Gesetze z. B., welche die Heilighaltung und Festigkeit der Ehe begünstigen, fördern das Gute, während die gegentheiligen dem Laster Vorschub leisten. Alle Gesetze, welche die väterliche Autorität, die Erhaltung der Familie stützen, fördern auch die Sittlichkeit. Ganz besonders soll die Gesetzgebung die Gefahren beseitigen, welche der Sittlichkeit durch Beschäftigung der Mädchen und Frauen unter der Erde oder in der Nacht oder durch Zusammenarbeiten beider Geschlechter in denselben Räumen drohen u. s. w. Es muß endlich entschieden gebrochen werden mit der in gewissen Kreisen leider zu verbreiteten materialistischen Ansicht, als sei die Güterproduction das Höchste, dem sich selbst die Interessen der Sittlichkeit und Religion und das häusliche Glück der Familie unterzuordnen haben.

Vierter Artikel.

Staatsgewalt und Religion in der rein natürlichen Ordnung.

1. Von dem Verhältniß des Staates zur Religion außerhalb der Offenbarung oder in der rein natürlichen Ordnung gilt fast dasselbe, was wir von den Beziehungen des Staates bezw. der Staatsgewalt zur Sittlichkeit gesagt haben. Denn die religiösen Pflichten sind ein Theil der sittlichen Pflichten, und die Religion in ihrem ganzen Umfang bildet zugleich die Grundlage der sittlichen Ordnung (13 ff.).

Die private Religionsübung ist Sache des Einzelnen, in die sich die Staatsgewalt nicht einzumischen hat und deren Regelung sich ihr auch entzieht. Die Staatsgewalt hat niemand Vorschriften zu geben über seinen Glauben, die Art und Weise, wie er in seinem Privatleben beten oder sonstige religiöse Uebungen vornehmen soll. Das gehört zum Privatwohl, liegt also außerhalb der Sphäre directer staatlicher Einmischung.

Es gibt aber auch eine öffentliche Religionsübung, und diese darf dem Staate keineswegs gleichgiltig sein. Nach den Forderungen des modernen Liberalismus soll zwar der Staat religionslos oder atheistisch sein, d. h. sich um Gott und Religion nicht kümmern und es jedem einzelnen selbst überlassen, wie er selig werden wolle[1]. Die Ansicht ist aber verwerflich und ein Frevel gegen Gott und die Gesellschaft.

a) Der Staat schuldet die Pflege der Religion zunächst Gott, der sein Urheber ist, insofern er nicht bloß die Fähigkeit, sondern auch den Trieb zur Staatenbildung in die menschliche Natur gelegt hat und somit das Dasein des Staates will. Gott verleiht auch dem Staate oder seinen Lenkern unmittelbar die Majestätsrechte über seine Glieder und im Nothfalle selbst das Recht über Leben und Tod. Unzählig sind ferner die Wohlthaten, die er als Ganzes tagtäglich vom Schöpfer erhält. Endlich ist er in besonderer Weise zur Verherrlichung Gottes geschaffen, weil er einen so hohen Rang unter den von Gott verordneten Anstalten einnimmt. Es ist deshalb gewiß heilige Pflicht, daß auch der Staat als Staat in Gott seinen Urheber, Erhalter und Endzweck anerkenne, ihm danke, ihm huldige und von ihm die Wohlthaten und Segnungen erflehe, deren er bedarf. Selbst die heidnischen Völker erzeigten ihren Göttern Verehrung, erflehten von ihnen Hilfe in Noth und Bedrängniß und veranstalteten Dankfeste nach erfochtenem Sieg.

b) Der Staat schuldet die Pflege der Religion auch sich selbst, weil sie seine unentbehrliche Grundlage ist. Das innerste Lebensprincip im Staate ist Achtung vor der rechtmäßigen Autorität, Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Mäßigkeit, Nächstenliebe, mit einem Worte, die sittliche Ordnung. Nun aber ruht die sittliche Ordnung auf der Religiosität, wie das Haus auf dem Fundament (14 ff.). Ohne Religion gibt es keine wahre Autorität[2], keine wahre Gewissenspflicht (I, 314 ff.) und mithin auch keine wahre Sittlichkeit. Wo aber die sittlichen Gebote nicht mehr das gesellschaftliche Leben regeln und die Gegensätze versöhnen, da schlägt der kalt berechnende, rücksichtslose Egoismus seinen Thron auf, und damit ist ein glückliches und zufriedenes Gesellschaftsleben unvereinbar[3].

c) Der Staat schuldet die Pflege der Religion seinen Angehörigen. Zweck des Staates ist Rechtsschutz und Förderung aller gemeinsamen berechtigten Interessen. Nun aber gehört zu den höchsten und wichtigsten Interessen der Bürger wahre Gottesfurcht und Religiosität, ohne welche sie weder auf Erden noch im Himmel glücklich werden können. Also hat der Staat bezw. die Staatsgewalt die Religion zu schützen und zu fördern.

---

[1] „In meinem Staat soll es jedem freistehen, nach seiner Façon selig zu werden." Friedrich II., König von Preußen.

[2] Schön und wahr ist das Wort, das die deutschen Bischöfe in ihrem Fuldaer Hirtenbrief vom 1. October 1890 an die Katholiken Deutschlands richteten: „Die Majestät des Königs Himmels und der Erde wird nie öffentlich mißachtet, ohne daß die Gewalt der irdischen Obrigkeit, welche nur ein Ausfluß der göttlichen Machtvollkommenheit ist, darunter leidet und mit ihr der Bestand der bürgerlichen Gesellschaft Schaden nimmt."

[3] Cicero, Tusculan. l. I. c. 15: Nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offeret ad mortem.

2. Demnach darf die Regierung auch in der rein natürlichen Ordnung keine öffentlichen Angriffe in Schrift oder Wort gegen die einleuchtenden Wahrheiten der Religion, z. B. gegen das Dasein und die Vorsehung Gottes, die ewige Vergeltung im Jenseits, die Pflicht der Gottesverehrung u. dgl., dulden[1]. Ein offener Gotteslängner, der Anhänger für seine Meinung wirbt, ist als ein Feind des Staates zu betrachten. Wir haben schon früher (8) den Ausspruch des Aristoteles angeführt, daß diejenigen, welche die Pflicht der Gottesverehrung in Zweifel zu ziehen suchten, strafwürdig seien. Noch viel mehr ist es Pflicht, Feinde der Religion und Gotteslängner von den öffentlichen Lehrstühlen fernzuhalten. Wie soll in einem Lande die Religion erhalten bleiben, wenn von den Kathedern herunter der Glaube an Gott verlacht und verspottet und die Religion als Volksverdummung gebrandmarkt und verhöhnt wird? Unsere Universitäten sind leider vielfach zu Brutstätten der Irreligiosität geworden, an denen unsere Jugend langsam aber sicher das Gift des Unglaubens einsaugt, um später den Krankheitsstoff in alle Schichten der Gesellschaft zu tragen.

Außer diesem Schutz der Religion müßte im Staate auch für positive Pflege der Religion gesorgt sein. Wir wollen weiter unten untersuchen, ob diese Pflege in der rein natürlichen Ordnung Aufgabe der Staatsgewalt oder irgend einer andern Autorität wäre. Aber daß für religiöse Feste, für Tempel, öffentliche Gebete und Opfer und ein Priesterthum gesorgt sein müßte, unterliegt keinem Zweifel[2]. Eben weil der Staat als Staat Gott Verehrung schuldet, muß er auch durch öffentliche Acte seine Gottesverehrung bethätigen. Ohne derartige gemeinsame gottesdienstliche Einrichtungen und Festlichkeiten würde auch die private Gottesverehrung erschlaffen, während durch gemeinsame Uebungen der religiöse Sinn des Volkes genährt und gesteigert und infolge davon auch die Liebe zur Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Keuschheit u. s. w. vermehrt wird. Eine Religiosität, welche diese Früchte nicht hervorbringt, ist keine wahre und echte Religiosität. Wer Gott wahrhaft fürchtet und liebt, der hält seine Gebote.

Doch wozu so mühsam eine fast selbstverständliche Wahrheit beweisen? Wenn zur Pflege aller anderen gemeinsamen Interessen öffentliche Einrichtungen getroffen werden, wenn man durch Schulen, Bibliotheken, Kliniken, Eisenbahnen, Telegraphen das geistige und leibliche Wohl eines Landes zu heben sucht, warum sollte bloß das höchste und entscheidendste Interesse aller ohne Förderung und Pflege bleiben? Die Thatsache, daß wir keine nicht völlig verwahrlosten Völker ohne Priesterthum, Opfer, Gebete, Tempel, religiöse Feste u. dgl. antreffen, ist auch ein vollgiltiger Beweis, daß wir es hier mit einer in der Natur des Menschen und des Staates begründeten Erscheinung zu thun haben.

---

[1] Suarez, De legib. l. III. c. 12 n. 9: Etiam de rebus pertinentibus ad Deum curam habuerunt leges civiles ductu naturae, quia observantiam religionis putarunt semper ad incolumitatem reipublicae maxime pertinere: unde opinor in statu purae naturae, si in illo esset respublica verum Deum naturaliter colens, potuisse leges civiles prohibere et punire docentes cultum falsorum deorum, aut [illegible]es de Deo, et similia.

De legib. l. IV. c. 2 n. 3.

3. Es darf uns deshalb gewiß nicht wundern, daß die weisesten Philosophen und Staatsmänner von jeher die Beschützung und Pflege der Religion, dieser Grundlage des Gesellschaftslebens, als die oberste Pflicht der Staatenlenker hinstellten.

Aristoteles nennt die Sorge für die Religion die erste Aufgabe des Staates: κρῶτον ἡ περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλεια[1]. Plato's Schriften sind voll von Hinweisen auf die Unentbehrlichkeit der Religion für die Staaten. Er will, daß man die schwersten Strafen über diejenigen verhänge, welche das Dasein der Gottheit läugnen oder vorgeben, sie bekümmere sich nicht um die Menschen. Ja er behauptet, ein wohlgeordneter Staat müsse vor allem für die Pflege der Religion sorgen[2]. Wer immer die Religion zerstört, vernichtet die Grundlage der menschlichen Gesellschaft[3]. Plutarch (Adv. Colot. c. 31) nennt die Religion das Band jeder Gesellschaft und die Grundlage der Gesetzgebung: συνεκτικὸν ἁπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἔρεισμα; er ist der Ansicht, eher sei eine Stadt ohne Grund und Boden möglich als ein Staat ohne den Glauben an die Gottheit. Nach Cicero haben die Römer mehr durch ihre Religiosität als durch ihre Tapferkeit und Weisheit die Herrschaft über die Völker errungen[4]; ohne Pietät gegen Gott, meint er, könne weder Treue noch Gerechtigkeit bestehen. Diese Anschauung von der Nothwendigkeit der Religion war in Rom seit Gründung der Ewigen Stadt so traditionell, daß Valerius Maximus sagen konnte: Immer war es Grundsatz unserer Stadt, der Religion vor allen sonstigen, auch den höchsten und ruhmreichsten Gütern den Vorzug zu geben[5].

Um auch ein Zeugniß aus neuerer Zeit anzuführen, so erklärte Washington in seiner Inauguralrede an den Congreß 1789: „Die Religion und Moral sind die unentbehrlichsten Stützen der Staatswohlfahrt. Vergeblich würde der sich seines Patriotismus rühmen, welcher diese beiden Grundpfeiler des gesellschaftlichen Gebäudes umstürzen wollte." Warum hat auch Napoleon nach Niederwerfung der Revolution den Glauben an Gott und die Religion wieder mit allen Mitteln, freilich nach seiner Weise, aufzurichten gesucht? War es nicht die sichere Ueberzeugung, daß ohne Religion ein Staat nicht bestehen kann?

Selbst Rousseau verlangt, trotz seines Hasses gegen das Christenthum, eine allgemeine Religion als unentbehrliche Grundlage des Staates. In seinem Contrat social[6] lehrt er, ohne gewisse religiöse Dogmen sei es unmöglich, ein guter Bürger und ein treuer Unterthan zu sein. Zu diesen Glaubenssätzen rechnet er das Dasein Gottes, die Vorsehung, die Vergeltung im jenseitigen Leben, die Heiligkeit des Contrat social (!) und der Gesetze. Der Staat habe zwar kein Recht, diese Dogmen zu verlangen, aber — man staune über die Logik dieses Menschen, welcher über das Christenthum zu Gericht sitzt und der Welt eine neue Religion vorschreiben will — aber er dürfe diejenigen, welche sie nicht glaubten, des Landes verweisen und diejenigen, welche diese Dogmen einst öffentlich anerkannt, später aber durch ihren Lebenswandel verläugnet hätten, mit dem Tode bestrafen. Also die Inquisition in optima forma, und zwar von Staats wegen. Bekannt ist auch der Ausspruch des frivolen Spötters von Ferney, jedem Staate sei eine Religion nothwendig, weil das Gesetz bloß die öffentlichen, die Religion aber auch die geheimen Verbrechen verhindere.

4. Die Nothwendigkeit der öffentlichen Pflege der Religion, und zwar auch im Interesse des Staates, steht also außer Frage. Aber wem läge diese Sorge für Religionspflege ob? Die Frage erscheint vielleicht

[1] Polit. l. VII. c. 8, 1328 b. 12. [2] De republ. I. 2. 7. De legib. c. 9.
[3] De republ. X. [4] De harusp. c. 9. [5] Lib. I. c. 1.
[6] L. IV. ch. 8.

manchem überflüssig, da schon nach dem bisher Gesagten die Antwort nur lauten kann: der Staatsgewalt. Auch wir sind dieser Ansicht. Allein dieselbe wird nicht von allen getheilt. Manche sind der Meinung, es würde auch in der rein natürlichen Ordnung neben der Staatsgewalt eine selbständige religiöse Gewalt entstehen, welche die religiösen Angelegenheiten zu besorgen hätte, so daß es neben dem Staate auch eine religiöse Gesellschaft gäbe.

Wenn man unter Religionsgesellschaft nur eine freie Privatgesellschaft zu gottesdienstlichen Zwecken versteht, der sich jeder nach Belieben anschließen kann oder nicht, die nur kraft eines freien Vertrages Gewalt über ihre Glieder hat, mithin zwar nicht direct, aber indirect wie alle Privatgesellschaften der allgemeinen Aufsicht der Staatsgewalt unterstände, so läßt sich die Möglichkeit einer oder mehrerer solcher Gesellschaften nicht bestreiten. Ebenso gut als zu anderen Zwecken könnten sich die Bürger auch zu religiösen Angelegenheiten frei miteinander vereinigen, und die Staatsgewalt hätte kein Recht, sich direct in diese Privatsachen einzumischen.

Allein die Gegner reden von einer öffentlichen Gesellschaft mit einer in religiösen Dingen von der Staatsgewalt unabhängigen, souveränen Gewalt an der Spitze, welche von allen Gliedern des Staates anerkannt werden müßte, und in diesem Sinne scheint uns die Ansicht nicht genügend begründet.

Gott kann gewiß eine öffentliche religiöse Gewalt einsetzen und alle Menschen zur Unterwürfigkeit gegen sie verpflichten. Aber daß er eine solche Gewalt habe einsetzen wollen, muß bewiesen werden, und in der rein natürlichen Ordnung möchte es schwer halten zu beweisen, daß es neben und außer der zur Leitung des Staates nothwendigen Gewalt, die ja nur eine einzige sein kann (485), noch eine eigene religiöse Gewalt geben müsse. Ist aber keine nothwendig, so gibt es auch keine. Wohl können sich, wie gesagt, religiöse Privatgesellschaften bilden, aber damit haben wir noch keine öffentliche Gewalt. Denn diese kommt, ähnlich wie die Staatsgewalt (416), an sich und abgesehen von ihrem Träger, unmittelbar von Gott.

Wohl läßt sich auch in der rein natürlichen Ordnung eine religiöse Gewalt als nöthig nachweisen, aber nur dadurch, daß man den Staat schon als nothwendig voraussetzt und nun weiter zeigt, daß auch der Staat als solcher zu einem öffentlichen religiösen Cult verpflichtet ist, folglich auch die dazu erforderliche Gewalt haben muß. Eine Gewalt aber, die aus der Nothwendigkeit und Natur des Staates hergeleitet wird, gehört zur Staatsgewalt. Man kann freilich die religiöse Seite der Staatsgewalt von der politischen als eine besondere Function unterscheiden, ähnlich wie man auch die richterliche Gewalt von der gesetzgebenden formell unterscheidet; aber dabei bleibt bestehen, daß die religiöse Gewalt ein organischer Theil der Staatsgewalt wäre[1] und denselben Zweck hätte wie die gesammte Staatsgewalt.

[1] In diesem Sinne sagt auch Suarez (Defens. fid. l. III. c. 9 n. 4): In lege naturae omnis potestas gubernativa sub temporali sufficienter comprehendebatur, nam *illa eadem posset disponere de iis quae pertinent ad cultum Dei, prout expediret communi bono humanae reipublicae.* Also die religiöse Gewalt hätte in der natürlichen Ordnung zum Zweck das Gemeinwohl des Staates. Dieses Gemeinwohl kann aber nicht zwei getrennten unabhängigen Gewalten anvertraut sein. Aehnlich De legib. l. II. c. 19.

Das wird noch einleuchtender, wenn man sich den Beweis näher ansieht, mit dem die Gegner unserer Ansicht eine eigene, unabhängige religiöse Gewalt beweisen wollen. Sobald sich die Menschen, so ungefähr führt man aus, zu einem Staate vereinigen, können sie sich einen Vorsteher wählen, der sie in Bezug auf die zeitlichen Angelegenheiten regierte, und einen andern, dem die Leitung der religiösen Angelegenheiten obläge[1]. Aber es fragt sich gleich weiter: wo nimmt denn das Volk (multitudo ad rempublicam congregata) die Gewalt her, die es nun an zwei Personen überträgt? Darauf läßt sich nur antworten: Die religiöse Gewalt kommt ihm in derselben Weise zu wie die politische; sie ergibt sich nämlich als eine nothwendige Eigenschaft aus der Natur des zum Gesammtwohl gegründeten politischen Gemeinwesens[2].

Nun aber kann aus dem einen Gemeinwesen nur eine und dieselbe Gewalt sich ergeben, weil sich in einem Gemeinwesen nicht zwei gleichgestellte Gewalten nebeneinander denken lassen. Das Volk mag also — wenn wir die Uebertragungstheorie überhaupt annehmen wollen — die eine öffentliche Function dem einen und die andere einem andern übertragen, gerade so wie es einen zum Gesetzgeber, einen andern zum Richter und einen dritten zum Verwalter oder Regenten ernennen kann; aber es kann nicht verhindern, daß diese Ge-

n. 10: Cultus Dei absolute est de iure naturae, determinatio vero eius specifica et particularis est de iure positivo divino, et *in ordine naturali esset de iure civili, seu privato.* Man vgl. auch S. Thom. Summa th. 1. 2 q. 99. a. 3 und besonders De regim. princip. l. I. c. 14.

[1] Molina, De iustit. et iur. tract. 2 disp. 21.

[2] Hören wir Suarez (De legib. l. IV. c. 2 n. 3): *Respublica humana* etiam in pura natura spectata indigeret unione et conformitate in huiusmodi cognitione et cultu veri Dei (man beachte diese Herleitung der religiösen Gewalt aus der Natur des Staates, der respublica humana); ergo indigeret etiam potestate, quae illam gubernaret in ordine ad hunc finem et praescriberet sacrificia, caeremonias et alias circumstantias necessarias ad verum Dei cultum; ergo haec potestas ex ipsa ratione naturali convenit hominibus non minus quam potestas politica; et confirmatur, nam in omni natione, etiam falsos deos colente, semper fuit potestas sacerdotalis vel pontificia distincta a regali, saltem in sua formali ratione potestatis moralis, licet non semper essent in distincta persona. (Wenn hier Suarez die potestas sacerdotalis eine a potestate politica distincta potestas nennt, so geschieht das nur in demselben Sinn, wie man auch die richterliche Gewalt formell von der gesetzgeberischen unterscheidet.) . . . Unde consequenter fit, *ita* esse sentiendum de origine et subiecto illius potestatis praecise sumptae in eo gradu, *sicut de potestate civili.* Esset enim radicaliter a Deo, medio discursu rationis, et ex sola *rei natura esset immediate in ola communitate perfecta,* per illam vero conferri posset vel uni personae vel multis n unum congregatis, ut administraretur. Noch deutlicher ist folgende Stelle (De egib. l. IV. c. 11 n. 10): Quoad hanc partem (religionem divinam) civilis potestas nagis limitata nunc est in Ecclesia, quam esset ante christianam religionem; nam olim cura religionis *ordinabatur ad honestam felicitatem reipublicae,* ut supra ex). Thoma notavimus; nunc autem religio et spiritualis salus ac felicitas per se rimo intenta est et reliqua propter illam; et *ideo olim cura religionis vel perinebat ad potestatem regiam vel cum illa coniungebatur in eadem persona vel illi ubordinabatur;* nunc autem cura religionis specialiter pastoribus Ecclesiae comissa est. Man vergleiche noch die auf der vorigen Seite angeführten Stellen, wo Suarez unzweideutig lehrt, daß in der rein natürlichen Ordnung jede öffentliche Jurisdictionsgewalt in der Staatsgewalt enthalten und diese deshalb befugt wäre, Anordnungen n Bezug auf die Gottesverehrung zu treffen, soweit es zum Gemeinwohl des Staates rforderl würde.

walten organisch zusammengehören, eine einzige, vollständige politische Gesammtgewalt zum zeitlichen Wohl desselben Gemeinwesens bilden und deshalb auch in letzter Linie einer einzigen höchsten Instanz unterliegen müssen. Sonst wäre es um die Einheit des öffentlichen Gemeinwesens geschehen; wir hätten zwei coordinirte, voneinander unabhängige Gewalten in demselben Gemeinwesen und damit beständige Veranlassung zum Streit ohne anderes Rechtsmittel zur Beilegung als die Gewalt.

In dem höchsten und letzten Träger müssen also in der rein natürlichen Ordnung die religiöse und politische Gewalt vereinigt gedacht werden, sei es nun, daß man das ganze Volk selbst als den Quell beider Gewalten und als letzte Instanz ansehe, oder daß der politische Regent auch die Oberleitung der religiösen Angelegenheiten innehabe. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß ein eigenes Priesterthum ernannt und mit der unmittelbaren Besorgung der religiösen Angelegenheiten betraut werde[1].

Uebrigens bemerken wir noch, daß die genannte religiöse Gewalt eine verschwindend kleine wäre im Vergleich zu der übernatürlichen Gewalt, welche Christus der Kirche verliehen hat. Sie hätte weder den Auftrag noch die Autorität, zu lehren, und könnte in dieser Rücksicht nichts anderes thun als die offene Läugnung jener einleuchtenden religiösen Wahrheiten, welche die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung bilden, verbieten und bestrafen. Von der Verwaltung der Sacramente und sonstiger Gnadenmittel, welche einen so großen Theil der kirchlichen Thätigkeit in Anspruch nimmt, wäre selbstverständlich ebenfalls keine Rede. Hierzu kommt noch, daß der Zweck der öffentlichen religiösen Gewalt in der natürlichen Ordnung nur die wahre irdische Wohlfahrt der Gesammtheit wäre. Wie die Staatsgewalt überhaupt, so könnte auch die religiöse Function derselben nur anordnen, was zum wahren irdischen Wohl der Gesammtheit als solcher in religiöser Beziehung nothwendig wäre[2]. Sie hätte also keine directe Jurisdiction über die Privatpersonen und Privatgesellschaften und deren religiöse Uebungen, während dies bei der Kirche der Fall ist, wie wir gleich sehen werden. So wäre die religiöse Thätigkeit der öffentlichen Gewalt eine sehr geringe. Sie würde sich in positiver Rücksicht auf die Festsetzung gewisser allgemein innezuhaltender Festtage, auf die Anordnung öffentlicher Gebete und Opfer für die allgemeinen Anliegen und Bedrängnisse und Aehnliches beschränken.

Fünfter Artikel.

Kirche und Staat.

§ 1.

Das Wesen der Kirche.

Obwohl wir mit unseren Untersuchungen ganz auf philosophischem Boden stehen, so dürfen wir doch, wenn dieselben praktischen Werth haben sollen, nicht stillschweigend an der Thatsache vorübergehen, daß nach katholischer Lehre

[1] Die Rechte, die sich aus der bewiesenen Stellung des Staates zur Religion in Bezug auf die Ehe in der rein natürlichen Ordnung ergeben, haben wir schon oben (374 ff.) angeführt.

[2] Suarez, De legib. l. IV. c. 11 n. 10. Sieh Anmerkung auf voriger Seite.

Christus der Sohn Gottes die Kirche gestiftet und ihr die Leitung und Regelung der religiösen Angelegenheiten anvertraut hat. Wir müssen vielmehr untersuchen, welche Schlußfolgerungen sich aus dieser Thatsache, die wir hier aus der Offenbarung voraussetzen, für das Verhältniß zwischen Kirche und Staat ergeben. Bevor wir jedoch dieses Verhältniß besprechen können, müssen wir uns über das Wesen der Kirche nach katholischer Lehre klar werden.

1. Wir leben thatsächlich nicht in der rein natürlichen Ordnung. In seiner unendlichen Herablassung hat Gott das Menschengeschlecht schon von Anbeginn zu einem höhern, übernatürlichen Ziele, zu einer innigern Lebensgemeinschaft berufen und mit übernatürlichen Mitteln dazu ausgerüstet. Als dann die Stammeltern im Paradiese gefallen waren und alle ihre Nachkommen mit sich ins Verderben gezogen hatten, sandte Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt, damit dieser sie erlöse und der zweite Adam, der Stammvater, das Haupt und der König der erlösten Menschheit werde. Christus sollte aber nicht ewig in Menschengestalt unter uns weilen. Er gründete deshalb eine übernatürliche Heilsanstalt, ein großes, weltumspannendes geistliches Königreich: die heilige katholische und apostolische Kirche, der er die Früchte seiner Erlösung anvertraute mit dem Auftrage, sie durch die Jahrhunderte zu tragen und allen Menschen aller Zeiten und Zonen zu übermitteln.

2. In dieser Kirche setzte er das unfehlbare Lehramt ein, bestehend aus den Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern, den mit dem Stuhl Petri vereinigten Bischöfen, welchen er den Auftrag ertheilte, alle Menschen durch die Taufe zu ihren Schülern zu machen und sie alles zu lehren, was er ihnen gesagt hatte[1], und welchen er zugleich seinen Beistand bis ans Ende der Welt[2] und die Sendung des Heiligen Geistes versprach[3]. Denselben Aposteln und ihren Nachfolgern übergab er die Vollmacht, Sünden nachzulassen[4], zu binden und zu lösen mit rechtlicher Wirkung im Himmel[5]. An Stelle des mosaischen setzte er ein neues Priesterthum nach der Ordnung Melchisedechs ein, welches das von Malachias verkündete Opfer des Neuen Bundes[6] vom Aufgang bis zum Niedergang darbringen und sein Fleisch und Blut den Menschen zur Seelenspeise darreichen sollte[7]. Und zum Haupt und obersten Hirten der Gesammtkirche ernannte er den hl. Petrus und dessen rechtmäßige Nachfolger, die römischen Päpste, denen er die Schlüssel des Himmelreiches mit der obersten Binde- und Lösegewalt übertrug und auf welche er wie auf einen unerschütterlichen Felsen seine heilige Kirche baute, damit die Pforten der Hölle nichts gegen sie vermöchten[8].

3. So ist unser Erlöser der Stifter einer wahren, vollkommenen Gesellschaft geworden, welche alle Gläubigen zu dem einen Zweck, dem Besitze Gottes im Jenseits, unter einer gemeinsamen obersten Lehr- und Hirtengewalt vereint. Diese Gesellschaft ist die heilige Kirche, die reine Braut, die er mit seinem kostbaren Blute erworben, die Säule und Grundfeste der Wahrheit[9]; sie ist sein Reich, zwar nicht von, wohl aber in dieser Welt, sein Reich, auf welches er die vom Vater erhaltene Sendung überträgt, und welches alle Getauften unter der Strafe der ewigen Verwerfung zu hören verpflichtet sind[10].

[1] Matth. 28, 19. [2] Ebend. [3] Joh. 14, 26. [4] Joh. 20, 23.
[5] Matth. 18, 17. 18. [6] Mal. 1, 11. [7] Luc. 22, 19. 1 Kor. 11, 24—26.
[8] Matth. 16, 18. Joh. 21, 15 ff. [9] 1 Tim. 3, 15. [10] Matth. 18, 17.

§ 2.

Unabhängigkeit der Kirche vom Staat.

1. Die Kirche ist eine vollkommene Gesellschaft. Daraus folgt, daß sie in ihrer Sphäre selbständig und vom Staate unabhängig ist. Dieser Behauptung tritt der Cäsaropapismus entgegen, welcher dem Staate eine Oberhoheit über die Kirche und die religiösen Dinge zuschreibt. Aus dieser Kirchenhoheit des Staates leitet er das Recht her, die Kirche zu beaufsichtigen (ius inspiciendi), sich gegen ihre „Uebergriffe" zu schützen (ius praecavendi), die Veröffentlichung kirchlicher Erlasse von seiner Genehmigung abhängig zu machen (das sogenannte staatliche oder königliche Placet), kirchliche Mißbräuche abzustellen (ius reformandi), Apellationen gegen kirchliche Behörden anzunehmen (recursus tanquam ab abusu), und wie die hübschen Ausdrücke alle lauten, mit denen man die Knechtung der Kirche zu beschönigen und dazu noch das eigene Unrecht auf die Kirche abzuwälzen sucht.

Praktisch wurde der Cäsaropapismus schon seit alter Zeit geübt. Der Byzantinismus ist sprichwörtlich geworden, und auch im Abendland weiß die Geschichte oft genug von derartigen Uebergriffen zu berichten. Wir erinnern nur an Ludwig den Bayern und besonders an die pragmatische Sanction Karls VII. von Frankreich (1438). Zur eigentlichen Theorie ausgebildet wurde aber der Cäsaropapismus erst seit der Reformation, welche die oberste kirchliche Gewalt in die Hände des Fürsten legte (Summepiskopat) und dadurch die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten zu einem Theil der staatlichen Functionen umwandelte. Auf diesem Wege konnte der Grundsatz: „Wessen das Land, dessen die Religion", der eine tiefe Herabwürdigung der Religion und eine unerträgliche Gewissensknechtung enthält, zur allgemeinen Geltung gelangen. Aus den protestantischen Kreisen verpflanzte sich der Cäsaropapismus sehr bald in die katholischen Länder und trieb hier unter den verschiedensten Titeln des Gallikanismus, Febronianismus, Josephinismus die wunderlichsten Blüten.

2. Diese Auffassung der Anhänger des Staatskirchenthums ist nicht diejenige des Stifters der Kirche, widerspricht ihr vielmehr schnurstracks. Der ewige Sohn Gottes, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, hatte gewiß die Macht oder das Recht, die Kirche vom Staate unabhängig zu machen. Aus seinen Worten und seinem Verhalten sehen wir, daß er die Kirche unabhängig wissen wollte. Nur zu den Aposteln und ihren Nachfolgern, nicht zu den weltlichen Machthabern hat er gesprochen: „Gehet hin und lehret alle Völker"; nur den Aposteln hat er die Binde- und Lösegewalt übertragen. Christus hat ferner ohne staatliche Ermächtigung, sogar gegen den Widerspruch der bestehenden Staatsgewalten seine Lehre verkündet und seine Sacramente eingesetzt. Ja die Gründung seines übernatürlichen Reiches war der Vorwand, um dessentwillen die oberste Staatsbehörde ihn zum schmachvollen Kreuzestode verurtheilte. Wie konnte da Christus sein Reich der Willkür der staatlichen Obrigkeit unterstellen? Sagte er nicht vielmehr seinen Jüngern die Verfolgungen und Leiden vorher, welche sie vor den Richterstühlen der Könige und Fürsten zu erdulden haben würden um des Evangeliums willen? Haben nicht über drei Jahrhunderte die Machthaber dieser Erde im Bunde mit den Mächten der

Finsterniß die Kirche im Blute der Christen zu vernichten gesucht? Und wie viele große und kleine Titanen stürmten schon seit den Tagen der ersten Christenverfolger gegen die heilige Kirche an! Was wäre aus ihr geworden, wenn sie an der Thüre jedes Regenten um die Bestätigung ihrer Verfassung und die gnädige Erlaubniß zum Predigen und Messelesen hätte anklopfen müssen? Gottlob, daß der Herr die Verkündigung seines Evangeliums und die Spendung seiner Sacramente nicht von staatlicher Genehmigung abhängig gemacht hat. Hätte er es gethan, Europa wäre wohl nie christlich geworden. Glücklicherweise kümmerten sich die Apostel weder um das Predigtverbot des Synedriums noch um die Religionsedicte der römischen Cäsaren! Und erst heute! Wie bald hinge der geistige Brodkorb unerreichbar hoch am Himmel, wenn es auf gewisse Logenregierungen ankäme!

Auch die Natur der Kirche verbietet uns die Annahme, sie sei der Staatsgewalt unterworfen. Sollte wirklich Christus sein Reich, dem er seine übernatürlichen Gnadenschätze und die Führung der Menschheit zu ihrer ewigen Bestimmung anvertraute, einer irdischen Anstalt, dem Staate, dessen Zweck die irdische Wohlfahrt der Gesellschaft ist, unterstellt und so das Höhere dem Niedern untergeordnet haben? Wer möchte das mit der Weisheit des Erlösers in Einklang bringen?

Der Cäsaropapismus hat überall zur Erniedrigung und Verachtung der Religion beigetragen; es liegt das in seinem Wesen. Sobald die Kirche der weltlichen Macht untersteht, wird sie von dieser zu ihren politischen Zwecken mißbraucht, also ihrer eigentlichen übernatürlichen Aufgabe des Seelenheils entfremdet und in den Augen des Volkes herabgewürdigt. Ein „königliches Pfarramt" unterscheidet sich in den Augen des Volkes wenig von einem „königlichen Steuer- oder Polizeiamt". Der Cäsaropapismus raubt auch der Kirche ihren internationalen Charakter, ihre Weltstellung, ihre Katholicität. Jedes Land hat eine eigene weltliche Regierung, und diese wird, wenn sie in die religiösen Dinge einzugreifen befugt ist, die Kirche in ihrem nationalen Sinne umzugestalten streben und so ihres allgemeinen, alle Zeiten und Nationen umfassenden Charakters berauben.

§ 3.

Schlußfolgerungen aus der Unabhängigkeit der Kirche.

1. Als vollkommene, vom Staat unabhängige Gesellschaft, als selbständiges, geistliches Reich muß die Kirche alle zur Erreichung ihres Zweckes nothwendigen Mittel und Rechte haben. Hierzu gehört vor allem das freie Gesetzgebungsrecht in allen religiösen Angelegenheiten, die freie Verwaltung und Spendung der Sacramente und der übrigen Gnadenmittel, die ungehinderte Verkündigung der christlichen Lehre und aller darauf bezüglichen Anordnungen[1]. Die Kirchengewalt allein hat zu bestimmen, von wem, wie und unter welchen Bedingungen die Sacramente gespendet, die christlichen Lehren verkündet werden sollen.

[1] Die Folgerungen, die sich hieraus für die Civilehe ergeben, haben wir schon früher ausgeführt. Sieh oben S. 372.

2. Als vollkommene Gesellschaft bedarf die Kirche eigener Beamten. Die Anstellung aller kirchlichen Beamten vom letzten Kaplan bis hinauf zum Bischof ist ausschließliches Recht der Kirche, soweit diese nicht selbst der weltlichen Obrigkeit eine Mitwirkung eingeräumt hat. Es geht dieses Recht unzweifelhaft aus der Freiheit und Selbständigkeit der Kirche hervor. Könnte etwa Preußen unabhängig genannt werden, wenn es bei Anstellung seiner Beamten von einem auswärtigen Monarchen abhinge und jedesmal bei demselben um die Ermächtigung oder Billigung einkommen müßte? Ebenso wenig wäre die Kirche frei, wenn es dem Staate aus sich zukäme, sich in die Anstellung der kirchlichen Beamten und die ihnen zustehenden Befugnisse einzumischen und vorkommendenfalls sie in ihrer Amtsverwaltung zu behindern. Die „Absetzung" der Bischöfe, Pfarrer und sonstigen Seelsorger durch die weltliche Macht ist ein rechtswidriger Eingriff in die Selbständigkeit der Kirche und aus sich im Gewissen und rechtlich wirkungslos.

3. Da der Papst die directe und unmittelbare oberste Gerichtsbarkeit über die Gesammtkirche und alle ihre Glieder im besondern hat, so muß es ihm freistehen, ungehindert mit den Gläubigen zu verkehren. Wenn jemand die Befugniß besäße, ihn hierin zu hindern und seine Erlasse von staatlicher Genehmigung abhängig zu machen (Veto, Placet), so könnte man ihm — und dasselbe gilt von den anderen kirchlichen Vorgesetzten — nach Belieben die Leitung der Kirche unmöglich machen. Auch die Art und Weise der Veröffentlichung kirchlicher Verordnungen, durch Verlesen von der Kanzel oder durch Abdruck in öffentlichen Blättern, steht ausschließlich im Ermessen der kirchlichen Behörde. Beschlagnahme oder sonstige Bestrafung katholischer Blätter wegen Veröffentlichung rechtmäßiger kirchlicher Verordnungen ist ein staatlicher Uebergriff in das Gebiet der Kirche.

4. Wie überhaupt die gesammte Gerichtsbarkeit über die kirchlichen Glieder, so steht den geistlichen Behörden, in erster Linie dem Papst, das Recht der kirchlichen Straf- und Disciplinargewalt zu, und in der Ausübung dieses Rechtes hangen sie von niemand auf Erden ab. Nur durch diese Gewalt wird es der Kirche möglich, alle ihre Glieder, besonders aber ihre amtlichen Organe, die auch Menschen sind und bleiben, wirksam in ihrer Pflicht zu erhalten. Die Staaten, welche ihren Beamten so leicht Maßregelungen jeder Art bescheren, wenn diese sich erlauben, eigener Meinung zu sein, sollten sich doch nicht so sehr darüber ereifern, daß die Kirche ein ähnliches Recht von ihrem göttlichen Stifter erhalten hat und schon seit den ersten christlichen Zeiten, wenn auch durchschnittlich in mildester Form, ausübt.

In der kirchlichen Disciplinargewalt ist vor allem auch das Recht der Excommunication oder des Ausschlusses aus dem kirchlichen Verbande enthalten. Es ist ein Unrecht jeder irgendwie freien Gesellschaft, widerspänstige oder verderbliche Mitglieder aus ihrer Mitte ausschließen zu dürfen. Wenn der Staat das Recht beanspruchen darf, Unterthanen aus seinem Gebiete zu verbannen, so muß ebenso wohl auch die Kirche die Vollmacht besitzen, widerspänstige Glieder der Zugehörigkeit zur Kirche zu berauben; denn auch sie ist eine vollkommene und selbständige Gesellschaft. Soweit indirect mit der Excommunication bürgerliche Folgen verknüpft sind, hat der Staat dieselben anzuerkennen, wenigstens überall, wo die Kirche in ihrem Bestande staatlich ge-

währleistet ist. Wenn daher ein Bischof einen katholischen Religionslehrer an einem Gymnasium öffentlich excommunicirt, so darf die Staatsgewalt den letztern nicht noch fernerhin als zur Kirche gehörig betrachten und in seinem Amte erhalten. Denn das Amt eines katholischen Religionslehrers kann nur von einem Katholiken verwaltet werden, der mit der kirchlichen Sendung (missio canonica) versehen ist; diese Voraussetzungen fehlen aber bei einem öffentlich von der Kirche Ausgeschlossenen. Nach dem Gesagten bedarf es wohl keines weitern Beweises, daß die Errichtung eines staatlichen „Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten" allen Grundbegriffen der kirchlichen Freiheit widerspricht. Ein solcher Gerichtshof würde die Strafgewalt der Kirche, die Anstellung der Beamten ganz dem Gutdünken der weltlichen Regierung ausliefern, und ihn anerkennen hieße von seiten der Kirche auf jede Selbständigkeit verzichten.

5. Ein weiteres wesentliches Recht jeder wahrhaft selbständigen Gesellschaft ist das Recht, Eigenthum erwerben, dasselbe frei verwalten und zu ihren Zwecken verwenden zu dürfen. Mithin muß auch der Kirche dieses Recht zustehen. Wie sollte sie ihre Aufgabe unter den Menschen lösen, wenn sie keine Kirchen, Cultusgegenstände und Unterhaltsmittel für ihre Diener u. dgl. besäße? Dieses Recht ist kein Ausfluß der Staatsgnade, sondern ein der Kirche angeborenes göttliches Recht, das ihr niemand nehmen darf[1]. Daher hat auch die Kirche seit den frühesten Zeiten immer und überall Eigenthum gehabt und frei darüber verfügt. Der fromme Sinn unserer katholischen Vorfahren liebte es, die kirchlichen Institute und Wohlthätigkeitsanstalten reichlich mit Eigenthum auszustatten. Es war deshalb sicher eine empörende Rechtsverletzung, diese Güter der Kirche zu entreißen und durch Säcularisirung ihren Stiftungszwecken zu entfremden. Dieser Gottesraub, der vielfach zugleich ein schwerer Diebstahl am Patrimonium der Armen war, hat nach Ausweis der Geschichte den Staaten keinen Segen gebracht, er legte an vielen Orten den ersten Grund zu dem grauenhaften Pauperismus, welcher uns die große Umsturzverschwörung geboren. Unrecht Gut gedeihet nicht.

Schließlich sei noch eine Folgerung aus dem Wesen der Kirche als einer selbständigen Gesellschaft erwähnt, welche wir wegen ihrer Wichtigkeit für unsere Tage nicht übergehen dürfen. Zweck der Kirche ist, die Menschen zu ihrem ewigen Ziele zu führen. Zur Lösung dieser Aufgabe hat ihr Christus seine Lehre, seine Gnadenmittel und Vollmachten anvertraut. Die Unabhängigkeit der Kirche verlangt nun offenbar, daß die kirchlichen Oberen ihren Untergebenen frei diese Lehren verkünden, sie zum Leben nach denselben anleiten und durch die Gnadenmittel dazu befähigen können. Diese Freiheit ist aber nothwendig verbunden mit der Freiheit der Gläubigen, dieser Leitung ungehindert folgen zu dürfen, und zwar nicht bloß in Bezug auf das zur ewigen Seligkeit unbedingt Nothwendige, sondern ohne jegliche Einschränkung; denn die Kirche soll die Gläubigen nicht bloß zu dem streng Nothwendigen, sondern womöglich zur höchsten Vollkommenheit führen. Die Glieder der Kirche dürfen also nicht bloß von niemand, auch vom Staate nicht, in der Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche gehindert werden, sondern

[1] Schneemann, Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche S. 79 ff.

sie sind auch frei in der Befolgung der evangelischen Räthe, mögen sie dieselben nun allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Welt oder im Kloster befolgen, wofern die Kirche es billigt, der sie hierin allein unterstehen. In diese Angelegenheiten hat der Staat kein Einmischungsrecht. Wo die Kirche in ihrem Bestande vom Staate anerkannt ist, darf die Staatsgewalt die religiösen Orden, Vereine, Congregationen, Bruderschaften u. s. w. nicht von ihrem Gebiete ausschließen oder sie in ihrer freien Wirksamkeit durch Gesetze und Polizeiverordnungen hemmen. Das wäre ein Eingriff in kirchliche Rechte.

Allerdings gehören die Orden und die anderen religiösen Vereine nicht absolut zum Wesen der Kirche; aber sie sind die schönsten Blüten derselben und entstehen aus ihr so natürlich wie die Blüten und die Früchte aus den Bäumen. Könnte noch von einer freien naturgemäßen Entwicklung eines Baumes die Rede sein, wenn man ihm alle Blüten und Früchte im Keime abschnitte? Unsere Liberalen schwärmen für das freie Vereinsrecht. Wenn es allen anderen freisteht, sich zu den verschiedensten Zwecken zu vereinen, warum soll es den Katholiken nicht gestattet sein, zur Befolgung der evangelischen Räthe, zum Beten und zur Uebung der geistlichen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit zusammenzutreten? Nur die Scheu vor dem Weihwasser und der Haß gegen wahrhaft katholisches Leben erklärt es, daß man die religiöse Vereinigung durch kleinliche Bevormundung zu hemmen und zu unterdrücken sucht, während man sonst allen Bestrebungen den freiesten Spielraum läßt. Was soll man nun gar dazu sagen, wenn jede öffentliche Dirne ungehindert ihrem unsaubern Erwerb nachgehen darf, dagegen eine Barmherzige Schwester sich nicht großmüthig dem Dienste der Kranken und Verlassenen widmen kann, ohne auf Schritt und Tritt den kleinsten polizeilichen Plackereien ausgesetzt zu sein?

6. Man pflegt die Frage aufzuwerfen, ob in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung der Umfang der staatlichen Befugnisse größer oder kleiner sei, als er in der rein natürlichen Ordnung gewesen wäre. Die Antwort auf diese Frage ist in unseren Ausführungen schon enthalten. In der gegenwärtigen Ordnung hat die Staatsgewalt insofern einen geringern Umfang, als die directe Regelung der wenig zahlreichen öffentlichen religiösen Angelegenheiten, die ihm in der rein natürlichen Ordnung etwa obgelegen hätte, nun thatsächlich von Gott der Kirche übertragen ist[1]. Außerdem sind durch das Christenthum manche Einrichtungen entweder von Grund aus zu religiösen Institutionen geworden oder haben wenigstens eine höhere religiöse Weihe bekommen, wie z. B. die Ehe, so daß sie indirect infolge dieses religiösen Charakters der directen Regelung der Staatsgewalt entzogen sind.

Dagegen haben die Aufgaben der Staatsgewalt insofern eine Erweiterung erfahren, als die von ihr zu schützenden Rechte zahlreicher geworden sind. Denn sie hat auch die Kirche mit ihren Rechten und ebenso die einzelnen Personen mit ihren aus dem Christenthum fließenden Befugnissen zu schützen.

[1] So auch Suarez, De legib. l. IV. c. 11 n. 10. Sieh oben S. 497, Anm. 2.

§ 4.

Trennung von Kirche und Staat.

Kirche und Staat sind beide von Gott geordnete, vollkommene, in ihrer phäre selbständige Gesellschaften. So verschieden sie nach Ursprung, Zweck d Mitteln sind, so bestehen sie doch nebeneinander in demselben Lande und ben es mit denselben Menschen zu thun. Es muß deshalb zwischen ihnen i geordnetes, geregeltes Rechtsverhältniß geben. Christus ist der Urheber ider Gemeinschaften, er will, daß beide nebeneinander bestehen und wirken m Wohl derselben Menschen. Wir dürfen deshalb gewiß als selbstverständ- h voraussetzen, daß er die Regelung des Rechtsverhältnisses zwischen Kirche d Staat nicht dem Zufall oder der Willkür der jeweiligen Päpste oder poli- chen Machthaber überlassen habe, was zu beständigen Streitigkeiten führen ißte und die Kirche zum Schaden ihrer göttlichen Sendung in völlige Knecht- aft bringen könnte, sondern daß er dieses Rechtsverhältniß allgemein ge- dnet und bestimmt habe. Welches ist nun dieses Verhältniß?

Eine Richtung im Liberalismus antwortet auf diese Frage mit dem ahlspruch: Trennung von Kirche und Staat.

Staat und Kirche sollen beide ihre eigenen Wege gehen, ohne sich um- nander zu bekümmern. Der Staat behandelt die Kirche wie jede andere rivatgesellschaft, läßt ihr die volle Freiheit, ohne sie weder zu unterstützen ch zu verfolgen. Die Schule, Ehe u. dgl. regelt er durch staatliche Gesetze; n Religionsunterricht, Anstellung und Besoldung der Geistlichen u. s. w. kümmert er sich nicht, sondern überläßt sie dem freien Ermessen der Kirche.

Dieses System hat den Vortheil, daß es der Kirche die volle Freiheit ßt und sie von den lästigen Fesseln staatlicher Bevormundung befreit, und istreitig kann die Kirche unter Umständen dieses Verhältniß als das geringere ebel hinnehmen oder selbst fordern. Denn es ist immer noch erträglicher als ie fortwährende kleinliche, bald offene, bald geheime Befehdung, ein bestän- ges Unterbinden des kirchlichen Geistes, das jedes fröhliche Gedeihen religiösen bens unmöglich macht.

Ebenso kann eine solche Trennung zugelassen werden, wenn infolge des ligiösen Wirrwarrs in einem Lande eine andere Ordnung nicht mehr prak- ch durchführbar ist. Nehmen wir ein Land wie die Vereinigten Staaten n Nordamerika, in welchen an die anderthalb hundert Secten sich nebeneinander rumtummeln. Da wird sich schließlich das Verhältniß zwischen den verschie- nen Bekenntnissen und dem Staat schwerlich anders regeln lassen als auf m Wege der Trennung von Kirche und Staat, soweit eine solche überhaupt aktisch durchführbar ist.

Aber als das an und für sich und principiell richtige, von Gott wollte Verhältniß kann die Trennung von Kirche und Staat nicht angesehen erden. Denn zum Grundsatz erhoben, hat diese Trennung den verwerflichen ligiösen Indifferentismus des Staates zur Voraussetzung. Was wir oben 193) über die Stellung des Staates zur Religion gesagt haben, gilt in der genwärtigen übernatürlichen Ordnung in Bezug auf die Stellung des Staates r Kirche. Die christliche Religion ist die allein wahre Religion, in der ott verehrt sein will, so daß jeder andere Cult ihm mißfällt, und die Kirche

ist die von Christus zur Verkündigung dieser Religion gegründete Anstalt. Deshalb ist es objectiv Pflicht des Staates, die Kirche, und sie allein, zu schirmen und zu fördern. Er soll nicht selbst in das religiöse Leben direct eingreifen, sich die eigenmächtige Regelung der Religionsangelegenheiten anmaßen, wohl aber die Kirche in ihren religiösen Bestrebungen fördern.

Staat und Kirche bedürfen auch der gegenseitigen Unterstützung. Der Staat hat die sittliche Ordnung, Achtung vor der rechtmäßigen Autorität, dem Leben und Eigenthum anderer, eheliche Treue u. s. w. zur unentbehrlichen Grundlage. Diese Grundlage gedeiht aber nur auf dem Boden wahrer Religiosität. Umgekehrt bedarf auch die Kirche des Schutzes und der Förderung durch den Staat. Deshalb kann das richtige Verhältniß zwischen beiden Anstalten nicht in gegenseitiger Gleichgiltigkeit bezw. Verachtung bestehen, sondern nur in einem einträchtigen, harmonischen Zusammenwirken, wie es zwischen Freunden und Nachbarn Brauch ist.

Thatsächlich läßt sich auch die volle Trennung auf die Dauer nicht durchführen. Die gegenseitigen Berührungspunkte der religiösen und weltlichen Gewalt sind zu zahlreich, als daß sie einander vollständig unbeachtet lassen könnten. Sie haben es eben mit denselben Menschen zu thun. Der Katholik A und der Bürger A sind nicht zwei Menschen, sondern ein und derselbe Mensch, der zugleich Glied der Kirche und des Staates ist, mithin unter verschiedener Rücksicht sowohl der kirchlichen als der staatlichen Gerichtsbarkeit untersteht. Wie können sich da beide Gewalten vollständig ignoriren oder unbemerkt aneinander vorübergehen?

Wie unmöglich die völlige Nichtberücksichtigung der Kirche von seiten des Staates ist, zeigt uns am besten das Beispiel Nordamerika's, wo ein schwerer Schulstreit zwischen mehreren christlichen Confessionen einerseits und den staatlichen Behörden andererseits zu entbrennen droht. Ein guter Katholik kann seine Kinder nur Schulen anvertrauen, in denen er für die religiöse Erziehung derselben genügende Bürgschaft hat. Nie und nimmer wird er sie in Schulen schicken, in denen sie den größten sittlichen und religiösen Gefahren ausgesetzt sind. Nun aber kommt die Staatsgewalt und will alle Kinder zwingen, die religionslosen Staatsschulen zu besuchen. So ist ein Streit unvermeidlich, und dieser wird schließlich zur Verfolgung der Kirche führen. Aehnlich dürfte auch in Bezug auf die Civilehe bezw. kirchliche Trauung ein Streit entbrennen. Denn will die Staatsgewalt nur auf die Civilehe Rücksicht nehmen, so kann es geschehen, daß sie rechtmäßig kirchlich getraute katholische Eheleute auseinandertreiben oder aber andere zum Concubinate zwingen muß.

§ 5.

Die organische Verbindung von Kirche und Staat.

Das an und für sich richtige Verhältniß zwischen Kirche und Staat besteht in freundnachbarlichem Zusammenwirken. Es ist klar, daß in solchen Dingen, welche rein weltlicher oder politischer Natur sind, der Staat, und in solchen, welche rein kirchlichen Charakter haben, die Kirche unabhängig und souverän ist.

Die Selbständigkeit des Staates in rein weltlichen Dingen hat die Kirche wiederholt und ausdrücklich erklärt. So heißt es z. B. in dem Rundschreiben Leo's XIII. Diuturnum illud vom 29. Juni 1881: „Sie (die Kirche) anerkennt und erklärt, daß die weltlichen Dinge der Staatsgewalt unter-

stehen und diese auf ihrem Gebiete souverän ist."[1] Es ist deshalb nicht Sache der Kirche, die Staatsbeamten ein- und abzusetzen, das Militärwesen zu organisiren, Polizeimaßregeln zu treffen oder überhaupt sich in rein politische Dinge zu mischen, solange die Gebote Gottes dadurch nicht verletzt werden.

Ebenso unzweifelhaft ist aber auch, wie wir schon (501) nachgewiesen haben, die Selbständigkeit der Kirche in rein geistlichen Angelegenheiten. Wer behauptet, der Staat habe aus sich das Recht, direct die rein geistlichen Sachen zu erledigen, z. B. Bestimmungen über das Messelesen, Spenden der Sacramente, die Verkündigung der christlichen Lehre, kirchliche Jurisdiction zu erlassen, läugnet den Charakter der Kirche als einer von Christus gestifteten vollkommenen Gesellschaft; er macht dieselbe zu einer bloßen staatlichen Polizeianstalt.

Wie hat sich aber das Verhältniß zwischen Staat und Kirche in solchen Dingen zu gestalten, die unter verschiedener Rücksicht sowohl der kirchlichen als der weltlichen Behörde unterstehen, z. B. die Regelung der Ehe, des Begräbnißwesens u. dgl.? Der erste und beste Weg zur Regelung solcher „gemischten" Angelegenheiten ist der des gegenseitigen Uebereinkommens. „In Bezug auf solche Dinge," sagt Leo XIII. in dem eben angeführten Rundschreiben Diuturnum illud, „die, wenngleich aus verschiedenen Ursachen, sowohl vor das kirchliche als das staatliche Forum gehören, will sie (die Kirche), daß ein einträchtiges Verhältniß zwischen beiden Gewalten bestehe, und so die für beide verderblichen Streitigkeiten vermieden werden."[2] Die Kirche hat stets bei solchen Vereinbarungen ein bis an die äußerste Grenze des Möglichen gehendes Entgegenkommen bewiesen, ein Entgegenkommen, das sie mehr als einmal hinterher bitter zu bereuen hatte.

Wie aber, wenn auch eine solche Vereinbarung nicht zum Ziele führt? wenn sich die kirchliche und die staatliche Gewalt in einer Angelegenheit nicht zu einigen vermögen? Setzen wir den Fall, die Staatsgewalt erlasse ein be-

[1] Die Worte lauten im Urtext: Quae in genere rerum civilium versantur, ea in potestate *supremoque imperio* eorum (principum) esse agnoscit et declarat (Ecclesia Christi). Dieselbe Lehre kehrt in dem Rundschreiben Immortale Dei vom 1. November 1885 wieder: Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scil. ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. *Utraque est in suo genere maxima:* habet utraque certos, quibus contineatur, terminos etc. Aehnlich wie hier Leo XIII. hat sich schon sein Vorgänger Innocenz III. ausgedrückt. Auf die Bitte Wilhelms von Montpellier um Legitimation seiner Kinder antwortete er: „Der König erkennt in zeitlichen Dingen keinen Obern über sich an . . ., du aber stehst bekanntermaßen unter der Botmäßigkeit anderer. Daher kannst du dich in dieser Sache uns vielleicht (forsan) gar nicht unterwerfen, ohne ein Unrecht gegen sie zu begehen, es sei denn, daß sie ihre Zustimmung gäben." . . . (Vgl. Migne, Patrol. lat. CCXIV, 1132; Molitor, Die Decretale Per venerabilem [1876] S. 245. Daselbst S. 119 ein ähnlicher Ausspruch Innocenz' IV.) So der Papst, der auf dem Gipfelpunkt päpstlicher Machtfülle stand. Mit der Lehre der Päpste stimmt die Lehre der großen Theologen vollkommen überein. Man vgl. S. Thomas, 2. Dist. 44 q. 2 versus finem; Bellarmin. De Romano Pontif. l. V. c. 2 sqq.; Suarez, Defens. fid. l. III. c. 5 n. 6; Molina, De iure et iust. tr. 2. disp. 29 n. 11 sqq. Vgl. C. Pesch, Die christliche Staatslehre S. 90 ff.

[2] In iis, quorum iudicium, diversam licet ob causam ad sacram civilemque pertinent potestatem, vult (Ecclesia) existere inter utramque concordiam, cuius beneficio funestae utrique contentiones devitantur.

ſtimmtes Geſetz, und die Kirche befehle das gerade Gegentheil oder bezeichne das ſtaatliche Geſetz als nichtig, weil den geiſtlichen Intereſſen zuwider.

Das eine oder das andere muß ſein: entweder die indirecte Gewalt der Kirche über die weltlichen Angelegenheiten oder die indirecte Gewalt des Staates über die geiſtlichen Angelegenheiten[1]. Die indirecte Gewalt des Staates über die geiſtlichen Angelegenheiten iſt aber der eben als unhaltbar bezeichnete Cäſaropapismus. Es bleibt uns alſo nichts, als die indirecte Gewalt der Kirche über die weltlichen Angelegenheiten anzunehmen.

Dieſe indirecte Gewalt iſt weſentlich von der directen zu unterſcheiden. Die directe Gewalt über weltliche Dinge bedeutet das Recht, unmittelbar um der zeitlichen Wohlfahrt willen über die irdiſchen Angelegenheiten frei zu verfügen. Die indirecte Gewalt über weltliche Dinge dagegen bedeutet bloß das Recht, die Verordnungen oder Handlungen der weltlichen Gewalt aufzuheben oder zu verbeſſern, ſoweit es die ſittlichen und religiöſen Intereſſen oder die Intereſſen des Seelenheils verlangen. Die Kirche kann alſo nie um irdiſcher Zwecke willen in weltlichen Dingen etwas anordnen oder verfügen; wohl aber hat ſie das Recht, darauf zu achten, daß ihre Untergebenen nicht durch die Anordnungen der weltlichen Gewalt zur Sünde verleitet werden und an ihrem Seelenheile Schaden leiden[2]. Es wäre ganz unrecht, wenn man dieſe indirecte Gewalt über zeitliche Dinge eine weltliche Gewalt nennen wollte; ſie iſt und bleibt eine geiſtliche, weil ſie nur inſofern über zeitliche Dinge verfügt, als dadurch die geiſtlichen Intereſſen berührt werden, ihr Formalobject iſt ein geiſtliches.

So gefaßt läßt ſich die indirecte Gewalt der Kirche für jeden Denkenden leicht darthun. Die Gemeinweſen verhalten ſich zu einander wie ihre Zwecke, weil der Zweck das Weſen der Geſellſchaft beſtimmt. Diejenige Geſellſchaft iſt als die höhere und verdient den Vorzug, welche den höhern Zweck verfolgt. Nun aber hat die Kirche einen höhern Zweck als der Staat. Sie erſtrebt die übernatürliche Heiligung und Beſeligung des Menſchen und iſt mit übernatürlichen Gnadenmitteln dazu von Chriſtus ausgerüſtet, der Staat dagegen bezweckt nur die irdiſche Wohlfahrt. Wenn alſo die weltliche Gewalt etwas verordnet, was die Kirche als rechtswidrig oder ſündhaft verbietet, ſo muß man der Kirche und nicht dem Staate gehorchen. Das gilt gewiß um ſo mehr, da die Kirche wenigſtens in ihren autoritativen Entſcheidungen in Sachen des Glaubens und der Sitten durch den Beiſtand des Heiligen Geiſtes vor Irrthum bewahrt wird.

Gott wollte die Eintracht zwiſchen der geiſtlichen und weltlichen Gewalt. Dieſe kann aber in den Fällen, wo dieſelbe Sache unter verſchiedener Rückſicht beiden Gewalten unterſteht, nur dadurch erhalten werden, daß eine von beiden die oberſte Entſcheidung hat. Wem hat nun Gott dieſe Entſcheidung übertragen? Doch wohl nicht der niedern, ſondern der höhern; nicht der dem Irrthum unterworfenen, ſondern der unfehlbaren; nicht der örtlich begrenzten, ſondern der alle Zeiten und Orte umfaſſenden. Das iſt auch die Lehre, welche die Kirche von jeher in ganz unzweideutiger Weiſe vorgetragen hat[3].

[1] So auch ausdrücklich Stahl, Rechtsgutachten S. 69, angeführt bei Phillips, Kirchenrecht II, § 115 S. 618.

[2] Suarez, Defens. fid. l. III. c. 5 n. 2 sqq.; Hergenröther, Katholiſche Kirche und chriſtlicher Staat S. 455 ff.; Hammerſtein, Kirche und Staat S. 91 ff.

[3] Man vgl. beiſpielshalber die Bulle Bonifaz' VIII. Unam sanctam vom Jahre

§ 6.

Christlicher Staat und Parität.

Objectiv ist unter allen Kirchen die katholische allein daseinsberechtigt, weil sie allein die wahre ist. Mithin darf eine *katholische* Regierung in einem ganz katholischen Lande die öffentliche Ausübung anderer Religionsbekenntnisse an und für sich nicht gestatten, sonst verletzt sie das Recht der Kirche. Nicht als ob eine Regierung *aus sich* zu bestimmen hätte, was wahr oder falsch, geoffenbart oder nicht geoffenbart sei; wohl aber, weil sie die Bürgschaft des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes dafür hat. Und weil nach Gottes Absicht alle Regierungen und alle Menschen katholisch sein sollten, so dürfte es nur *einen* Religionscult auf Erden geben, nämlich den katholischen, so daß die ganze Menschheit eine große religiöse Familie unter dem römischen Papste, dem Stellvertreter Christi, bildete. Die Einheit des Staates in derselben wahren Religion ist auch für ihn selbst und seine Unterthanen ein so großes Gut, daß er es nach Kräften erhalten soll.

Das sind aber ideale Ziele, hinter denen die Wirklichkeit weit zurückbleibt. Thatsächlich finden sich heute in fast allen Staaten verschiedene Religionen nebeneinander im ruhigen Besitzstand. Wie hat sich nun eine *katholische* Regierung in einem Lande mit ganz gemischter Bevölkerung in Bezug auf die verschiedenen Religionsbekenntnisse zu verhalten?

Wir sagen: eine *katholische* Regierung. Denn eine grundgesetzlich *paritätische* Regierung muß den öffentlich anerkannten Bekenntnissen den gleichen bürgerlichen Schutz gewähren. Eine *protestantische* Regierung aber muß schon von ihrem eigenen religiösen Standpunkt, dem der *freien Forschung*, es ihren Unterthanen anheimgeben, zu welcher von den christlichen Religionen sie sich bekennen wollen. Wenn protestantische Regierungen trotzdem so oft die Andersgläubigen verfolgten, so war das nur ein Beweis, wie wenig ernst man es mit dieser freien Forschung nahm. Diese wurde nur so lange betont, als man ihrer gegen die bestehende kirchliche Autorität bedurfte. Außerdem kann eine Regierung nur dann ein bestimmtes religiöses Bekenntniß allein dulden und andere ausschließen, wenn sie die *unfehlbare Sicherheit* von der Richtigkeit des einen und der Falschheit der übrigen hat. Wenn wir aber von den einleuchtenden Vernunftwahrheiten über das Dasein Gottes, die Vergeltung des Guten und Bösen im Jenseits u. dgl., ferner von einigen Grundwahrheiten des Christenthums absehen, so kann eine Regierung aus sich diese Ueberzeugung nicht gewinnen, sondern nur durch Vermittlung eines unfehlbaren, übernatürlichen Lehramtes. Auf ein solches kann sich wohl die katholische, aber nicht die protestantische Regierung stützen.

Darf also eine *katholische* Regierung den verschiedenen christlichen oder selbst heidnischen (mohammedanischen, jüdischen) Bekenntnissen die volle Freiheit des öffentlichen Bekenntnisses gewähren, *wenn einmal thatsächlich*

1302; die Encyklika *Leo's* XIII. Immortale Dei; S. *Thomas*, Summa th. 2. 2 q. 60 a. 6 ad 3um; *Suarez*, De legib. l. IV. c. 9; Defens. fid. l. III. c. 21; *Hergenröther*, Katholische Kirche und christlicher Staat S. 389 ff.; *Hammerstein*, Kirche und Staat S. 93 ff.

mehrere derartige abweichende Religionsbekenntnisse in ihrem Machtgebiete vorhanden sind? Wir antworten: Ja, sobald dieselben, ohne größere Uebel heraufzubeschwören, nicht mehr an ihrem Bestande verhindert werden können. Gewiß haben aus sich die nichtkatholischen Bekenntnisse kein Daseinsrecht, und die Einheit in der wahren Religion ist auch für den Staat selbst ein so großes Gut, daß er sie nach Möglichkeit aufrecht erhalten soll. Diese Möglichkeit hört aber dann, moralisch genommen, auf, wenn einmal mehrere Religionsgesellschaften in einem Lande festen Fuß gefaßt haben und ohne Heraufbeschwörung größerer Uebel nicht gehindert werden können.

Ja noch mehr. Die katholische Regierung kann auch aus sehr dringenden Gründen den Anhängern anderer Bekenntnisse die öffentliche Ausübung ihres Cultus erlauben, sie darin wie in ihren übrigen bürgerlichen Rechten schützen. Das ist die bürgerliche Toleranz, die wohl zu unterscheiden ist von der religiösen. Die religiöse Toleranz, welche alle religiösen Bekenntnisse als gleichberechtigt mit der Kirche ansieht, ist ein verwerflicher Indifferentismus. Zu einer solchen religiösen Toleranz kann sich keine Religion bekennen, ohne sich selbst aufzugeben. Man verübelt es den Katholiken, daß sie ihre Kirche die „allein wahre", „allein seligmachende" nennen[1]. Thatsächlich halten die Protestanten, die nicht dem flachsten Indifferentismus verfallen sind, ihr „reines Evangelium" für ebenso allein wahr und seligmachend als die Katholiken ihre Kirche. Luther, Calvin, Zwingli und ihre Anhänger verketzerten und verfluchten alle Andersdenkenden viel ärger, als die Katholiken dies thun[2]. Die religiöse Toleranz kann also ein überzeugungstreuer, in seinem Glauben unterrichteter Katholik, mag er König, Minister, Bürgermeister oder Feldhüter sein, keinem Anhänger anderer Religionen gewähren; wohl aber kann und muß die katholische Regierung die bürgerliche Toleranz gewähren und üben, wo sie einmal zur Nothwendigkeit geworden ist[3]. Die bürgerliche Toleranz enthält keine Billigung der religiösen Grundsätze Andersgläubiger und gewährt auch dem Irrthum als solchem keinen Vorschub. Wohl aber läßt sie zu, daß die Andersgläubigen frei nach ihrer Ueberzeugung leben und dieselben bürgerlichen Rechte genießen wie die Katholiken (bürgerliche Parität). Dieselbe kann sehr oft eine Nothwendigkeit, mithin auch eine Forderung der politischen Klugheit

[1] Wenn wir die katholische Kirche „allein seligmachend" nennen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob nur Katholiken in den Himmel kommen könnten. Nach katholischer Lehre kann auch ein gläubiger Protestant selig werden, der in unverschuldetem Irrthum lebt und ohne schwere Sünde auf dem Gewissen aus dem Leben scheidet. Dabei bleibt wahr, daß die katholische Kirche der an und für sich von Christus allen vorgeschriebene Weg zur Seligkeit ist. Nur auf Grund schuldlosen Irrthums kann auch ein anderer Weg zum Himmel führen.

[2] Sieh hierüber Janssen, Geschichte des deutschen Volkes III, 191 ff. 51: „Jede öffentliche Duldung des katholischen Bekenntnisses, jede Freiheit des Gewissens wurde in Hessen wie in allen neugläubigen Gebieten ausgeschlossen." Vielfach wurden die Katholiken von den Protestanten blutig verfolgt; wir erinnern an England, Holland u. s. w.

[3] Wir reden hier immer nur von einer katholischen Regierung. Denn daß ein katholischer Privatmann die Ueberzeugung anderer zu achten, und wo sie einmal friedlich und in gutem Glauben mit Katholiken zusammenleben, mit Schonung und Liebe zu behandeln hat, ist gar zu einleuchtend, als daß es hervorgehoben zu werden brauchte. Die Erfahrung beweist auch, daß in dieser Beziehung die Katholiken duldsamer sind als viele Andersgläubige, welche die Toleranz immer im Munde führen.

und der Nächstenliebe sein. Ja wo einmal die bürgerliche Gleichstellung mehrerer Bekenntnisse durch Verfassung oder Verträge gewährleistet ist, wird es auch zu einer Forderung der Treue und Gerechtigkeit, dieselbe zu belassen.

Die bürgerliche Toleranz hat übrigens verschiedene Grade. In England haben zwar alle religiösen Bekenntnisse volle Freiheit, aber sie sind als Corporationen oder moralische Personen nicht anerkannt, können deshalb auch als solche nicht Eigenthum erwerben oder vor Gericht klagen, haben auch keine politischen Rechte, erhalten keinerlei öffentliche Unterstützung — mit Ausnahme der Hochkirche, die noch als Staatskirche gilt und politische Vorrechte genießt, indem z. B. die anglikanischen Bischöfe Sitz und Stimme im Oberhause haben. Hier besteht also Duldung, aber keineswegs Parität. Dagegen gilt im Deutschen Reich, in Preußen und Bayern verfassungsrechtlich Parität für die großen christlichen Bekenntnisse, Lutheraner und Calviniſten (bezw. Evangelische) und Katholiken. Die vollste bürgerliche Parität für Christen und Heiden gewähren die Vereinigten Staaten, die überhaupt die Religion als reine Privatsache betrachten und vor dem Gesetze alle Bürger als völlig gleichberechtigt behandeln. Damit ist der christliche, ja selbst der religiöse Charakter des Staates preisgegeben.

Bisher haben wir von der Stellung der katholischen Regierung zu anderen Bekenntnissen gesprochen. Wenn selbst die katholische Regierung unter Umständen bürgerliche Parität den verschiedenen Religionen gewähren kann, so dürfen selbstverständlich die katholischen Unterthanen um so mehr die volle Parität annehmen oder fordern, wenn sie einer protestantischen Regierung und protestantischen Mehrheit gegenüberstehen.

Sechster Artikel.

Staat und Schule außerhalb der christlichen Offenbarung.

Familie, Gemeinde, Staat und Kirche: das sind die vier Gemeinschaften, die alle ein Interesse an der Schule haben und dementsprechend auch ihre Rechte auf dieselbe geltend zu machen suchen. Solange in religiöser Beziehung alle eines Sinnes waren, hatte die Rechtsfrage in Bezug auf die Schule geringe Bedeutung. Erst seitdem der Abfall vom Christenthum begonnen hat und die religiöse Zerfahrenheit immer mehr um sich greift, ist der Schulstreit entbrannt und zu einer Lebensfrage für das Christenthum geworden. Dieser Umstand allein zeigt sonnenklar, wo der Kernpunkt der Schulfrage liegt. Der Schule fällt schließlich die Entscheidung anheim, ob unsere Nachkommen christlich bleiben sollen. Wem die Schule gehört, dem gehört die Zukunft; denn die Jugend ist ja sozusagen die gegenwärtige Zukunft.

Bevor wir jedoch diese wichtige und schwierige Rechtsfrage erörtern, müssen wir an einen Grundsatz erinnern, auf den wir uns schon oben bei Besprechung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat beriefen. Wir können nicht annehmen, daß Gott die Regelung des Rechtsverhältnisses der oben genannten vier Gemeinschaften zur Schule rein menschlicher Willkür oder dem Recht des Stärkern überlassen habe. Eine solche Annahme käme der Behauptung gleich, Gott habe die Unordnung und den Streit zwischen den von ihm begründeten Anstalten zur Tagesordnung erheben wollen. Der Schöpfer ist ein Gott der Ordnung und will alle von ihm gegründeten Gemeinschaften

in sich und in ihren gegenseitigen Beziehungen wohlgeordnet sehen. Für diese Ordnung hat aber Gott nur dann genügend gesorgt, wenn er ein bestimmtes Rechtsverhältniß dieser Gemeinschaften unter sich und zur Schule gewahrt wissen will. Welches dieses Rechtsverhältniß sei, haben wir nun zu bestimmen. Für die bloß natürliche Ordnung gibt es keinen andern Weg zu dieser Bestimmung als die Vergleichung der Gemeinschaften in Bezug auf Wesen und Zweck und die Betrachtung des naturgemäßen Verhältnisses der Schule zu diesen verschiedenen Gemeinschaften. Für die übernatürliche, christliche Ordnung dagegen müssen wir von der Offenbarung ausgehen.

Betrachten wir zunächst in diesem Artikel das Rechtsverhältniß zwischen Staat, Familie und Gemeinde in Bezug auf die Schule in der rein natürlichen Ordnung.

§ 1.

Wem steht das Recht der Kindererziehung zu?

Die Schule ist, von den Universitäten abgesehen, eine Hilfsanstalt für die Erziehung der Jugend. Wollen wir die rechtliche Stellung des Staates zur Schule bestimmen, so müssen wir zuvor untersuchen, wem das Recht auf die Kindererziehung zustehe? Erst wenn wir uns über diese Frage klar geworden, können wir das etwaige Recht des Staates auf die Schule bejahen oder verneinen.

Daß die Eltern die nächsten und unmittelbaren Erzieher ihrer Kinder oder daß sie von Gott an erster Stelle zur Erziehung berufen sind, scheint uns zu einleuchtend, als daß es eines Beweises benöthigte (s. oben 390). Aber wir gehen weiter und behaupten, daß in der rein natürlichen Ordnung die Eltern das ausschließliche Recht auf die unmittelbare Besorgung und Leitung der Erziehung ihrer Kinder haben.

Gott hat den Eltern die heilige Pflicht der Kindererziehung auferlegt, sie müssen also auch das entsprechende Recht auf diese Erziehung haben. Nun kann aber dieses Recht in derselben Ordnung nicht gleichzeitig den Eltern und noch einer andern Autorität zukommen. Denn die Erziehung muß eine einheitliche sein, soll sie ihren Zweck erreichen. Diese Einheit ginge aber verloren, wenn außer den Eltern noch sonst jemand berechtigt wäre, sich unmittelbar und direct in die Erziehung einzumischen.

Wer das ausschließliche Recht der Eltern auf die directe und unmittelbare Leitung der Erziehung läugnet, zerstört die Familie als selbständigen, vom Staate wesentlich verschiedenen Organismus. Wie wir schon wiederholt betont haben: der Hauptgrund, um dessentwillen wir die Familie als nothwendig erkennen, ist die Kindererziehung. Wer diese Aufgabe dem Staate zuweist, wie der Socialismus, oder ihm auch nur dasselbe unmittelbare Recht auf die Erziehung zuschreibt wie der Familie, der raubt der letztern ihre Daseinsberechtigung; er setzt den Staat an die Stelle der Familie.

Die Familie als von Gott mit der Erziehung beauftragte Anstalt ist die Grundlage und Voraussetzung des Staates. Sie besteht mit ihren wesentlichen Aufgaben und Rechten vor demselben. Und wenn sich die Familien zu Staaten erweitern oder vereinigen, so geschieht es nicht, um sich ihrer wesent-

lichen Aufgaben und Rechte zu begeben, sondern um darin Schutz und Förderung zu finden. Das gilt auch vom Erziehungsgeschäft. Die Staatsgewalt soll die Familie hierin schützen und fördern, aber nicht ersetzen.

Der Staat kann also nicht gleichberechtigt sein mit den Eltern und auch kein Recht auf die unmittelbare Besorgung der Erziehung haben. Folgt nun daraus, es stehen ihm keinerlei Befugnisse in Hinsicht auf die Erziehung zu? An und für sich noch nicht. Gleichwie z. B. das Eingehen einer Ehe und das Zusammenleben der Ehegatten an sich eine Privatsache ist und dennoch dem Staat bezw. der Kirche darüber gewisse Hoheitsrechte zustehen, so könnte auch die Erziehung, obwohl an sich zunächst Privatsache der Familie, doch in gewissen Beziehungen der gesetzlichen Regelung des Staates unterliegen. Sehen wir also zu.

Man kann in der Erziehung zwei Rücksichten unterscheiden: erstens die Rücksicht auf das Privatwohl des zu erziehenden Kindes; zweitens die Rücksicht auf das Gesammtwohl. Das Kind soll zunächst zu einem guten Menschen erzogen werden, der sein wahres Glück in der Zeit und in der Ewigkeit erreicht; sodann aber soll es auch zu einem guten Bürger herangebildet werden, der sich als nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft erweist.

Die erstere Rücksicht geht offenbar die Staatsgewalt nichts an, weil sie das Privatwohl des Einzelnen betrifft, welches ja außerhalb der Sphäre directer Einmischung durch die Staatsgewalt liegt. Unter der zweiten Rücksicht dagegen hat die öffentliche Gewalt allerdings gewisse Rechte, aber kein Recht directer und unmittelbarer Einmischung in die Erziehung.

Man sagt zwar: Der Staat hat ein Recht auf alles, was zum öffentlichen Wohl nothwendig ist; nun aber ist ihm eine gute Erziehung der Kinder nothwendig, weil er ohne dieselbe keine guten Bürger erhalten kann: also hat er ein Recht auf die Leitung der Erziehung. Dieses ist der Hauptgrund, auf den hin schon die Philosophen des classischen Heidenthums die Erziehung dem Staate überwiesen; denn der Mensch ging ihnen ganz im Bürger auf.

Der Fehler der Beweisführung liegt im Obersatz. Will man nur behaupten, der Staat habe ein subsidiäres oder indirectes Recht auf alles, was ihm nothwendig ist, so kann und muß das zugegeben werden; will man aber behaupten, der Staat habe ein directes und unmittelbares Recht auf alles, was ihm nothwendig ist, so ist dies nur dann richtig, wenn nicht schon auf andere Weise, durch andere von Gott verordnete Anstalten für dieses Nothwendige gesorgt ist. Die Ehe z. B. ist dem Staate durchaus nothwendig. Hat er deshalb etwa das Recht, sie als Staatsangelegenheit zu behandeln, so daß er die Brautleute bezeichnen kann, welche miteinander die Ehe eingehen, oder ihnen vorschreiben darf, wie sie sich in derselben benehmen sollen, u. dgl.?

Die Staatsgewalt hat also aus sich und direct kein Recht, den Eltern in ihr Erziehungsgeschäft hineinzureden. Die Eltern sind die von Gott bestellten Erzieher ihrer Kinder. Erst wenn bewiesen ist — und dieses zu beweisen liegt der Staatsgewalt ob —, daß die Eltern die Erziehung schwer vernachlässigen und die Kinder verwahrlosen lassen, so daß diese später von der Theilnahme an der öffentlichen Wohlfahrt ausgeschlossen bleiben und der Gesammtheit zur Last fallen müssen, hat die Staatsgewalt das Recht, nach-

helfend oder ergänzend in die Erziehung einzugreifen. Daß aber diese Bedingungen vorhanden seien, muß die Staatsgewalt von Fall zu Fall beweisen, wofern die Sache nicht ganz offenkundig ist. Steht z. B. in einem Fall unzweifelhaft fest, daß die Eltern notorische Lumpen sind und ihre Kinder verwahrlosen lassen, so daß sie später für die Gesammtheit eine Last und eine Gefahr zu werden drohen: so kann die Staatsgewalt die Eltern zwingen, ihrer Pflicht nachzukommen und selbst im äußersten Nothfall die Kinder einer Erziehungsanstalt anvertrauen, immer mit möglichster Wahrung der elterlichen Rechte und der Rechte der Kirche, von denen später die Rede sein wird.

Das sind aber Ausnahmen, die, wie schon bemerkt, von Fall zu Fall bewiesen werden müssen. Die Regel ist doch, daß die Eltern ihre Kinder lieben und wenigstens das streng Nothwendige für ihre Erziehung thun; und solange dies der Fall ist, liegt für die Staatsgewalt kein Grund vor, in das Innere der Familie einzugreifen. Es ist wirklich unbegreiflich, wie manche Liberale, die auf volkswirthschaftlichem Gebiete dem Staate das unbeschränkte Gewährenlassen zur Pflicht machen, in Bezug auf Erziehung und Unterricht mit dem größten Eifer für die staatliche Bevormundung eintreten und sich ereifern, sobald man die Erziehungsrechte der Eltern auch dem Staate gegenüber zur Geltung bringen will. Ist das nicht höchst inconsequent? Wenn man die Eltern in ihren theuersten Gütern und wesentlichen Aufgaben bevormunden kann, warum denn nicht auch in den minder wichtigen Vermögensangelegenheiten?

Aber soll denn den Kindern nicht der vaterländische Gemeingeist, die Liebe und Hingabe ans Vaterland eingepflanzt werden? Es scheint uns fürwahr ein bedenkliches Zeichen für unsere öffentlichen Zustände, daß man so sehr für die Einpflanzung der Vaterlandsliebe besorgt sein muß. In einem wohlgeordneten gesunden Gemeinwesen stellt sich die Liebe zum Vaterland oder zum Volke, zu dem man politisch rechtmäßig gehört, von selbst ein; und es muß etwas faul sein im Staate Dänemark wenn man es für nöthig hält, diesen Gemeingeist künstlich zu züchten. Uebrigens ist zur Einflößung des Gemeinsinnes eine directe Einmischung in die Erziehung gar nicht erforderlich. Die öffentliche Gewalt hat tausend Mittel und Wege, diesen Geist in den Eltern selbst zu wecken und zu nähren und so auch dem heranwachsenden Geschlecht einzuimpfen. Bei vielen dient das übertriebene Betonen der Pflege des nationalen Geistes nur als Vorwand, um den Einfluß der Kirche auf die Schule zu beseitigen. Zu diesem Zweck werden die Anhänger der Kirche so gern als vaterlandslos oder gar als „Feinde des Vaterlandes" verschrieen.

§ 2.

Staatliches Schulmonopol.

1. Die Schule ist auf höheren Culturstufen eine unentbehrliche Hilfsanstalt der Familie. Sobald die Erziehung größere Anforderungen stellt, namentlich in Bezug auf den Unterricht, vermögen die Eltern denselben nicht mehr selbst zu genügen. Sie müssen sich deshalb um Hilfskräfte und Hilfsanstalten umsehen. Dieses Bedürfniß führte naturgemäß zur Errichtung von Volksschulen später zu mittleren und höheren Lehranstalten, welche die Erziehung ergänzen und unterstützen und den Kindern die allgemein oder für einen bestimmten Stand nothwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten beibringen sollen.

Da die Pflicht der Erziehung unmittelbar nur den Eltern obliegt, so ist es in erster Linie Sache der Familie bezw. der Gemeinde, welche man als eine erweiterte Familie ansehen kann, Schulen zu errichten und zu leiten. Die Schule soll dem Hause bei der Erziehung an die Hand gehen; dazu ist aber erforderlich, daß sie nicht von ihm vollständig losgelöst sei. Schule und Familie sollen gemeinsam und einträchtig zusammenwirken, damit nicht die eine zerstöre, was die andere baut.

2. Aber hat denn die Staatsgewalt keinerlei Rechte auf die Schule? Wollen wir sie vollständig vom Schulgebiete ausgeschlossen wissen? Keineswegs. Auch der Staat hat Rechte auf die Schule, allein nur solche, welche die Rechte der Eltern nicht beeinträchtigen. Bevor wir jedoch diese Rechte aufzählen, wollen wir zunächst bestimmen, welche Rechte er *nicht* hat.

Die Staatsgewalt hat vor allem kein Recht auf das *Schulmonopol*.

Das staatliche *Schulmonopol im engern Sinne* bedeutet die gänzliche Ausschließung jeder Privatthätigkeit vom Schulgebiet, so daß nur der Staat selbst durch seine Organe Schulen errichten und leiten darf. Das *Schulmonopol im weitern Sinne* ist dann vorhanden, wenn zwar Privatschulen zugelassen werden, aber nur mit staatlicher Genehmigung und unter staatlicher Aufsicht. Auch nach dieser zweiten Auffassung des Schulmonopols ist der Staat der eigentliche und alleinige Schulmeister, weil die Privatschulen ihre Ermächtigung von der Regierung erlangen müssen und der Aufsicht des Staates in Bezug auf Lehrplan, Schulbücher u. s. w. unterstehen. Sowohl in dem einen als in dem andern Sinne halten wir das staatliche Schulmonopol für unzulässig und schädlich.

3. Die Beanspruchung des Schulmonopols von seiten des Staates ist ein *Eingriff in das Erziehungsrecht* der Eltern. Durchschnittlich sind heute die Eltern zur Ergänzung und Vollendung der Erziehung auf Schulen angewiesen. Behält sich nun die Staatsgewalt das Schulmonopol vor, d. h. darf niemand Schulen errichten außer sie selbst und diejenigen, welche von ihr die Vollmacht dazu erhalten haben, so hebt sie die Freiheit der Eltern in der Erziehung der Kinder zum guten Theil auf. Die Eltern werden wenigstens indirect in den meisten Fällen gezwungen, ihre Kinder in die staatlichen Schulen zu schicken und dort heranbilden zu lassen, wie es den vom Staate angestellten oder gebilligten Schulmeistern beliebt.

Man hält uns die Unterscheidung zwischen *Unterricht* und *Erziehung* entgegen. Die Staatsgewalt beanspruche nur den *Schulunterricht*, die *Erziehung* überlasse sie den Eltern. Diese Unterscheidung enthielte, selbst wenn sie wahr wäre, die schärfste Verurtheilung der Staatsschule, indem sie einräumt, die Staatsschulen hätten keinen Einfluß auf die Erziehung, während doch die Schule dieselbe unterstützen soll. Sie ist aber ganz unhaltbar. Ebenso wenig als den Kopf vom Menschen kann man den Unterricht von der Erziehung trennen. Der Unterricht ist, wenigstens in den unteren und mittleren Schulen, *erstens* ein *wesentlicher Theil* der Erziehung. Er soll vor allem dem Verstand des Schülers die nöthigen Fertigkeiten und Kenntnisse beibringen, die diesen für seinen spätern Beruf tauglich machen. Der Unterricht ist *zweitens* ein *Hauptmittel* der Erziehung. Diese erziehliche Seite des Unterrichts wird freilich in den heutigen Schulen viel zu sehr vernach-

läſſigt. Man geht darauf aus, die jungen Köpfchen mit den verſchiedenartigſten Kenntniſſen möglichſt vollzupfropfen, unbekümmert darum, ob ſie dieſelben ſpäter verwerthen können oder nicht. So werden die Volksſchulen faſt zu Gymnaſien, die Gymnaſien zu kleinen Univerſitäten, und die von dieſen Schulen erzielten Früchte ſind leider nur zu oft charakterloſe und eingebildete Halbwiſſer, die es in ihrem ganzen Leben nie zu etwas Ordentlichem bringen.

Die richtige Schulmethode dagegen benutzt den Unterricht als wichtiges Erziehungsmittel. Er bietet tauſenderlei Gelegenheit, auf Geſinnung und Charakter des Schülers bildend und veredelnd einzuwirken. Der Schüler ſoll angehalten werden, ſeine Arbeitsſcheu, ſeine Flatterhaftigkeit, ſeinen Eigenſinn zu überwinden, ſich nicht von der Laune, ſondern von der Pflicht und Vernunft leiten zu laſſen; es ſoll ihm Liebe und Begeiſterung für alles Gute und Schöne, Haß gegen alles Niedrige und Böſe, beſonders gegen die Sünde, beigebracht werden. Und vor allem ſoll die Religion, die Furcht und Liebe Gottes, tief in ſeinem Herzen Wurzeln ſchlagen, damit ſie die unerſchütterliche Grundlage ſeines Lebens werde, ſein ganzes Denken und Handeln beherrſche, ihm als Leitſtern und Stütze im Leben und einſt als ſüßeſter Troſt im Tode diene. Gerade weil die Schule dieſe wahre ſittlich-religiöſe Herzensbildung heute ſo vielfach vernachläſſigt, haben wir ſo manche, die, mit Gott, ihren Nebenmenſchen und ſich ſelbſt zerfallen, eine beſtändige Gefahr für die Geſellſchaft ſind.

4. Das Schulmonopol ſchmälert nicht bloß das Erziehungsrecht der Eltern, es iſt auch ein unbefugter Eingriff in die natürliche Lehr- und Lernfreiheit. Die Staatsgewalt darf nur dann die Privatfreiheit in erlaubten Dingen beſeitigen oder verhindern, wenn es zum Wohl der Geſammtheit nothwendig oder wenigſtens ſehr nützlich iſt. Nun iſt aber eine vollſtändige Behinderung der freien Privatthätigkeit, wie ſie das ſtaatliche Schulmonopol enthält, zum allgemeinen Wohl nicht nur nicht nothwendig, ſondern nicht einmal nützlich. Alſo iſt das Schulmonopol ungerecht.

Wir treten keineswegs für eine unumſchränkte Unterrichts- und Lehrfreiheit ein. Es gibt kein Recht, offenbar falſche und unſittliche Lehren zu verbreiten, beſonders wenn ſie die Grundlagen der Geſellſchaft untergraben. Als Hüterin der Geſellſchaft darf die Staatsgewalt nicht dulden, daß offenkundige und gemeinſchädliche Irrthümer gelehrt, z. B. das Daſein Gottes, die ewige Beſtimmung des Menſchen, die Vergeltung im Jenſeits, die Nothwendigkeit der Ehe, des Gehorſams gegen die rechtmäßige Obrigkeit, des Privateigenthums u. ſ. w., geläugnet oder ernſtlich in Zweifel gezogen werden, mag dies nun im vornehmen Profeſſorenton oder ſonſtwie geſchehen. In dieſer Beziehung verſündigen ſich viele der heutigen Staatslenker ſchwer gegen das Wohl der Geſellſchaft, indem ſie offenkundige Gottesläugner auf die Lehrſtühle berufen und ihnen die gehäſſigſten Angriffe gegen die Religion geſtatten, wenn dieſelben mit etwas wiſſenſchaftlichem Flitterwerk verbrämt ſind.

Solange aber keine derartigen Irrthümer verbreitet werden, hat die Staatsgewalt kein Recht, die freie Privatthätigkeit vom Gebiete des Unterrichts auszuſchließen, es ſei denn, daß ein ſolcher Ausſchluß zum Geſammtwohl mindeſtens ſehr erſprießlich erſcheine [1].

[1] A. Jansen, De facultate docendi. Paris. 1885. p. 53.

Bietet es nun etwa große Vortheile für die Gesammtheit, wenn der Staat allein öffentliche, d. h. jedermann zugängliche Schulen errichten darf? Das gerade Gegentheil möchte eher der Fall sein. Das Schulwesen wird sich viel besser, mannigfaltiger und naturgemäßer entwickeln, wenn Unterrichtsfreiheit herrscht. Das Schulmonopol macht die Schule ausschließlich abhängig von einem bureaukratischen Beamtenthum, zwängt sie dadurch in starre Schablonen. Die Schule entwickelt sich meist einseitig und artet unnatürlich aus, wie eine Treibhauspflanze [1].

Die Staatsgewalt mag, wenn sie will, auch Schulen errichten und als Muster für andere hinstellen. Aber warum will man den so nützlichen Wettbewerb der Privatschulen nicht dulden?

In Frankreich und Belgien haben die Privatschulen, besonders die von den Christlichen Schulbrüdern geleiteten, trotz ihrer viel geringeren Mittel die Staatsschulen in Schatten gestellt [2]. Warum hat man ihnen trotzdem den Krieg erklärt? Gewiß nicht aus Liebe zum Gedeihen des Schulwesens.

5. Man hält uns entgegen, der Staat habe ein großes Interesse daran, daß *unfähige Lehrer* von der Schule fernbleiben und das Schulwesen *inheitlich* geregelt werde. Allein mit dem Grundsatz: „Der Staat hat ein Interesse daran", ließe sich jede Tyrannei rechtfertigen. Was gibt es denn im Zusammenleben der Menschen, woran der Staat nicht ein Interesse hätte? Wenn also ein solches Interesse die Staatsgewalt zur Beschlagnahme einer Thätigkeit berechtigt, so gibt es keine Grenze mehr für staatliche Einmischung und Bevormundung. Die unannehmbaren Folgen, zu denen dieser Grundsatz führt, zeigen, daß er unhaltbar ist.

Und dann: Ist die Gefahr, daß unfähige Lehrer sich in die Schulen drängen, wirklich so groß? Glaubt man im Ernst, unfähige Lehrer würden auf die Dauer sich im Wettbewerb mit anderen Lehrern zu halten vermögen? Die Eltern haben doch auch Augen und ein bischen Liebe für ihre Kinder.

Doch selbst zugegeben, eine solche Gefahr sei vorhanden, ließe sich derselben nicht genügend dadurch vorbeugen, daß man allen Lehrern, welche öffentlich Unterricht ertheilen wollen, eine Prüfung oder sonst einen Nachweis

[1] Wir können uns hier auf das Zeugniß eines protestantischen Fachmannes aus jüngster Zeit berufen. Dr. P. *Cauer* (Staat und Erziehung, 1890) durchgeht die Geschichte des preußischen Schulwesens seit der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bis zur Gegenwart und kommt zum Schlusse, daß die bestgemeinten Maßregeln, namentlich in Bezug auf das Gymnasium, ins Gegentheil umschlugen, und anstatt freie, selbständige Charaktere heranzubilden, „uns dem Chinesenthum immer näher führen". Der Halbwisser mit dem Grundsatz multa, sed non multum sei der Typus der heutigen „Gebildeten" (S. 69). „*Der Gedanke, daß der Staat durch positives Eingreifen die Wirkung einer geistigen Macht, wie die Schule ist, erhöhen und beleben könne*, dieser Gedanke, den der Geheime Staatsrath v. *Humboldt* zuerst energisch durchzuführen unternommen hat, *ist der Grund alles Uebels*: ihn müssen wir entfernen" (S. 70). „Decentralisation ist das A und O unserer Wünsche" (S. 71). Als praktische Folgerung aus seinen Ausführungen stellt er unter anderem die Forderung auf, die Gründung von *Privatschulen* und *Privaterziehungsanstalten* auf jede Weise zu begünstigen (S. 75).

[2] Man sehe die statistischen Nachweise bei *Hammerstein*, Die Schulfrage (2. Aufl.) S. 81 ff.

für ihre Befähigung abverlangte?[1] Man könnte also höchstens eine solche billige und unparteiische Prüfung vorschreiben, keineswegs aber dem Staat allein das Recht auf Errichtung und Leitung von Schulen vorbehalten. Das ist eine unberechtigte staatliche Bevormundung.

In Bezug auf die einheitliche Regelung des Schulwesens sei noch bemerkt, daß sich dieselbe, soweit sie wahrhaft von Nutzen ist, genügend erreichen läßt ohne Schulmonopol. Uebrigens wird dieser Nutzen überschätzt. Warum sollte nicht Freiheit und Mannigfaltigkeit der Entfaltung des Geistes förderlicher sein als pedantische Einzwängung in ein starres Modell? Es steckt hinter diesem Bestreben, alles zu vereinheitlichen, oft nur die Sucht des Bureaukratismus, alles engherzig schablonenhaft zu schulmeistern[2].

6. Was insbesondere die höheren Unterrichtsanstalten, hauptsächlich die Universitäten betrifft, so erscheint das staatliche Schulmonopol auch aus dem Grunde verwerflich, weil es die Wissenschaft in eine unwürdige Abhängigkeit von der jeweiligen Regierung bringt und dieselbe oft in ganz schiefe, ungesunde Richtungen treibt. Man läßt zwar die einmal angestellten Professoren lehren, was sie wollen, auch wenn sie noch so offen die Religion untergraben, und rühmt sich dann, man gewähre volle Lehrfreiheit oder Freiheit der Wissenschaft. Aber die Staatsgewalt hat es in ihrer Hand, Lehrer anzustellen, welche sie will, und somit wissenschaftliche Richtungen nach Belieben zu begünstigen oder zu hemmen. Ist das Staatsministerium oder sonst eine staatliche Behörde Herr und Meister der Schulen, so werden sie nur solche Lehrer anstellen, welche sie als Anhänger ihrer Ideen und Vertreter ihrer Interessen kennen. Das die Professuren besetzende Ministerium besteht aus Menschen mit Fleisch und Blut, mit bestimmten Ueberzeugungen und Interessen. Bei Besetzung der Lehrstellen wird vielfach nicht die Wahrheit oder das wissenschaftliche Interesse den Ausschlag geben — darüber steht dem Ministerium kein Urtheil zu —, sondern irgend eine politische, religiöse oder persönliche Erwägung[3].

---

[1] In diesem Sinne bestimmt Art. 22 der preußischen Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850: „Unterricht zu ertheilen und Unterrichtsanstalten zu gründen und zu leiten steht jedem frei, wenn er seine sittliche, wissenschaftliche und technische Befähigung den betreffenden Staatsbehörden nachgewiesen hat." Nach Art. 112 bleibt jedoch dieser Artikel suspendirt bis zum Erlaß des in Art. 26 verheißenen Unterrichtsgesetzes.

[2] Mit Recht sagt der schon angeführte Dr. Cauer: „Immer wieder muß man den Einwand hören, durch Zulassung mehrerer Wege zu einer höhern Bildung werde die geistige Einheit der Nation zerrissen, ein Spalt in die Gesellschaft gebrochen werden. Dieser Einwand ist als Symptom wichtig. Er zeigt, wie unheimlich weit die krankhafte Vorstellung, daß Einheit und Einförmigkeit dasselbe seien, bereits gedrungen ist. Um so mehr ist es hohe Zeit, entgegenzuarbeiten. Und dazu wollen wir uns mit den Gedanken des englischen Philosophen (Stuart Mill., On Liberty c. 3) stärken: ‚Nichts spricht dafür, daß alles menschliche Dasein nach einem oder wenigen Mustern eingerichtet werden könnte. Wenn ein Mensch eine einigermaßen leibliche Menge von gesundem Verstand und Erfahrung besitzt, so ist seine eigene Art, sich das Leben zu gestalten, die beste, nicht weil sie an sich die beste ist, sondern weil es seine eigene Art ist. Menschliche Wesen sind nicht wie Schafe, und selbst Schafe sind nicht ununterscheidbar gleich'" (Staat und Erziehung S. 74).

[3] Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung II, 180) bemerkt über das Studium der Philosophie an den deutschen Universitäten: „Mit der Universitäts-

An Illustrationen hierzu fehlt es nicht. Solange Hegel in Preußen
ühte, wurden fast nur Hegelianer angestellt. Nicht Hegelianer zu sein, galt
s Zeichen der Verwerfung. Diese Taktik hat mehr, als man glaubt, zur
egründung der Hegel'schen Doctrin und Lehrmethode an den preußischen Hoch-
ulen beigetragen. Später, als in den cultusministeriellen Regionen ein
derer Wind wehte, wurden die Jung-Hegelianer fast planmäßig vom Lehr-
nt ausgeschlossen. Daß durch eine solche Bevormundung, welche bei dem
atlichen Lehrmonopol nahezu unvermeidlich ist, die Vertreter der Wissen-
aft schon um des lieben Brodes willen in schiefe Bahnen getrieben werden,
gt auf der Hand. Wenn die Universitäten heute meistens dem Christenthum
cht nur gleichgiltig, sondern feindselig gegenüberstehen, ja vielfach förmliche
anzstätten des Unglaubens geworden sind, so verdanken sie das zum guten
eil dem staatlichen Schulmonopol.

Hören wir hierüber einen gewiß unverdächtigen Zeugen. „Wir leben", schreibt
hrens[1], „in einer Zeit, wo eine unheilvolle Strömung die Gemüther immer
hr und mehr von den idealen Gütern des Lebens abgewendet, den Glauben an
e sittliche Weltordnung tief erschüttert, selbst das Bewußtsein eines geistigen und
lichen Lebensprincips im Menschen verdunkelt oder zerstört und überall materia-
istische, atomistische, mechanische Anschauungen zur Geltung gebracht hat und auch
der Staats- und Gesellschaftsordnung nur mit Thatsachen rechnen, die Macht-
hältnisse als Richtschnur für das Recht aufstellen will.... Sowie aber in der
gel die höheren geistigen Regionen die Ausgangspunkte für die Abirrungen wie
die bessernde Umkehr in der geistig-sittlichen Bewegung bilden, so ist auch die
ere Verirrung vorwaltend von den höheren Unterrichtsanstalten aus-
gangen." Die Schuld hieran wird zum guten Theil der Regierung auf die
chnung geschrieben, welche nur die positiven Wissenschaften zu fördern suchte. Dann
ßt es weiter: „Wir haben, zur Schmach für die deutsche Wissenschaft, in den Uni-
sitätsstädten selbst einen Materialismus sich breit machen sehen, der wohl geeignet
n sollte, das Gewissen zu wecken und tiefer nach den Ursachen einer solchen Ab-
ung forschen zu lassen. Mögen die Regierungen, die einen wesentlichen
eil der Schuld dieser durch die jetzige Studieneinrichtung genährten Abirrung
d der daraus entstehenden Folgen auf sich nehmen müssen, diesen Zustand .. ohne
itversäumniß zu bessern trachten."

Umsonst erwartet Ahrens diese Abhilfe vom Staat. Wer gibt uns die
irgschaft, daß die Regierungen, die ja heute immer unter dem Einfluß der
rlamentarischen Parteien stehen, nicht morgen das Unterrichtswesen aus der
ıtigen Abirrung in eine andere, ebenso schlimme, hineintreiben? Das einzige
ilmittel ist: Weg mit dem eines freien Volkes unwürdigen und verderblichen
hulmonopol! Unterrichtsfreiheit in den oben angegebenen Schranken![2]

losophie ist es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist,
Studenten im tiefsten Grunde ihres Denkens diejenige Geistesrichtung zu geben,
lche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran
g dieses, im staatsmännischen Sinn, auch ganz recht haben: nur folgt daraus, daß
che Kathederphilosophie ein nervis alienis mobile lignum und nicht für ernstliche,
dern nur für Spaßphilosophie gelten kann."

[1] Naturrecht I. Bd., Vorrede S. VII.

[2] Augenblicklich wird in Fachkreisen vielfach über die Reform unserer Gymnasien
handelt. Setzen wir nun den Fall, es gelänge den Anhängern der Oberrealschulen,
ihrer Ansicht durchzubringen und die Abschaffung der Gymnasien und Realgymnasien

§ 3.

Staatliche Zwangsschule.

Mit dem Schulmonopol nicht zufrieden, hat man in manchen Ländern mit demselben noch den Schulzwang verbunden, d. h. durch Gesetz allen Eltern die Pflicht auferlegt, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Durch Verbindung von Schulmonopol und Schulzwang entsteht die staatliche Zwangsschule. Das bloße Schulmonopol ohne Schulzwang läßt den Eltern die Freiheit, die Kinder im eigenen Hause zu erziehen. Der bloße Schulzwang ohne Schulmonopol verpflichtet die Eltern zwar, die Kinder in irgend eine Schule zu schicken, läßt ihnen aber die Freiheit, die Schule zu wählen, welcher sie ihre Kinder anvertrauen wollen, oder auch im Nothfall selbst Schulen zu errichten. Das Schulmonopol in Verbindung mit Schulzwang aber zwingt sie, ihre Kinder für eine Reihe von Jahren in die Staatsschulen zu schicken, auf die sie keinerlei Einfluß haben. Die staatliche Zwangsschule läßt den Eltern nur das Recht, die nöthigen Steuern zu bezahlen, ihre Kinder in die Schule zu schicken und dann zuzusehen, was der staatliche Schulmeister oder der schulmeisterliche Staat aus ihnen macht. Mag in der Staatsschule das unbrauchbarste und tollste Zeug den jungen Köpfen eingepfropft werden, die Eltern sind einfachhin wehrlos, sie müssen sich alles gefallen lassen, was die jeweilige Schulbehörde mit den Kindern anzufangen beliebt.

So greift die Staatsgewalt direct in das Erziehungsrecht der Eltern, ja nöthigt diese, für eine ganze Reihe von Jahren, welche für die Erziehung die ausschlaggebenden sind, dieses Erziehungsrecht abzutreten, und zwar zu Gunsten der gerade am Staatsruder befindlichen politischen Partei. Denn vom politischen Standpunkt kann man es der herrschenden Partei nicht verwehren, ja nicht einmal verargen, wenn sie die Schule in ihrem Sinne leitet und ihrem Interesse dienstbar zu machen sucht.

Wir fragen: Ist das nicht eine Tyrannei, eine Geistesknechtung der schlimmsten Art? Wer sie erträglich findet, hat jedenfalls kein Recht mehr, gegen die staatliche Beschlagnahme der Güterproduction, wie sie von den Socialdemokraten geplant wird, Einwendungen zu machen. Wenn die Regierung die Eltern im theuersten und höchsten Gute, in ihren Kindern, allseitig bevormunden darf; wenn man ihr das Recht zuerkennt, zu bestimmen, wie man in dem ihr unterstehenden Gebiete erzogen und unterrichtet werden soll, in welchem Geiste und von wem und nach welcher Methode die Wissenschaften und Künste zu lehren seien: warum sollte sie dann nicht auch das Recht beanspruchen dürfen, auf dem viel tiefer stehenden Gebiete der Gütererzeugung nach Willkür alles unter ihren ehernen Zwang zu beugen und auch über das Vermögen der Eltern frei zu schalten?

Als vor einigen Jahren das Tabaksmonopol im Reichstage auf der Tagesordnung stand, da jammerten liberale Worthelden darüber, daß der Staat nun fortan zu bestimmen habe, welche Cigarren und zu welchen Preisen man

---

zu erwirken, so wäre es in ganz Preußen den Eltern unmöglich gemacht, den Kindern eine classische Bildung zu geben. Denn daß bloßer Privatunterricht hierzu in den allermeisten Fällen nicht ausreicht oder gar unmöglich ist, liegt auf der Hand. So kann eine Majorität oder gar eine mächtige Minorität dem ganzen Lande vorschreiben, wie die Jugend erzogen werden solle. Das ist eine geistige Knechtschaft.

rauchen solle. Die Bemitleidenswerthen! Nun nehme man dazu, die Regierung hätte nicht bloß das Tabaksmonopol geplant, sondern auch gesetzlich jeden zwingen wollen, täglich eine bestimmte Anzahl von den staatlichen Cigarren zu kaufen und zu rauchen, welch ein Zetergeschrei wäre da wohl losgegangen! Daß dagegen die Regierung das Schulmonopol einführt und die ganze Nation zwingt, sich von ihr die Gattung und das Maß der geistigen Nahrung, ja die ganze Erziehung vorschreiben zu lassen, dagegen finden diese Vorkämpfer der Freiheit nichts zu erinnern!

Alles Gesagte gilt, selbst wenn die genügende Bürgschaft für die religiöse Erziehung der Kinder geboten ist. Sind aber die Staatsschulen derart, daß die Eltern ihre Kinder nicht ohne große Gefahr für ihre sittliche und religiöse Erziehung denselben anvertrauen können, so enthält die staatliche Zwangsschule außerdem noch einen unerträglichen und verderblichen Gewissenszwang, eine Vergewaltigung der Eltern und Kinder in ihren heiligsten Ueberzeugungen.

§ 4.

Schulzwang und Lernzwang.

Setzen wir voraus, die Staatsgewalt beanspruche kein Schulmonopol, sie lasse die verschiedenen Religionsgesellschaften und auch einzelne Privatpersonen — wenigstens wenn sie die allgemein erforderliche Befähigung nachgewiesen — freie Schulen errichten: darf sie nicht mindestens die Eltern *gesetzlich zwingen*, ihre Kinder für eine bestimmte Zeit *in irgend eine von ihnen beliebig zu wählende Schule zu schicken*? (Schulzwang ohne Schulmonopol.) Hier wird den Eltern nicht vorgeschrieben, *in welche Schule*, sondern bloß, daß sie ihre Kinder in irgend eine Schule schicken sollen.

1. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Staatsgewalt von allen denen, welche als *Beamte* angestellt sein wollen, eine gewisse Schulbildung verlangen kann. Sie hat das Recht, die Bedingungen festzusetzen, unter denen sie die Bewerber um ein öffentliches Amt in den Dienst der Gesammtheit nehmen will. Und bei der ungeheuern Zahl von Beamtenstellen, über welche die Regierung heute in den meisten Ländern verfügt, kann sie auf diesem *indirecten* Wege einen sehr weitgehenden Einfluß zur Hebung der Schulbildung geltend machen, einen Einfluß, dem sich nach kürzerer oder längerer Zeit nur wenige zu entziehen vermögen. Wenn die Eltern sehen, daß ihre Kinder nur unter Voraussetzung der Schulbildung Aussicht haben auf irgend eine staatliche Anstellung, wäre es auch nur die eines einfachen Eisenbahnbeamten, so werden sie durchschnittlich nicht säumen, ihre Kinder in die Schule zu schicken.

Es ist ferner der Regierung nicht verwehrt, auch sonstige Vortheile oder Auszeichnungen an die Schulbildung zu knüpfen, soweit dies sehr nützlich erscheint zur Förderung der Schulbildung. Ebenso kann sie durch Errichtung von Schulen den Besuch derselben möglichst erleichtern und durch Einwirkung auf die Eltern und die öffentliche Meinung begünstigen.

2. Der *Schulzwang*, von dem wir reden, ist wesentlich verschieden vom *Lernzwang*. Diese wichtige Unterscheidung wird viel zu häufig übersehen. Der *Lernzwang* ist die allen Eltern gesetzlich auferlegte Pflicht, ihren Kindern gewisse Kenntnisse und Fertigkeiten zu verschaffen. Die Art und Weise,

wie sie dies thun wollen, bleibt ihnen überlassen; höchstens behält sich die Staatsgewalt vor, die Kinder im festgesetzten Alter einer Prüfung zu unterziehen, um sich von der Erfüllung des Gesetzes zu vergewissern. Für solche Eltern, die nicht selbst im Stande sind, ihre Kinder zu unterweisen oder ihnen einen Privatlehrer zu halten, ergibt sich daraus ein *indirecter* Schulzwang, d. h. sie können der Verpflichtung des Gesetzes nur dadurch genügen, daß sie ihre Kinder einige Zeit in eine Schule schicken. Der *Schulzwang* dagegen ist die *direct* allen Eltern gesetzlich auferlegte Pflicht, ihre Kinder für eine bestimmte Zeit in eine Schule zu schicken. Theoretisch ist zwar dieser Schulzwang wohl nirgends vollständig durchgeführt. In den meisten Ländern steht vielmehr den Eltern die Wahl frei, entweder die Kinder in die öffentlichen Schulen zu schicken oder ihnen in anderen Lehranstalten oder zu Hause in gleichem Umfang Unterricht ertheilen zu lassen. Allein praktisch wird diese Wahl so erschwert, daß sie nur für die Kinder der höchsten Klassen Bedeutung hat.

Wer nun der Ansicht ist, ein gewisses Maß von Kenntnissen sei jedem Bürger zum Fortkommen in der Gesellschaft und zur Erfüllung seiner Pflichten gegen dieselbe streng *nothwendig*, der kann mit Fug die Berechtigung des *Lernzwanges* behaupten. Das Minimum der allgemein nothwendigen Kenntnisse gibt die oberste Grenze des Lernzwanges an. Da sich nun die allgemein unentbehrlichen Kenntnisse und Fertigkeiten — wenn man von der religiösen Seite absieht — auf das Lesen, Schreiben und Rechnen beschränken, so darf sich der Lernzwang nur auf diese Gegenstände erstrecken. Mögen auch andere Kenntnisse und Fertigkeiten noch so wünschenswerth sein, das bloße Interesse gibt dem Staat kein Recht, zwangsweise in das Erziehungsrecht der Eltern einzugreifen; und nur wer an doctrinärer Verschrobenheit leidet, kann im Ernst behaupten, all die mannigfaltigen Kenntnisse aus der Physik, Naturkunde, Geschichte und Geographie, die man heute den Kindern in den Volksschulen eintrichtert, seien allen im spätern Leben nothwendig.

„Unsere Zeit verlangt ein höheres Maß von Bildung!" Das ist eines der beliebtesten Schlagwörter, mit dem man einen weitergehenden Lernzwang und auch den Schulzwang zu rechtfertigen sucht. Aber wer ist diese „Zeit"? Die Zeit verlangt nichts! Oder meint man die öffentliche Meinung? Daß die öffentliche Meinung eine solche Ausbildung der Kinder verlange, bezweifeln wir sehr, und dann ist nicht alles recht, was die öffentliche Meinung verlangt. Oder will man damit sagen: ohne dieses höhere Maß von Bildung könne man nicht ein nützliches Glied der Gesellschaft werden? Das bestreiten wir mit aller Entschiedenheit. Man mag zugeben, daß Lesen, Schreiben und Rechnen durchschnittlich nöthig ist; aber daß man heute ohne Naturkunde, Physik, Geometrie und Geographie nicht durchs Leben kommen und ein nützliches Glied der Gesellschaft sein könne, werden wohl die wenigsten zugeben. Wie viel von diesen Kenntnissen bleibt denn heute den Kindern nach dem Verlassen der Volksschule? In ein paar Jahren ist vielleicht schon alles wieder vergessen, was man ihnen so mühsam beigebracht. Denn es handelt sich in unserer Frage bloß um die Kinder der untersten Volksklassen: um spätere Handwerker, Fabrikarbeiter, Knechte, Mägde u. dgl. Daß für höhere Klassen ein größeres Maß von Bildung erfordert wird, ist richtig, gibt aber der Staatsgewalt kein Recht, dieses höhere Maß allen zur Pflicht zu machen.

Derselbe Grund, den wir gegen den Lernzwang vorgebracht, sofern dieser über das streng nothwendige Maß — Lesen, Schreiben und Rechnen — hinausgeht, spricht mit noch größerer Kraft gegen den Schulzwang. Der Schulzwang könnte nur gerechtfertigt erscheinen, wenn der Schulbesuch nothwendig wäre, damit die Kinder einst anständig in der Gesellschaft leben und sich als nützliche Glieder derselben erweisen könnten. Diese Nothwendigkeit aber läßt sich nicht beweisen. Die elementaren Kenntnisse lassen sich auch durch Privatunterricht erwerben; und nur soweit diese Möglichkeit nicht vorhanden ist, werden die Eltern indirect genöthigt sein, ihre Kinder in eine Schule zu schicken, wann und wo es ihnen beliebt [1].

Doch nehmen wir an, es wäre uns nicht gelungen, jeden Schulzwang als unberechtigt darzuthun: das scheint uns jedenfalls zweifellos, daß der in den meisten Staaten thatsächlich durchgeführte Schulzwang weit die Grenzen des Zulässigen überschreitet. Denn daß es für einfache Arbeiter, Bauern, Knechte und Dienstboten nicht nothwendig sei, volle 8—9 Jahre Sommer und Winter, Tag für Tag 5—6 Stunden auf den Schulbänken zu sitzen, scheint uns doch gar zu einleuchtend. Die heutige Volksschule geht weit über ihre Aufgabe. Wozu die Kinder des Volkes gesetzlich zwingen, sich ihr Gehirn mit allerlei oberflächlichen Kenntnissen aus der Botanik, Zoologie, Physik und Geschichte zu überladen, die sie doch in ihrem Leben nicht gebrauchen und auch bald wieder vergessen werden? Diese Uebertreibung ist nicht bloß nutzlose Zeitverschwendung und Plackerei, sondern verhindert auch die Gründlichkeit der Volksschule in dem, was sie leisten sollte. Man hat schon wiederholt in unseren städtischen Volksschulen die Erfahrung gemacht, daß die Kinder allerlei aus der Geometrie, Physik, Naturkunde u. s. w. zu erzählen wußten, dagegen sehr mangelhaft lesen, schreiben und rechnen konnten. Außerdem hat diese Ueberfütterung zur Folge, daß viele Kinder mit den niederen Berufen, für welche sie sich später entschließen müssen, unzufrieden werden. Ist es zu verwundern, daß Kinder, die bis ins 14. oder 15. Jahr mit Naturgeschichte, Physik und ähnlichen schönen Dingen tractirt wurden, sich schließlich zu vornehm dünken, um noch zufriedene Fabrikarbeiter, Knechte und Mägde zu werden?

Wir befinden uns noch mitten im Strom des falschen Bildungstriebes, den uns der Liberalismus gebracht. Bis in die neueste Zeit hatte der Liberalismus in allen Ländern die „Bildung" als das Losungswort ausgegeben. Mit der Bildung glaubte man die letzten Reste der alten christlichen Gesellschaftsordnung und namentlich die Herrschaft der Kirche zu brechen. Sie diente auch als Vorwand, das ganze Bildungswesen dem Staate zu überliefern und durch die Polizei die Kirche aus der Schule zu vertreiben. Sogar dem Arbeiter und Proletarier wurde die „Bildung" als das sichere Heilmittel gegen alle wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Schäden anempfohlen. So wurde die ganze Gesellschaft in eine schiefe Richtung gebracht, die zu den Uebertreibungen führen mußte, an denen jetzt das ganze Schulwesen krankt. Selbst Bluntschli, gewiß ein unverdächtiger Zeuge, gesteht: „Wir sind in Deutschland und der Schweiz, wo das meiste für die Volksschule geleistet worden ist, doch auch durch eine eitle Ueberspannung ihrer Lehrgegenstände in die Gefahr gerathen,

[1] Auch liberale Rechtslehrer, wie G. v. Rümelin (in der Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaft XXIV. Bd.: „Ueber das Object des Schulzwanges"), befürworten den Lernzwang, aber verurtheilen den Schulzwang.

eine Volksjugend heranzubilden, welche nur ungern und mit einer Art wunderlicher Scham zu den Arbeiten des Handwerks und des Fabrikarbeiters hinzutritt und den ärmlichen und häufig erbärmlichen Schreiberdienst der rauhern, aber weit edlern Thätigkeit vorzieht. Es gab wohl eine Zeit, in welcher man Grund hatte, sich über das Zuwenig zu beklagen; aber in manchen Ländern ist man nun in den Strudel des Zuviel gerathen und hat, statt die Jugend mit einfacher, gesunder Hauskost zu speisen, mit großen Kosten Abfälle von vornehmen Speisen gekauft, die ihr den Magen verderben." [1]

Nicht selten beruft man sich zu Gunsten des Schulzwanges auf die Nothwendigkeit der Schulbildung für die religiöse und sonstige sittliche Erziehung. Indessen die religiöse und sittliche Erziehung ist nicht Sache des Staates, am allerwenigsten heute, wo derselbe nach den meisten Grundverfassungen entweder religionslos oder confessionslos ist [2]. Wie soll ein Staat, der keine Religion oder wenigstens kein bestimmtes Bekenntniß anerkennt, die religiöse und die damit unzertrennlich zusammenhangende gesammte sittliche Erziehung leiten können? Denn nur auf religiösem Boden gedeiht wahre Sittlichkeit. Die sogenannte unabhängige Moral, die Moral ohne Gott und Religion ist ein Unding (I, 314). Es gehört auch ein gutes Stück Verblendung dazu, heute, wo der in den meisten Ländern am Ruder befindliche Liberalismus durch die Schule den Einfluß der Kirche brechen will, dem Schulzwang um der religiösen Erziehung willen das Wort zu reden. Warum begünstigt der Liberalismus, der sonst auf allen Gebieten so eifersüchtig die Freiheit des Individuums bewacht, auf dem Gebiete der Schule und Religion immer die staatliche Bevormundung? Nur, um die Kirche desto wirksamer zu bekämpfen oder ihren Einfluß auf das öffentliche Leben verhindern zu können. Die Erfahrung hatte bewiesen, daß überall, wo man Unterrichtsfreiheit gewährte, die kirchlichen Schulen gediehen und der Einfluß der Kirche zunahm. Deshalb änderte der Liberalismus auf dem Schulgebiete die Taktik. An Stelle der „Unterrichtsfreiheit" trat das Schulmonopol und die staatliche Zwangsschule als Losungswort.

[1] Die Lehre vom modernen Staat I, 463. Mit Recht sagte auch Dr. Jörg im Reichstag (Sitzung vom 23. Mai 1878): „Diese moderne Pädagogik, ich möchte fast sagen, diese moderne Schulwuth ist das Seminarium der Socialdemokratie. Ob sie will oder nicht, sie wirkt thatsächlich dahin, daß sie einen jeden hinaushebt über seinen Stand und so die Unzufriedenheit aussät in alle Kreise."

[2] Hieraus folgt auch wenigstens, daß der Staat kein Recht hat, Kinder dissidenter Eltern (d. h. solcher Eltern, die keiner der öffentlich anerkannten Confessionen angehören), zumal gegen den Willen der letzteren zu zwingen, dem Religionsunterrichte in den öffentlichen Schulen beizuwohnen. Die christliche Religion zu lehren, ist Sache der Kirche, und es kann von der Staatsgewalt in dieser Beziehung nur insofern Zwang ausgeübt werden, als sie von der Kirche dazu (wenigstens stillschweigend) ermächtigt ist. Die Kirche kann aber nur die getauften Kinder oder die Kinder getaufter Eltern zwingen, am Religionsunterricht theilzunehmen. Also noch viel weniger kann der Staat gegen Kinder dissidenter Eltern Zwang ausüben. Die gegentheilige Behauptung würde zu einem unerträglichen Gewissenszwang führen. In welche Schulen sollen z. B. in Preußen die Kinder dissidenter Eltern geschickt werden? In die evangelische oder lutherische oder calvinische oder in die katholische? Wie kann die Staatsbehörde darüber urtheilen, in welcher Religion die Kinder erzogen werden sollen? Und wenn der Minister selbst ein Dissident ist, soll er die Kinder dissidenter Eltern zwingen, einem Religionsunterricht beizuwohnen, den er für falsch hält?

Ist es übrigens der Staatsgewalt ernstlich um die religiöse und sonstige sittliche Erziehung zu thun, so kann sie sich mit der Kirche in Beziehung setzen. Ob im Einverständniß mit der Kirche um der sittlichen Erziehung willen ein Schulzwang zulässig sei, wird weiter unten bei Behandlung des Verhältnisses der Kirche zur Schule zur Sprache kommen.

§ 5.

Die Rechte und Pflichten des Staates in Bezug auf die Schule.

Damit wir nicht in die Gefahr des Vorwurfes gerathen, wir gäben dem Kaiser nicht, was des Kaisers ist, wollen wir noch zum Schluß die zum Theil schon an verschiedenen Orten erwähnten Rechte und Pflichten zusammenstellen, welche dem Staat oder genauer der Staatsgewalt in Bezug auf die Schule zustehen.

1. Die Staatsgewalt hat das Recht und die Pflicht, keine Schulen zu dulden, welche offenkundig gemeinschädliche Irrthümer verbreiten oder nachgewiesenermaßen Herde der Unsittlichkeit sind oder sonstwie den Bestand der Gesellschaft in Gefahr bringen. Selbstverständlich muß dieses Recht ehrlich und redlich gehandhabt werden und darf nicht als Deckmantel zur Beförderung von Parteiinteressen dienen.

2. Die Staatsgewalt darf auch ihrerseits Schulen errichten und leiten, wo und soweit die Privatthätigkeit nicht ausreicht und soweit es die öffentlichen Einkünfte gestatten. Die vom Staate errichteten Volksschulen sollten indessen unter Oberaufsicht der Regierung der Leitung der Gemeinde überlassen bleiben, damit nicht Haus und Schule auseinandergerissen werden; wenigstens sollte den Gemeinden ein maßgebender Einfluß auf Anstellung der Lehrer und auf Schuleinrichtung belassen werden. Wo die Schule Staatssache wird, hört sie auf unter dem Einfluß der Familie zu stehen und tritt sehr leicht in Gegensatz zu ihr. Dagegen hätte die Staatsgewalt unzweifelhaft das Recht, die richtige Verwendung ihrer Unterstützung zu überwachen.

3. Wo in einem concreten Falle bewiesen ist, daß die Eltern ihre Kinder völlig vernachlässigen, und die letzteren der Gesammtheit zur Last und zur Gefahr zu werden drohen, kann die Regierung die Eltern zwingen, ihrer Pflicht nachzukommen, also auch im Nothfall die Kinder in die Schule schicken oder selbst für ihre Erziehung sorgen — unbeschadet der Rechte der Kirche, von denen später die Rede sein wird.

4. Weil heute fast allgemein angenommen wird, ohne die elementaren Kenntnisse (Lesen, Schreiben und Rechnen) sei es durchschnittlich unmöglich, seine gesellschaftlichen Pflichten ordentlich zu erfüllen, so mag die Staatsgewalt gesetzlich die Erwerbung dieser Kenntnisse allen Kindern zur Pflicht machen (Lernzwang ohne Schulzwang).

5. Wir werden gleich zeigen, daß die Kirche um der religiösen Erziehung willen unter Umständen die Eltern verpflichten kann, ihre Kinder in die Schule zu schicken. In einem solchen Fall kann auch die Staatsgewalt im Einverständniß mit der Kirche die Kinder zum Schulbesuche anhalten. Ueberhaupt unterliegt es keinem Zweifel, daß ein friedliches Zusammenwirken von Kirche und Staat auch in Bezug auf die Schule der wünschenswertheste Zustand wäre.

6. Die Regierung kann von allen, welche als Beamte angestellt sein wollen, ein gewisses Maß von Schulbildung verlangen und auch sonst Vorrechte oder Auszeichnungen an die Schulbildung knüpfen (521).

7. Wie durch Errichtung von Schulen, so kann die Staatsgewalt auch, soweit die öffentlichen Einkünfte ohne übermäßige Belastung der Unterthanen dies gestatten, durch Errichtung von Bibliotheken, Museen, Kliniken, Unterstützung größerer wissenschaftlicher Werke oder Expeditionen u. dgl. das wissenschaftliche Leben im Interesse der Gesammtheit fördern.

Siebenter Artikel.

Kirche und Schule.

§ 1.

Das Recht der Kirche auf die religiöse Erziehung der Jugend.

Die Kirche hat von Christus den Auftrag erhalten (499 ff.), alle Menschen im allgemeinen und im einzelnen zu lehren, durch die Gnadenmittel zu heiligen und dadurch zur ewigen Seligkeit zu führen. Ihr gehört also an erster Stelle die religiöse Erziehung der Jugend, so daß in dieser Rücksicht auch die Eltern als die durch die Natur selbst bezeichneten und in gewissem Sinne unabsetzbaren Beauftragten der Kirche anzusehen sind. Wir sagen: „durch die Natur selbst bezeichneten Beauftragten", weil die übernatürliche Ordnung die natürliche nicht zerstört, sondern auf ihr weiterbaut.

Weil ferner die religiöse Seite die wichtigste der ganzen Erziehung ist und von der übrigen Erziehung abhängt, so steht der Kirche die Oberaufsicht über die gesammte Erziehung zu. Sie kann selbst in weltlichen Dingen den Eltern Weisungen ertheilen, soweit dies zur religiösen Erziehung nothwendig ist. Ja wenn die Eltern die Erziehung vernachlässigen, so steht an erster Stelle der Kirche und erst an zweiter dem Staate das Recht zu, sich der vernachlässigten Kinder anzunehmen, nicht nur weil die religiöse die wichtigste Seite der Erziehung ist, sondern auch weil die Kirche in einem viel unmittelbarern Verhältniß zu den Kindern steht als der Staat.

Die Kirche hat den Auftrag, jeden einzelnen Menschen, ob alt oder jung, gelehrt oder ungelehrt, hoch oder niedrig, durch die Gnadenmittel zu heiligen und seiner ewigen Bestimmung zuzuführen. Sie steht also mit jedem einzelnen Getauften in directer Beziehung. Anders beim Staat. Wie wir schon früher ausgeführt, sind die Kinder unmittelbar Glieder der Familie und der Jurisdiction des Vaters unterstellt; nur insofern das Kind ein Theil der Familie ist, untersteht es mittelbar auch der Staatsgewalt. Deshalb hat die Kirche das erste Einspruchsrecht in die Erziehung der Kinder, und nur in Unterordnung unter die Kirche kann der Staat die Erziehung verwahrloster Kinder in die Hand nehmen.

§ 2.

Geschichtlicher Rückblick auf das Verhältniß der Kirche zur Schule.

Obwohl schon im Alterthum, z. B. bei den Chinesen, Persern, Griechen und Römern, theils öffentliche, theils Privatschulen bestanden, so steht doch

schichtlich fest, daß das Schulwesen erst einen größern Aufschwung nahm, s sich die katholische Kirche frei entfalten konnte. War auch der Ge-chtspunkt, von dem die Kirche bei Gründung von Schulen geleitet wurde, rwiegend ein religiöser, insofern sie zunächst einen geeigneten Nachwuchs im istlichen bezw. im klösterlichen Stande zu erzielen suchte: so konnte doch ein chhaltiger Einfluß auf die Entwicklung des gesammten Schulwesens nicht sbleiben. Thatsächlich entstanden denn auch bald, nachdem die Völker christ-he Sitten angenommen, allenthalben niedere und höhere Schulen, in denen cht nur die Religion, sondern auch die profanen Wissenschaften gelehrt wurden. ir erinnern nur an die Verdienste, welche sich Alcuin, von Karl dem Großen terstützt, um das Schulwesen erworben. Die Schulen waren meist mit er Kirche oder einem Kloster verbunden und standen ganz unter der Leitung d Obsorge der Kirche.

In der Blüte des Mittelalters begegnen wir schon einem sehr entwickelten hulwesen. Um von den Mittel- und Hochschulen zu schweigen, lehrten z. B. Paris im Jahre 1378 nicht weniger als 41 Lehrer in verschiedenen Pfarr-ulen; um 1400 bestanden zu Köln 8, zu Breslau 18 Pfarrschulen. Um selbe Zeit soll die Diöcese Prag allein 640 Schulen besessen haben. Nimmt n ein ähnliches Verhältniß in den 63 Diöcesen, welche damals im Deutschen eiche bestanden, so ergibt das die schöne Zahl von weit über 40000 Schulen[1].

Es ist also unrichtig, wenn akatholischerseits so oft behauptet wird, erst Reformatoren hätten das Schulwesen in Blüte gebracht. Selbst Raumer steht[2]: „Das Verdienst der Gründung und Erhaltung der Schule gehört t ausschließlich der (katholischen) Geistlichkeit." Wie wenig die Reformation ; dieses Verdienst beilegen darf, geht aus der Thatsache hervor, daß beim ginn der kirchlichen Umwälzung die Schulen jämmerlich in Zerfall geriethen. ie Reformatoren selbst klagen darüber. „Allenthalben", klagt Luther im hre 1524, „zergehen jetzt die Schulen." „Es will dahin kommen, daß beide, chulmeister, Pfarrer und Prediger, werden müssen vergehen und sich zu Hand-rk oder sonst wegthun."[3] Gerade infolge dieser Mißstände sah sich Luther nöthigt, die weltliche Obrigkeit aufzufordern, Schulen zu errichten[4]. Hier-rch wurde diese veranlaßt, sich immer mehr des Schulwesens zu bemächtigen d dasselbe schließlich ganz „der Staatshoheit" unterzuordnen.

Trotzdem wurde noch im Westfälischen Frieden[5] die Schule als annexum ecclesiae bezeichnet, und bis in die neuere Zeit wurde der Religionsunter-cht und die Schulinspection den Bischöfen und Pfarrern überlassen, so daß e Schule ihren confessionellen Charakter bewahrte; denn den protestantischen irchenbehörden waren in Bezug auf die protestantischen Schulen dieselben Be-

[1] „Freie Volksschulen hatten die Deutschen um 1470 für beide Geschlechter in großer hl; ihre Lehrer waren geachtet, die Kinderzucht im ganzen sehr strenge." J. Hergen-ther, Handbuch der Kirchengeschichte II, 179.

[2] Geschichte der Hohenstaufen VI, 428.

[3] Vgl. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittel-ters III, 20.

[4] In seinem Schreiben vom Jahre 1524 „An die Rathsherren aller Städte Deutsch-nds, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen".

[5] Instrum. pacis Osnabr. art. 5 § 31 et 32.

fugnisse eingeräumt wie den Bischöfen und Pfarrern in Bezug auf die katholischen. Die Kirche gab sich mit diesem System, soweit man ihre Rechte aufrichtig achtete, zufrieden.

Erst in neuester Zeit haben die liberalen Bestrebungen theilweise mit Erfolg dieses Verhältniß zerstört. In Deutschland suchte man vorerst die confessionellen Schulen umzuändern in Simultanschulen, d. h. in Schulen, in denen Kinder aller Confessionen gemeinsam unterrichtet werden und nur der Religionsunterricht von den verschiedenen Confessionen getrennt ertheilt wird. Unter der Schulära Falk wurde seit 1872 mit fanatischem Eifer an der „Simultanisirung" der confessionellen Schulen gearbeitet. Seither hat glücklicherweise wieder ein kleiner Umschwung stattgefunden.

Die Simultanschule ist übrigens nicht das letzte Ziel des Liberalismus in Deutschland; über dieselbe hinaus erstrebt er zunächst die confessionslose Schule, in der kein Religionsunterricht zugelassen und auf die verschiedenen Confessionen keinerlei Rücksicht genommen wird. Schließlich will er zu einer Stufe gelangen, in der eine allen gemeinsame Religion gelehrt wird[1]. Diese „gemeinsame Religion" ist übrigens nur ein Deckmantel, dessen sich der Liberalismus in Deutschland zur Zeit noch bedienen zu müssen glaubt. In anderen Ländern, wo er offener zu reden wagt, hat er schon längst unumwunden als letztes Ziel die religionslose oder Laienschule proclamirt, in der überhaupt von Gott keine Rede ist, an seine Stelle der Staat und die Menschheit tritt und der Katechismus nur mehr von den Bürgertugenden handelt[2].

§ 3.

Schulrechte der Kirche.

Kraft des von Christus erhaltenen Lehr- und Hirtenamtes soll die Kirche allen Menschen die geoffenbarte Lehre verkünden und sie zur praktischen Beobachtung derselben anhalten. Ein wesentlicher Theil dieses Amtes ist die Unterweisung und Erziehung der Jugend in der christlichen Religion. Wie könnte sich die Kirche ihres Auftrages entledigen, wenn das bildungsfähige Alter ihrem Einfluß entzogen wäre und sie zuwarten müßte bis zu jenen Jahren, wo sich vielleicht schon falsche Ansichten gebildet und verkehrte Leidenschaften des Herzens bemächtigt haben?

Unzweifelhaft ist ferner, daß niemand die Kirche in der Erfüllung ihres Auftrages behindern darf, und daß sie alle zur wirksamen Ausübung ihres Amtes nothwendigen Rechte und Mittel erhalten hat. Für beides bürgt uns die unendliche Weisheit und Macht ihres göttlichen Stifters.

---

[1] So wenigstens schilderte einst Diesterweg, ein Hauptprophet des schulmeisterlichen Liberalismus, den Entwicklungsgang der Schule: „Der geschichtliche Verlauf der Schulfrage vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, das nicht mehr fern ist, wird der sein: Confessionsschule, Simultanschule, confessionslose Schule; die mittlere bildet den Uebergang, den wir schon erreicht haben. Die confessionslose Schule ist aber nicht das Letzte. Sie ist nur nothwendig, um über die trennenden Unterschiede thatsächlich hinwegzukommen; sie selbst führt zur letzten Stufe: zum gemeinsamen religiösen Unterricht aller Kinder." (Citirt von Mosler in den preußischen Landtagsverhandlungen am 4. Mai 1883.)

[2] In Frankreich existiren schon eine Unzahl derartiger Laienkatechismen, in denen die „Laienmoral" den Kindern beigebracht werden soll.

Aus diesen Fundamentalgrundsätzen ergeben sich unmittelbar eine Reihe der wichtigsten Folgerungen in Bezug auf die rechtliche Stellung der Kirche zur Schule.

1. Da die Kirche die alleinige von Gott gesetzte Lehrerin der christlichen Wahrheit ist, so handeln alle katholischen Religionslehrer, vom Theologieprofessor bis zum letzten Dorfschullehrer, im Auftrage der Kirche oder kraft der missio canonica. Sobald also die Kirche einem Religionslehrer den Auftrag entzieht, hat er kein Recht mehr, als Religionslehrer behandelt zu werden, und die Regierung darf ihn nicht gegen den Willen der Kirche in Amt und Stelle erhalten.

2. Da die weltliche und die religiöse Erziehung der Jugend Hand in Hand gehen müssen und die religiöse Seite der höhere und wichtigere Theil der Erziehung ist, so folgt unmittelbar, daß die Kirche das Aufsichtsrecht haben muß über alle Schulen, in denen katholische Kinder unterrichtet werden. In der That, welche Bürgschaft hätte die Kirche für die religiöse Erziehung der ihrem Hirtenamt anvertrauten Kinder, wenn man ihr den Zutritt zu den Schulen und die Beaufsichtigung derselben verweigern dürfte? Ist sie mit ihren Rechten in einem Staate verfassungsmäßig anerkannt, so hat sie auch ein positives Recht auf die Aufsicht, welches ihr nicht ohne Ungerechtigkeit strittig gemacht werden kann.

Kraft dieses Aufsichtsrechtes ist die kirchliche Behörde befugt, sich zu überzeugen, ob die religiöse Erziehung der Kinder gewährleistet oder aber durch ungläubige, unsittliche Lehrer oder schlechte Lehrbücher gefährdet ist. Auf ihr Verlangen müssen diese Gefahren beseitigt werden.

3. Die religiöse Erziehung umfaßt nicht bloß den Religionsunterricht, sondern auch die praktische Einführung und Angewöhnung an das Leben nach den Grundsätzen des Glaubens. Das Kind muß in christliches Denken und Wollen eingeschult werden, man muß es praktisch anleiten zur Furcht und Liebe Gottes, zur Uebung des Gebetes, zur Reinheit des Herzens, zum Empfang der heiligen Sacramente u. s. w. Dazu genügt der bloße Religionsunterricht während ein paar Stunden wöchentlich nicht. Wenn nun große Gefahr ist, daß die Eltern sonst die religiöse Erziehung schwer vernachlässigen, so kann die Kirche sie verpflichten, die Kinder in irgend eine Schule zu schicken. Denn wenn auch die profane Erziehung an sich nicht zu ihrer Aufgabe gehört, so kann sie doch dieselbe leiten und ordnen, soweit es zur religiösen Erziehung erfordert wird. Erscheint also der Schulzwang unter Umständen für diese Erziehung nöthig, so kann die Kirche ihn anordnen und im ausdrücklichen oder stillschweigenden Einverständniß mit ihr auch die Staatsgewalt.

4. Es ist eine Rechtsverletzung nicht nur gegen Kinder und Eltern, sondern auch gegen die Kirche, wenn die Kinder zum Besuche von Schulen gezwungen werden, die nach dem Urtheile der Kirche der religiösen Erziehung Gefahr bringen. Die Kirche hat die Pflicht und mithin auch das Recht, die Gefahren für die religiöse Erziehung der Jugend fernzuhalten, sonst hätte sie nicht die zur Erfüllung ihrer Aufgabe erforderlichen Rechte. Das Urtheil darüber, wann diese Gefahren vorhanden seien, kann nur derjenigen Gewalt zustehen, welche für die religiöse Erziehung zu sorgen hat, nämlich der Kirche.

a) Nach dem Urtheile der Kirche sind aber der religiösen Erziehung gefährlich vor allem die religionslosen Schulen, in denen überhaupt der

Religionsunterricht keine Stelle hat und dem Priester jeder Einfluß verwehrt ist. Eine solche vollständige Ausschließung der Religion aus der Schule kann nur aus Verachtung der Religion hervorgehen; sie muß auch dem Kinde nothwendig die Ueberzeugung beibringen, die Religion sei etwas Belangloses, auf das es im menschlichen Leben nicht ankomme. Und dann, wie soll ein Kind ohne Religion zu einem wahrhaft sittlichen Menschen und guten Bürger herangebildet werden, da doch die Tugend nur auf dem Grunde wahrer Gottesfurcht und Religiosität gedeiht! Alle diese Gefahren sind selbst im günstigsten Falle mit der religionslosen Schule verbunden. Wie oft kommt dazu noch, daß schlechte Lehrer und Bücher den Glauben und die Sitten untergraben! Und die Kirche ist in solchen Fällen völlig wehrlos. Thatsächlich sind auch die religionslosen Schulen Herde des Unglaubens und der Unsittlichkeit, wie das Beispiel Frankreichs und der Vereinigten Staaten Nordamerika's sattsam beweist[1].

Das von den religionslosen Schulen Gesagte gilt in gleicher Weise, ja vielleicht in noch höherem Grade von den sogenannten Communalschulen mit einem gemeinsamen Religionsunterricht für Kinder aller Bekenntnisse. Wie kann ein solcher „verdünnter" Religionsunterricht, der nur das berührt, was Katholiken, Protestanten, Juden und vielleicht auch Mohammedanern gemeinsam ist, dem Kinde eine rechte Idee von seiner Religion geben und ihm Liebe und Anhänglichkeit zu derselben einflößen? Derselbe hat entweder den flachsten Indifferentismus oder völlige Gleichgiltigkeit gegen jede Religion zur Folge.

b) Auch die Simultanschulen (confessionslosen, gemischten oder paritätischen Schulen), in denen Schüler verschiedener Bekenntnisse gemeinsam unterrichtet werden und nur in Bezug auf den Religionsunterricht eine Trennung nach den Bekenntnissen stattfindet, sind nach dem Urtheile der Kirche schädlich und verderblich[2]. Vor allem schon deshalb, weil sie der Aufsicht und Leitung der Kirche entzogen sind, da diese nur noch das Recht behält, ein paar Stunden

[1] Für diese Behauptung genüge es, auf das schwerwiegende Zeugniß der 60 Bischöfe des Baltimorer Concils vom Jahre 1868 hinzuweisen, welche sich über die religionslosen Staatsschulen der Vereinigten Staaten also ausdrücken: „Lange Erfahrung hat mehr als genugsam bewiesen, wie groß die Uebel, wie unvermeidlich die Gefahren sind, welche der katholischen Jugend aus dem Besuche der Staatsschulen hierzulande erwachsen. Denn kraft des in denselben herrschenden Systems (der Religionslosigkeit) ist es nicht anders möglich, als daß die katholische Jugend in große Gefahr sowohl für Glauben als Sitten geräth. Und aus keiner andern Ursache scheinen die übergroßen Fortschritte hervorzugehen, welche die Pest des Indifferentismus hierzulande gemacht und noch täglich macht, sowie jene Sittenverderbniß, durch welche wir nicht ohne Thränen bei uns sogar das zarteste Alter bereits angesteckt und verderbt sehen. Denn der tägliche Umgang mit solchen, welche eine falsche oder gar keine Religion haben, das tägliche Lesen und Betrachten von Schriftstellern, welche unsere heiligste Religion, deren Einrichtungen und sogar die Heiligen des Himmels angreifen, bemäkeln und mit Koth bewerfen, vernichtet allmählich die Lebenskraft der wahren Religion in den Herzen der katholischen Knaben. Die Mitschüler endlich, mit denen sie zusammenleben, sind meist derart, daß durch ihren Charakter, ihr Beispiel, ihre freche Rede- und Handlungsweise unsere Jünglinge, wenn diese zu Hause auch noch so gut erzogen sind, durch den Verkehr und vertrauten Umgang jegliche Scham und Frömmigkeit verlieren, wie Wachs, welches man ans Feuer bringt, sofort verzehrt wird und vergeht."

[2] Ecclesia semper scholas, quas appellant *mixtas* vel *neutras*, aperte damnavit Leo XIII. in seinem Schreiben an die französischen Bischöfe vom 8. Februar 1884.

in der Woche Religionsunterricht zu ertheilen, in Bezug auf Anstellung der Lehrer, Wahl der Lehrbücher u. s. w. aber keinen Einfluß mehr hat. Hierdurch wird auch die Religion zu einem Fache wie alle übrigen Fächer, sie hört somit auf, die Grundlage und der Mittelpunkt der ganzen Erziehung zu sein. Die Folge ist, daß sie keine tiefen Wurzeln im Herzen der Kinder schlägt. Dieses ist nur dann möglich, wenn die ganze Schule vom religiösen Geiste durchweht und getragen wird.

Es ist auch ein Irrthum, zu glauben, man könne beim Unterricht in den profanen Fächern die religiösen Ueberzeugungen der Kinder in gleicher Weise schonen. Wie kann ein protestantischer Lehrer — auch wenn er es aufrichtig wollte — in einer gemischten Schule die Geschichte der Kirche, z. B. des Papstthums oder der Reformation, so den katholischen Kindern vortragen, daß diese in ihrem Glauben nicht verletzt werden und auch keine unrichtigen Auffassungen erhalten? Und wenn nun gar noch jüdische Kinder vorhanden sind? Auch der Einfluß des Lehrers, das Beispiel und der Umgang von Mitschülern, die einem andern Bekenntnisse angehören, vermindern die Anhänglichkeit an die eigene Religion und bahnen dem Indifferentismus und Unglauben den Weg, wie die Erfahrung zur Genüge lehrt[1].

5. Steht schon Privaten innerhalb der früher (516) bezeichneten Grenzen das Recht zu, Schulen zu gründen, so gilt dasselbe in noch höherem Maße von der Kirche als einer vollkommenen, selbständigen Gesellschaft. Die Schulen sind eines der wichtigsten Mittel zur Förderung der Religion sowohl auf dem Gebiete der Wissenschaft als auf dem der Erziehung. Deshalb hat die Kirche ein natürliches Recht auf die Errichtung von Schulen der verschiedensten Art, von der Volksschule angefangen bis hinauf zur Hochschule. Außerdem hat sie auch ein historisches, wohlerworbenes Recht auf das Schulwesen, da sie zuerst die Schulen gegründet und ohne Widerspruch fast ein Jahrtausend allein geleitet hat. Eine Beschränkung der Unterrichtsfreiheit gegenüber der Kirche ist also die Verletzung eines natürlichen und positiven Rechts.

Hat die Kirche das Recht, frei Schulen zu gründen und zu leiten, so muß sie auch das Recht haben, nach eigener Anschauung Lehrer im kirchlichen Geiste heranzubilden, also Lehrerseminarien zu gründen und zu leiten. Noch viel mehr muß sie das Recht besitzen, Clericalseminarien unabhängig

[1] Daß diese Ansicht nicht etwa bloß in katholischen Kreisen herrscht, beweist ein Erlaß des Ministeriums Altenstein vom 27. April 1822, worin es unter anderem heißt: „Die Erfahrung hat gelehrt, daß in Simultanschulen das Hauptelement der Erziehung, die Religion, nicht gehörig gepflegt wird, und es liegt in der Natur der Sache, daß dieses nicht geschehen kann. Die Absicht, durch solche Schulen größere Verträglichkeit unter den verschiedenen Glaubensgenossen zu befördern, wird auch selten oder niemals erreicht. Vielmehr artet jede Spannung, die unter den Lehrern verschiedener Confessionen oder zwischen diesen und den Eltern der Schuljugend ausbricht, gar zu leicht in einen Religionszwist aus, der nicht selten eine ganze Gemeinde dahinreißt, anderer Uebel, die mit Simultanschulen verbunden sind, nicht zu gedenken. Des Königs Majestät haben dieser Ansicht des Ministeriums in der Cabinetsordre d. d. 4. October pr. ausdrücklich beizustimmen geruht." Aehnlich behaupten die Motive zu dem Volksschulgesetzentwurf von 1892: „Die Annahme, daß die gemeinsame Unterbringung und Erziehung der Kinder in der Schule den confessionellen Frieden besonders nähre und stärke, hat sich nicht bewahrheitet." Sieh „Germania" 1892 Nr. 13.

von staatlicher Aufsicht zu schaffen und ihnen jene Einrichtung zu geben, welche sie für ihre Zwecke angemessen hält. Sonst wäre sie nicht unabhängig und sicher in ihrem Bestande, weil das kirchliche Leben und Wirken vor allem von der Heranbildung der Lehrer und des Clerus abhängt.

6. Im Anschluß an die bisherigen Ausführungen beantwortet sich jetzt leicht die Frage, was von der Unterrichtsfreiheit zu halten sei. Soweit die Unterrichtsfreiheit bloß dem staatlichen Schulmonopol entgegengestellt wird, ist sie ohne Zweifel ein natürliches Recht, das von den Eltern und der Kirche mit aller Entschiedenheit gefordert werden muß. Das Staatsschulmonopol ist eben ein Uebergriff seitens der Regierung.

Absolut betrachtet ist jedoch die unbeschränkte Unterrichtsfreiheit nur unter bestimmten Einschränkungen und Voraussetzungen erstrebenswerth. Offenbare und schädliche Irrthümer dürfen nicht öffentlich gelehrt werden. Da ferner die christliche Religion die allein wahre ist, so darf an und für sich auch nur sie gelehrt werden, mit anderen Worten, nur christliche, dem Einflusse der Kirche unterstellte Schulen dürfen an und für sich gegründet werden.

Sind aber einmal thatsächlich verschiedene Religionen vorhanden und geduldet oder gar durch die Verfassung anerkannt, so ist der praktisch einzig durchführbare modus vivendi der, daß der Staat die Errichtung von Schulen den verschiedenen Bekenntnissen freigibt und sich darauf beschränkt, die öffentliche Verbreitung solcher Lehren zu verhindern, welche die Grundlagen der Gesellschaft angreifen und ein friedliches Zusammenleben unmöglich machen. Die Kirche hat jedenfalls das Recht, eine solche allgemeine Unterrichtsfreiheit als das geringere Uebel zu fordern, wenn sie zwischen einer derartigen Freiheit und der allseitigen, das religiöse Leben hemmenden staatlichen Bevormundung wählen muß.

Achter Artikel.

Preßfreiheit.

Die Presse ist heute eine geradezu unwiderstehliche Großmacht geworden; sie ist nicht bloß der Spiegel der öffentlichen Meinung, sie beherrscht und lenkt dieselbe nach ihrem Willen. Ihr Einfluß auf die sittlichen, religiösen und politischen Anschauungen ist ein nahezu unberechenbarer. Wie viele gibt es, die ihre ganze religiöse und politische Weisheit aus der Tagespresse schöpfen! Angesichts dieses großen Einflusses der Presse auf das öffentliche Wohl kann die Staatsgewalt derselben nicht gleichgiltig gegenüberstehen.

Preßfreiheit läßt eine dreifache Auffassung zu, von denen jede ihre Anhänger hat.

1. Die extremen Anarchisten verstehen darunter die völlig schrankenlose Freiheit, alles durch den Druck zu veröffentlichen. Jeder darf drucken und verbreiten lassen, was ihm beliebt, ohne daß ihn jemand daran hindern oder dafür zur Rechenschaft ziehen dürfte. Eine solche Freiheit verdient eigentlich mehr den Namen Zügellosigkeit als Freiheit. Sie macht auch ein geordnetes, friedliches Zusammenleben unmöglich, indem sie allen verleumderischen und ehrenrührigen Angriffen auf den Nebenmenschen Strafloſigkeit zusichert. Nur rasende Umsturzmänner können im Ernst eine solche Preßfreiheit befürworten.

2. Viele Anhänger des ältern Liberalismus verstehen unter Preßfreiheit erstens die Freiheit, ohne vorhergehende Censur alles zu drucken, und weitens die Strafloſigkeit in Bezug auf alles Gedruckte, ſoweit durch dasſelbe nicht beſtimmte Perſonen ungerecht verletzt oder beleidigt werden. Die einzige Schranke der Preßfreiheit in dieſem zweiten Sinn iſt die perſönliche Rechtsſicherheit und Freiheit eines jeden, und auch in dieſer Beziehung darf niemand verhindert werden, alles zu drucken, was er will, nur kann man ihn nachher für jede perſönliche Verletzung gerichtlich belangen. Wir ſagen: für die perſönliche Verletzung. Denn Angriffe auf die Religion und kirchliche Körperſchaften, die guten Sitten, die ſocialen Verhältniſſe ſind frei und ſtraflos.

Die Preßfreiheit in dieſem Sinne iſt eine nothwendige Folgerung aus der Theorie vom reinen Rechtsſtaat, wie ſie von Kant, Wilh. v. Humboldt und den Anhängern des „Liberalismus in den politiſchen Kinderſchuhen“ gelehrt wurde. Sie ſteht und fällt deshalb auch mit dieſer Theorie. Eine Staatsgewalt, die ſtraflos alle Angriffe auf Religion, Sittlichkeit, die Grundlagen der ſtaatlichen Ordnung, wie Ehe, Familie, Rechtmäßigkeit der Autorität, des Eigenthums, durchgehen läßt, vernachläſſigt in gröblicher Weiſe ihre Pflicht. Wir verweiſen auf das, was wir früher gegen den reinen Rechtsſtaat (453) und über das Verhältniß des Staates zur Religion und Sittlichkeit (491 ff.) geſagt haben. In der übernatürlichen Ordnung iſt es auch eine Ungerechtigkeit gegen die Kirche, wenn die Staatsgewalt alle Angriffe gegen ſie in der Preſſe ſtraflos durchgehen läßt. Sie iſt von Gott als Heilsanſtalt für alle Menſchen eingeſetzt; nur durch ſie können die Menſchen zu ihrem wahren ewigen Wohle gelangen. Wenn es alſo der Staatsgewalt Ernſt iſt mit dem wahren Wohle ihrer Unterthanen, wie es die Pflicht erheiſcht, ſo darf ſie nicht die Kirche in der Preſſe angreifen und beſchimpfen laſſen.

Thatſächlich iſt denn auch faſt in keinem einzigen Staate dieſe Preßfreiheit zur vollen Geltung gelangt. Die geſunde Vernunft und das Bedürfniß des Geſammtwohls erwieſen ſich ſtärker als doctrinäre Voreingenommenheit. Allerdings zeigt man in Staaten, wo der Liberalismus herrſcht, eine ſträfliche Nachſicht in Bezug auf alle Angriffe gegen die Religion, beſonders gegen die katholiſche Kirche; trotzdem hat kaum eine Verfaſſung den Grundſatz voller Strafloſigkeit aller Angriffe auf die Religion auszuſprechen gewagt.

3. Die dritte Auffaſſung der Preßfreiheit, heute wohl die am meiſten verbreitete, verlangt volle Freiheit, alles drucken zu dürfen, ohne durch vorbeugende Maßregeln, beſonders durch die Cenſur, daran behindert zu ſein. Die Preßfreiheit in dieſem Sinne bedeutet alſo nicht Strafloſigkeit für alles durch den Druck Veröffentlichte. Sie ſchließt die ſtrafrechtliche Verantwortlichkeit für die Preßerzeugniſſe nicht aus, und zwar gleichviel, ob die Vergehen ſich gegen Privatperſonen oder gegen die Religion und die ſonſtigen Grundlagen des Staates richten; wohl aber widerſpricht ihr jede vorbeugende Maßregel [1].

[1] In dieſem Sinne ſagt der Art. 4 der „Deutſchen Grundrechte“: „Die Preßfreiheit darf unter keinen Umſtänden und in keiner Weiſe durch vorbeugende Maßregeln, namentlich Cenſur, Conceſſionen, Sicherheitsbeſtellungen, Staatsauflagen, Beſchränkung der Druckereien oder des Buchhandels, Poſtverbote oder andere Hemmungen des freien Verkehrs, beſchränkt, ſuspendirt oder aufgehoben werden.“

Soweit die staatliche Präventivcensur in Betracht kommt, kann man zugeben, daß sie sich — von besonderen Umständen abgesehen — heute überlebt hat und in unsere constitutionellen oder republikanischen Staaten nicht hineinpaßt. Die Preßcensur gäbe der am Ruder befindlichen Partei das Mittel an die Hand, die gegnerische Presse mundtodt zu machen und die öffentliche Meinung in ihrem Sinne zu fälschen. Den Minoritäten wäre fast das einzige Mittel der Selbsthilfe entzogen. Hierzu kommt, daß die Thätigkeit der Volksvertretungen mit der Censur sich kaum verträgt. Es muß doch den Abgeordneten freistehen, ihre Ansichten im Parlament und auch außerhalb desselben — innerhalb der allgemeinen gesetzlichen Schranken — zu äußern, und ebenso muß es den Blättern freistehen, diese Meinungsäußerungen ohne vorherige Censur wiederzugeben und in sachlicher Weise zu besprechen. Es muß dem Volk freistehen, sich mit Eingaben und Petitionen an das Parlament oder die Regierung zu wenden. Und da heute die parlamentarische Thätigkeit in alle Gebiete hineingreift, so ergibt sich daraus fast nothwendig die Unzuträglichkeit der staatlichen Censur.

Heißt aber die Abschaffung der Censur nicht der Zügellosigkeit der Presse Thür und Thor öffnen? Keineswegs. Man kann und soll vor allem gesetzlich der Presse durch Strafgesetze die gebührenden Schranken ziehen. Ungerechte oder schädliche Angriffe auf die Religion und Sittlichkeit, auf die öffentliche Ordnung, die Grundlagen der Gesellschaft, böswillige Verletzungen der Nebenmenschen in ihrem guten Ruf u. dgl. sollen streng unter Strafe gestellt werden, wie dies ja auch thatsächlich in den meisten Staaten geschieht.

Sodann kann man auch ohne Censur gewisse vorbeugende Maßregeln gegen den Mißbrauch der Presse treffen. Thatsächlich bestehen in den meisten Staaten trotz der principiellen Anerkennung der Preßfreiheit dergleichen Maßregeln, z. B. die Concessionspflicht für Druckereien, Buchhandlungen und Zeitungen. Auch der Hausirhandel und die Colportage mit Druckschriften und Bildwerken bedarf in vielen Ländern der obrigkeitlichen Genehmigung[1]. Eine andere vorbeugende Maßregel ist die vorläufige Beschlagnahme gewisser Preßerzeugnisse, bis das Gericht endgiltig entschieden hat. Natürlich müssen die Fälle, in denen eine solche Beschlagnahme stattfinden darf, gesetzlich möglichst klar bestimmt sein, damit nicht die reine Polizeiwillkür ihr Unwesen treiben könne. Eine solche Beschlagnahme ist wenigstens dann am Platze, wenn die Verbreitung der Druckschrift voraussichtlich einen schwer oder gar nicht wieder gutzumachenden Schaden für Sittlichkeit und Religion oder öffentliche Sicherheit zur Folge hätte[2].

Durch derartige vorbeugende Maßregeln lassen sich im Bunde mit einer weisen Strafgesetzgebung die Mißbräuche der Presse ohne staatliche Censur genügend verhindern.

---

[1] Im Deutschen Reich müssen nach § 56 der Gewerbeordnung alle Hausirer das Verzeichniß der Druckschriften und Bildwerke, welche sie feilbieten wollen, der zuständigen Behörde zur Genehmigung einreichen. Diese Genehmigung ist zu versagen für Druckwerke, andere Schriften und Bilder, die in sittlicher und religiöser Beziehung Aergerniß zu geben geeignet sind.

[2] Sieh Seydel, „Die Preßpolizei", in Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie (2. Aufl.) III, 784.

Die Kirche behält sich noch heute in Bezug auf theologische Werke die Censur vor. Sie ist die von Gott gesetzte unfehlbare Lehrerin und Hüterin der geoffenbarten Wahrheit. Ihr steht deshalb das Urtheil darüber zu, ob die in einem Werke vorgetragenen Lehren der Offenbarung entsprechen oder nicht. Sie thut auch sehr weise daran, an der Censur festzuhalten, um die Verbreitung grober und verderblicher religiöser Irrthümer wirksamer zu verhindern. Hier tritt der Fall ein, für den wir oben die vorläufige polizeiliche Beschlagnahme gewisser Druckschriften gestatteten. Nämlich in sehr vielen Fällen würde durch Verbreitung religiöser Irrthümer ein schwer oder gar nicht mehr gutzumachender Schaden erfolgen. Es ist sehr leicht, in religiösen Fragen Sophismen und Trugschlüsse zu verbreiten und unter die Massen zu werfen, dagegen oft sehr schwer, dieselben allgemein verständlich und gründlich zu widerlegen. Der Irrthum läßt sich in einem Satze, in einem Schlagwort aussprechen; zu seiner Klarstellung gehören oft lange und schwierige Ausführungen. Will deshalb die Kirche wirksam den Irrthum fernhalten, so muß sie an der Censur der Werke religiösen Inhalts festhalten.

Man fürchte nicht, daß dadurch der Wissenschaft die nöthige Freiheit der Erörterung abgeschnitten werde. Wo es sich um strittige Fragen handelt, gewährt die Kirche den allergrößten Spielraum. Daß aber Irrthümer nicht vorgetragen werden dürfen, ist kein Schaden für die Wissenschaft. Uebrigens ist ja möglich, daß die untergeordneten Organe der Kirche in Handhabung der Censur auch einmal einen Mißgriff begehen. Alles Menschliche ist unvollkommen. Aber dieser Schaden ist fürwahr sehr gering im Vergleich zu dem Nachtheil, der entstände, wenn jeder in religiösen Fragen alles Beliebige durch den Druck veröffentlichen dürfte.

Neunter Artikel.

Der Staat und das wirthschaftliche Leben. (Die sociale Frage.)

Die unentbehrliche Grundlage der Gesellschaft und die Vorbedingung zu jedem Fortschritt in Bildung und Cultur ist eine genügende Fülle materieller Güter, deren wir zur Befriedigung unserer Bedürfnisse benöthigen. Wenn irgendwo, so muß die Staatsgewalt auf diesem Gebiete ihre Thätigkeit entfalten.

Die Auffassung des Verhältnisses der Staatsgewalt zum wirthschaftlichen Leben gibt auch den Ausschlag für die Stellung der verschiedenen Parteien in der socialen Frage. Wir können zwar hier keine erschöpfende Darstellung dieser Frage geben, wollen aber doch im Zusammenhang mit unseren Untersuchungen einige Streiflichter auf dieselbe werfen, um unseren Untersuchungen mehr praktische Verwerthbarkeit zu verleihen.

§ 1.

Wesen der socialen Frage und die Stellung der Parteien zu derselben.

1. Unter der socialen Frage haben wir nicht bloß die Arbeiter- oder Handwerkerfrage zu verstehen, sondern ganz allgemein die Frage: Wie kann den vielen wirthschaftlichen Schäden, an denen die Ge-

sellschaft heute krankt, abgeholfen und eine bessere Gesellschaftsordnung herbeigeführt werden? Der Kernpunkt dieser Frage ist der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit, zwischen dem zunehmenden Reichthum weniger Kapitalisten und dem anwachsenden Pauperismus der großen Masse. Trotz aller Erfindungen und Fortschritte auf dem materiellen Gebiet ist in weiten Kreisen die Noth groß, die Existenz eine völlig unsichere, die Kluft zwischen Reichen und Armen erweitert sich, und die Unzufriedenheit nimmt immer mehr zu. Schon rüsten sich Millionen zum radicalen Umsturz der gesammten bestehenden Ordnung.

Die Arbeiterfrage ist also nur ein — allerdings sehr wichtiger — Theil der socialen Frage. Diese umfaßt außerdem die Handwerkerfrage, Bauernfrage, Militär- und Steuerfrage, ganz besonders aber die Frage, wie das moderne Creditwesen (Banken, Börsen, Actiengesellschaften u. s. w.) in einer dem Wohl der Gesammtheit zuträglichen Weise organisirt werden könne.

Wie man sieht, ist die sociale Frage zunächst eine Vermögens- und Einkommensfrage und dreht sich hauptsächlich um das Eigenthum. Es handelt sich aber nicht sowohl um die Production als um die Vertheilung der materiellen Güter. In weiten Kreisen wird zugegeben, daß die thatsächliche Production ausreichen würde, durchschnittlich allen ein anständiges Auskommen zu sichern, wenn die Vertheilung der Producte eine gleichmäßigere wäre.

Hiermit erledigt sich auch die Frage, ob die sociale Frage eine wirthschaftliche oder eine sittlich-religiöse sei. Unmittelbar und direct ist sie eine wirthschaftliche Frage. Das ihr vorgelegte Problem ist zunächst ein wirthschaftliches, die Größe und Sicherheit des Einkommens betreffendes. Indirect und mittelbar ist sie aber auch eine sittlich-religiöse, insofern sie auf diesem Gebiete ihre eigentliche und tiefste Wurzel hat und nur durch eine sittlich-religiöse Regeneration gelöst werden kann.

2. Die Hauptparteien in Bezug auf die sociale Frage scheiden sich an der verschiedenen Auffassung der Aufgaben der Staatsgewalt in Bezug auf das wirthschaftliche Leben.

a) Der extreme Liberalismus, das sogenannte Manchesterthum, will die sociale Frage allein durch die freie Privatthätigkeit, durch „Selbsthilfe" lösen. Der Staat soll sich in die wirthschaftlichen Verhältnisse nur so weit einmischen, als es nöthig ist, um die wirthschaftliche Unabhängigkeit und Rechtssicherheit des Einzelnen zu sichern. Diese Auffassung entspricht der Idee des reinen Rechtsstaates (448) und ruht auf einer ganz falschen Grundlage. Uebrigens faßt sie selbst die schützende Thätigkeit des Staates viel zu eng auf. Die meisten bestehenden Fabrikgesetze lassen sich selbst vom reinen Rechtsstandpunkt rechtfertigen, und doch sind die Manchestermänner Gegner derselben.

Ein Hauptrepräsentant der genannten Richtung war seinerzeit Schulze-Delitzsch, der durch Consumvereine, Sparkassen, Productivassociationen, und zwar auf dem Boden der „Selbsthilfe", die ganze Arbeiter- und Handwerkerfrage lösen wollte. Um diese Mittel wirksam zu machen, suchte er mit seinen Anhängern die Bildung unter den Arbeitern zu verbreiten. Gegen ihn wandte sich Lassalle[1] mit

[1] Besonders in seinem Buche „Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch".

erlegener Kritik und beißendem Spott[1]. Die Erfahrung hat Lassalle Recht ge-
ben. Die Vereine von Schulze-Delitzsch nützen denen am wenigsten, die ihrer am
eisten bedürfen, nämlich den niedrigsten Arbeitern, die von der Hand in den Mund
ben und nichts zu sparen haben. Mit bloßer Bildung läßt sich auch keine Suppe
chen. Endlich bleiben all diese Mittel bloß auf der Oberfläche und beseitigen viel-
icht einige Uebelstände, lassen aber die Quellen des socialen Elends fortbestehen.

b) Die Socialisten (Socialdemokraten) erblicken die Quelle aller Uebel
dem Privateigenthum der Productionsmittel und dem daraus folgenden
egensatz von Kapital und Arbeit. Dieser Gegensatz soll dadurch endgiltig
seitigt werden, daß alle Productionsmittel in den Besitz der Gesammtheit
ergeführt, die Production planmäßig von der Gesammtheit geregelt und der
rtrag nach einem gerechten Maßstabe vertheilt wird. Die Sorge für Kinder,
ranke und Greise übernimmt die Gesammtheit.

Dem Socialismus liegt ein gesunder Gedanke zu Grunde: die Solidarität der
enschen untereinander, und insofern er nur als Reaction gegen den übertriebenen
ndividualismus aufgefaßt wird, hat er eine gewisse Berechtigung. Allein er über-
ibt. Anstatt Glück und Freiheit würde er, folgerichtig durchgeführt, Sklaverei und
lend über die Menschheit heraufbeschwören. Wir verweisen auf unsere früheren
usführungen (117 ff.).

c) Die Anhänger der socialreformatorischen Richtung
Staats- oder Katheder-socialisten) wollen die sociale Frage durch die staat-
he Gesetzgebung allein lösen. In der ausschließlichen Betonung der staat-
hen Thätigkeit liegt aber auch die Schwäche dieser Partei. Gewiß hat auch
r Staat durch Gesetzgebung und Verwaltung mitzuwirken zur Lösung der
cialen Frage, und soweit es sich um die staatliche Gesetzgebung handelt,
nnen wir vielen Vorschlägen dieser Partei unsere volle Zustimmung geben.
amentlich berührt die arbeiterfreundliche Gesinnung, von der viele Anhänger
eser Richtung beseelt sind, sehr angenehm[2]. Aber es ist ein Irrthum, zu
auben, die Schäden der heutigen Gesellschaft ließen sich allein durch Gesetze
d Polizei beseitigen. Die tiefsten Wurzeln der Uebel, die wir beklagen,
gen auf dem religiösen und sittlichen Gebiete, und ohne eine Wiedergeburt auf
esem Gebiete ist eine anhaltende Lösung der socialen Frage nicht zu erhoffen.

Vielen Anhängern dieser Richtung kann auch der Vorwurf nicht erspart
rden, daß sie die Thätigkeit des Staates weit über Gebühr ausdehnen wollen
d die Regelung der Eigenthumsverhältnisse fast ganz in das Belieben der
aatsgewalt legen (459).

d) Ebenso einseitig wie die Katheder-socialisten die staatliche, betonen
nche französische Katholiken die kirchliche Thätigkeit zur Lösung der
ialen Frage. Die Kirche allein soll durch ihre Liebesthätigkeit und durch
ubelebung des christlichen Geistes die bestehenden Schäden heilen, der Staat

---

[1] Sieh hierüber R. Meyer, Der Emancipationskampf des vierten Standes I, 200 ff.

[2] Die Hauptrepräsentanten dieser Richtung sind L. Brentano, G. Schmoller, v. Scheel, G. Schönberg u. a. Die Abhandlung des Letztgenannten über die verbliche Arbeiterfrage (im II. Bd. des „Handbuchs der politischen Oekonomie", 3. Aufl.) ört zum Besten, was über diesen Gegenstand geschrieben wurde. In sehr vielen Punkten nmen wir mit ihm überein. Aber für die religiöse Seite der ganzen Frage fehlt ihm s volle Verständniß.

dagegen hat sich auf das Gebiet des ausschließlichen Rechtsschutzes zurückzuziehen. Auch dieser Standpunkt ist unhaltbar. So nothwendig die Mitwirkung der Kirche ist, so genügt sie doch keineswegs, schon aus dem Grunde, weil sich leider ein großer, und zwar der einflußreichste Theil der civilisirten Welt ihrem heilbringenden Einfluß verschließt. Nur durch Mithilfe des Staates, besonders in Bezug auf die religiöse Erziehung der Kinder, kann die Kirche ihren frühern Einfluß wiedergewinnen. Außerdem ist es grundsätzlich verkehrt, die Staatsgewalt auf den bloßen Rechtsschutz beschränken zu wollen.

Noch mehr als die genannte Richtung ist die Bestrebung mancher — nicht aller — Anhänger Fr. Le Play's unbefriedigend, welche die Gesellschaft allein durch die Familie und den bloßen Dekalog ohne Christenthum reformiren wollen. Fern sei es von uns, den Einfluß zu unterschätzen, welchen die Neubelebung echten Familienlebens auf die Reform der ganzen Gesellschaft ausüben muß. Ohne Besserung des Familienlebens werden auch die wohlwollendsten Reformpläne scheitern. Allein die Familie kann sich nicht selbst neu beleben. Ihre heutige Auflösung ist die Wirkung unserer gesellschaftlichen Verhältnisse und wird so lange dauern, bis hier Wandel geschafft ist. Außerdem bedarf die Familie einer weisen Ehe- und Erbschaftsgesetzgebung, und diese muß sie von der Kirche und dem Staate erhalten. Endlich kann allein das ganze und volle Christenthum der Familie den religiösen Geist, die gegenseitige Liebe, die Treue, die Genügsamkeit und Arbeitsamkeit verleihen, ohne die ein Gedeihen derselben unmöglich ist. Nur aus dem unversiegbaren Born des Christenthums mit seinen mächtigen Gnadenmitteln kann dem Hause ein neuer Geist zuströmen. Auch auf socialem Gebiete gilt das Wort: „Es gibt keinen andern Namen, der uns Erlösung bringen kann, als den Namen Jesus." Der bloße Dekalog genügt nicht mehr, so nothwendig er auch ist und soviel auch erreicht wäre, wenn er heilig gehalten würde.

e) Die christlich-sociale Reformpartei endlich will auch, ähnlich wie die socialreformatorische Richtung, die sociale Reform, aber auf dem Boden des Christenthums. Diese Partei scheidet sich wieder in zwei Richtungen: die protestantische und die katholische. Die erstere wird hauptsächlich von Prediger Stöcker u. a. vertreten. So sehr wir in manchen Einzelheiten mit dieser Partei sympathisiren, so hat sie doch unseres Erachtens wenig Aussicht auf eine tiefgreifende und nachhaltige Wirksamkeit, weil sie eben nur das halbe Christenthum besitzt und in engherzig beschränkter Confessionalität jede andere christliche Richtung höchst unduldsam bekämpft. Hierzu kommt noch, daß die gebildeten Kreise der protestantischen Bevölkerung vielfach innerlich mit dem Christenthum zerfallen sind und nur noch äußerlich zur Kirche gehören. Wie läßt sich da eine große christliche Umgestaltung erwarten? Wir stehen deshalb ganz auf dem Standpunkt der

katholisch-socialen Reformpartei, die auf dem Boden des ganzen und vollen Christenthums die sociale Fragen lösen will. Als der erste Begründer und Bahnbrecher dieser Partei kann Bischof Emm. v. Ketteler angesehen werden. Diese Partei ist weit entfernt, die staatliche Mitwirkung an der Socialreform zurückzuweisen, sie verlangt vielmehr diese Mitarbeit, wenigstens soweit die Gesetzgebung in Betracht kommt, mit aller Entschiedenheit. Aber ebenso energisch betont sie die Nothwendigkeit der Mithilfe der Kirche. Denn sie geht von der Ueberzeugung aus, daß die heutigen gesellschaftlichen Uebel mehr noch als in den wirthschaftlichen Verhältnissen in der

Entchristlichung weiter Kreise ihren Grund haben und sich erst dann eine gründliche Besserung erhoffen läßt, wenn es gelingt, den christlichen Geist neu zu beleben. Die Hauptquellen der socialen Uebel sind die maßlose Habgier und Selbstsucht auf seiten der Besitzenden, die mit Verachtung auf ihre Mitmenschen herabschauen und sich über alle göttlichen und menschlichen Gebote hinwegsetzen, um sich auf Kosten ihrer Mitmenschen zu Reichthum und Macht emporzuarbeiten; auf seiten der Besitzlosen Neid und Haß; und auf beiden Seiten schrankenlose Genußsucht. Deshalb sollen nach der Auffassung der katholisch-socialen Reformpartei Staat und Kirche einträchtig zum Wohl der Gesellschaft zusammenwirken [1]. Die staatliche Gesetzgebung soll sozusagen die nöthigen äußeren Formen herstellen, die Kirche aber soll den innern erwärmenden Geist einflößen, ohne den dieselben eine todte Masse bleiben. Besonders durch die Schule, die religiösen Orden und die Vereinsthätigkeit auf religiöser Grundlage muß die Kirche ihren neubelebenden Einfluß geltend machen [2]. In Bezug auf die staatliche Einmischung hält die katholische Partei die Mitte zwischen der Manchesterpartei, welche dem Staat den bloßen Rechtsschutz zuweist, und dem Staatssocialismus, welcher die Regelung des wirthschaftlichen Lebens fast ganz in das Belieben der jeweiligen Regierung legt.

Außer der Kirche und dem Staate soll auch die Familie und der Einzelne in freier Bethätigung an der Lösung der socialen Frage mitarbeiten, und gerade um diese Mitarbeit zu erreichen, ist die Mithilfe der Kirche bei der Socialreform unerläßlich.

Innerhalb der angegebenen Grenzen kann sich auch katholischerseits eine Verschiedenheit der Ansichten geltend machen. Thatsächlich gehen auch im einzelnen die Ansichten noch vielfach auseinander, und wenn wir im folgenden die Hauptgesichtspunkte entwickeln, nach denen die staatliche Gesetzgebung auf wirthschaftlichem Gebiete zu verfahren hat, so geben wir nur unsere eigenen Anschauungen wieder, die jedoch in den weitesten Kreisen getheilt werden und sich ganz naturgemäß aus den von uns aufgestellten Grundsätzen über Zweck und Aufgabe der Staatsgewalt ergeben [3].

---

[1] Kurz und treffend kennzeichnen den Standpunkt der deutschen Katholiken in der socialen Frage die berufenen Sprecher derselben, die deutschen Bischöfe, in ihrem herrlichen Hirtenschreiben von Fulda (1. Oct. 1890): „Möge vor allem durch Gerechtigkeit und Wohlwollen dieses so nothwendige Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche erstarken und alles, was die Eintracht stört, ferngehalten werden. Möge auch die einseitige Auffassung ein für allemal ausgeschlossen bleiben, es solle die Kirche allein ohne den Staat, oder es solle der Staat allein ohne die Kirche die sociale Frage zu lösen suchen; und noch weniger möge die Ansicht jemals Geltung gewinnen, es gehe diese Frage weder den Staat noch die Kirche an, sondern hier sei alles der Privatthätigkeit, dem freien Spiele der Kräfte oder gar dem ‚Kampfe ums Dasein' zu überlassen."

[2] Sieh hierüber Heinrich, Die sociale Befähigung der Kirche. Berlin 1891; Hammerstein, Winfrid oder das sociale Wirken der Kirche. Trier 1890.

[3] Wir hatten die folgenden Ausführungen lange vor Erscheinen der Encyklika De conditione opificum veröffentlicht. Man wird deshalb leicht unsere Freude begreifen, als wir sahen, daß der oberste Lehrer der Christenheit fast vollständig die von uns ausgesprochenen Ansichten bestätigte.

§ 2.

Die wichtigsten gesetzlichen Maßregeln auf volkswirthschaftlichem Gebiet.

Wenn wir hier nur von volkswirthschaftlichen Maßregeln reden, so ist das nicht so zu verstehen, als ob wir glaubten, dadurch allein ließen sich die heutigen gesellschaftlichen Schäden genügend heilen. Viel wichtiger ist die Erneuerung des christlichen Geistes, des Sinnes für Gerechtigkeit und Nächstenliebe, die Bezähmung des ungeregelten Strebens nach irdischen Gütern und Genüssen. Allein die Aufgaben, die dem Staate auf diesem Gebiete zufallen, haben wir schon oben bei Besprechung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion (491 ff.), Staat und Schule (525) gekennzeichnet.

Die liberale Schule unter den Volkswirthschaftslehrern geht von der Grundanschauung aus, das ganze Erwerbsleben müsse durch Privatverträge geregelt werden. Die Staatsgewalt hat sich darauf zu beschränken, die Beobachtung dieser Verträge zu gewährleisten; im übrigen soll sie alles dem Spiel der entfesselten Privatkräfte überlassen. Sie verwirft deshalb jede Beschränkung der freien Privatthätigkeit auf diesem Gebiete.

Allein selbst vom Standpunkte des bloßen Rechtsstaates läßt sich die verlangte Einschränkung der staatlichen Thätigkeit nicht rechtfertigen. Gewiß, soweit die Privatverträge wahrhaft frei sind, kann sich die Staatsgewalt damit begnügen, über ihre Beobachtung zu wachen. Es gibt aber eine doppelte Freiheit: eine bloß *formelle*, *scheinbare*, und eine *wirkliche*. Nun ist aber heute die Freiheit von seiten der wirthschaftlich Schwächeren vielfach eine bloß *formelle* oder *scheinbare*, d. h. sie werden weder durch Gesetz noch durch persönlichen Einfluß zum Abschluß von Verträgen gezwungen, wohl aber sehr häufig durch die *Noth*. Die Noth zwingt sehr viele, Verträge unter harten, ja manchmal geradezu ungerechten Bedingungen einzugehen, und in dieser Noth kann und soll ihnen die Staatsgewalt zu Hilfe kommen.

1. Auf diesem Grundsatz beruht vor allem die Berechtigung der *Wucherverbote* und der Festsetzung eines Maximalzinses (Zinstaxe). Viele sind in der Noth gezwungen, ein Anleihen zu machen, und zwar um jeden Preis, so daß der Darleiher es in der Gewalt hat, ihnen den Preis vorzuschreiben und sich auf ihre Kosten ungerecht zu bereichern. Dadurch werden nicht selten ganze Volksklassen wirthschaftlich zu Grunde gerichtet und große Gefahren für die Gesammtheit heraufbeschworen. Denn es herrscht nun einmal eine gewisse Solidarität unter den verschiedenen Gesellschaftsklassen, und die Schädigung der einen bleibt nicht ohne Rückwirkung auf die anderen.

Wucherverbote sind übrigens nicht identisch mit *Zinstaxen* oder der Festsetzung eines Maximalzinses. Auch wo keine gesetzliche Zinstaxe besteht, können doch Wucherverbote erlassen werden[1]. Die Zinstaxen dürfen ferner

[1] So erklärt z. B. eine Novelle zu § 302 des deutschen Strafgesetzbuches die Ausbeutung der Noth, des Leichtsinns, der Unerfahrenheit eines Darlehensnehmers mittelst Stipulirung von Vermögensvortheilen, welche durch Ueberschreitung des „üblichen Zinsfußes" zur Leistung des Creditgebers in auffälligem Mißverhältniß stehen, als „Wucher" für strafbar. Noch mehr wird gewerbsmäßiger Wucher unter Strafe gestellt. Sind die [illegible] wucherisch erkannt, so werden sie ungiltig erklärt, und der Wucherer muß

nicht vollständig gleichmäßig für alle Wirthschaftsklassen bestimmt werden. Große Handels- und Geldgeschäfte sind anders zu behandeln als das kleine Handwerk und der kleine Grundbesitz.

Uebrigens glauben wir, daß man durch eine richtige Organisation des Creditwesens bezw. durch Gründung von Leihanstalten, bei denen Handwerker, Bauern, Kleinhändler zu niedrigen Zinsen ein Darlehen erhalten können, noch wirksamer dem Wucher entgegenzuarbeiten vermag als durch bloße Wucherverbote. Auch hier kann die Privatthätigkeit viel leisten, wie z. B. der Erfolg der Raiffeisen'schen Darlehenskassenvereine beweist. Und soweit bloße Privatthätigkeit nicht ausreicht, steht nichts im Wege, daß die Staatsgewalt in etwa aus öffentlichen Mitteln nachhelfe. Jedoch ist nicht nothwendig, daß die staatliche Centralgewalt selbst dies thue; auch die Gemeinden und Provinzen können und sollen in ihren Kreisen nachhelfend eingreifen.

2. Auf demselben Grundsatz der bloß scheinbaren Freiheit beruht ferner die Berechtigung der Arbeiterschutzgesetzgebung.

Daß die Staatsgewalt berechtigt bezw. verpflichtet sei, den Frauen und jugendlichen Arbeitern gesetzlichen Schutz gegen Ausbeutung zu gewähren, kann niemand ernstlich in Zweifel ziehen. Selbst England, das sich gegen eine gesetzliche Regelung der Arbeit in Bezug auf die erwachsenen Männer sträubt, hat manche gesetzliche Maßregeln zu Gunsten der Frauen und unmündigen Arbeiter erlassen. Allein auch in Bezug auf die erwachsenen Arbeiter ist ein gesetzlicher Schutz heute nothwendig und deshalb auch berechtigt. Die Noth zwingt den Arbeiter, seine Arbeitskraft um jeden Preis zu vermiethen und sich alle Bedingungen gefallen zu lassen, welche der Arbeitgeber ihm vorzuschreiben für gut findet. So hat es der letztere in seiner Gewalt, den Arbeiter durch ungebührlich niedrigen Lohn, durch übermäßige Ausdehnung der Arbeitszeit, durch willkürliche und unbillige Strafen u. dgl. förmlich auszubeuten, und wenn er arbeitsunfähig geworden ist, ihn herzlos vor die Thüre zu setzen und seinem Elend zu überlassen.

Die Arbeiterschutzgesetzgebung darf jedoch nicht ausschließlich vom privatrechtlichen Standpunkte aufgefaßt werden; es kommen auch öffentlich-rechtliche Gesichtspunkte in Betracht: die Interessen der Sittlichkeit und Religion und die Erhaltung der Familie, dieser Grundlagen des Staates. Zahlreiche Beispiele beweisen, daß sich die Habsucht entchristlichter Kapitalisten über alle diese Rücksichten hinwegsetzt, wenn sie nur ihre Rechnung dabei zu finden hofft. Hier hat die Staatsgewalt das Recht und die Pflicht, einzugreifen, um zu verhindern, daß der Arbeiterstand physisch und moralisch zu Grunde gehe und schließlich der ganzen Gesellschaft den Untergang bringe. Auch der letzte Arbeiter soll ein menschenwürdiges Dasein führen können.

Obwohl die Ausführung der Arbeitergesetzgebung im einzelnen sich nach den jeweiligen Umständen und Bedürfnissen eines Landes zu richten hat und deshalb, streng genommen, dem positiven Recht angehört, so lassen sich doch gewisse Grund-

---

die erhaltenen Vermögensvortheile zurückerstatten und mittlerweile verzinsen u. s. w. Aehnliche Zinsverbote hat Oesterreich. Man sieht, alles Poltern über die „canonistischen Wucherverbote" hat die blühendsten modernen Staaten nicht gehindert, ähnliche Bahnen zu betreten.

sätze hierüber aufstellen, die fast allen Ländern mit ausgebildeter Industrie gemeinsam sind. Wir sagen: gewisse Grundsätze. Denn wohl kein billig Denkender wird in einer Moralphilosophie ein fertiges socialpolitisches Programm für alle Lagen erwarten.

a) Mit Bezug auf die Gesetzgebung zum Schutz der Frauen kommt zunächst die Rücksicht auf die Sittlichkeit, sodann die Rücksicht auf die Familie in Betracht. Die erstere Rücksicht betrifft alle Frauen in gleicher Weise, die letztere zunächst bloß die Verheirateten. In ersterer Beziehung sollte die Arbeit unter der Erde („unter Tag") sowie Nachtarbeit in Fabriken allen Frauen ausnahmslos verboten werden. Wo Personen beiderlei Geschlechts in Fabriken zugelassen werden, soll eine strenge Trennung der Geschlechter stattfinden und sollen für beide getrennte Wasch- und Kleiderräume vorhanden sein.

b) In Bezug auf die verheirateten Frauen muß zunächst den Wöchnerinnen vor und nach der Niederkunft eine ausreichende Schonungszeit gewährt werden. Sodann sollte man die Mütter möglichst aus den Fabriken zu entfernen und der Familie wiederzugeben suchen. Einer der wundesten Flecke der heutigen industriellen Gesellschaftsentwicklung ist unstreitig die Zersetzung und Auflösung des Familienlebens. Das Fabrikwesen, wie es dermalen besteht, läßt ein ordentliches Familienleben kaum aufkommen. Wir haben auf diesen hochwichtigen Punkt, den eine vernünftige Socialreform vor allem ins Auge zu fassen hat, schon oben (385) hingewiesen.

Es genügt aber nicht, daß man die Frau der Familie erhalte und ihr zu dem Zwecke einen Nebenerwerb im Hause selbst zu verschaffen suche, sondern sie muß auch besser für ihren Beruf als Gattin und Mutter vorgebildet, erzogen werden, als es heute der Fall ist. Dazu bedarf es einer Reform in der Erziehung der Mädchen. Gar zu lang sitzen dieselben heute in der Schule und lernen dort nur zu oft viel Unbrauchbares: Erdkunde, Geschichte, Literatur, Botanik, Zoologie; nur nicht dasjenige, was ihnen am meisten noth thäte: kochen, nähen, stricken und vor allem den Katechismus, beten und arbeiten. Ist es zu verwundern, daß selbst die ärmsten Mädchen am Ende des langen Schulbesuches mit dem gelehrten Plunder, den man ihnen dort eingepfropft, sich für gar feine Mamsellen halten und die gewöhnlichen Arbeiten einer armen Fabrikarbeiterfrau verachten? Wie kann ein so erzogenes Mädchen seine Stelle in der Familie ausfüllen? Was Wunder, daß der Mann, der zu Hause kein behagliches Heim findet, ins Wirthshaus geht und ein Trunkenbold oder Socialdemokrat oder beides zusammen wird! Was nun gar die Gesellschaft von den Kindern solcher Familien zu erwarten hat, ist leicht vorauszusehen.

c) Die jugendlichen Arbeiter sollten ebenfalls bis ungefähr zum 14. Jahre nicht nur von der unterirdischen Arbeit in den Bergwerken, sondern überhaupt von der Nachtarbeit in den Fabriken ausgeschlossen sein. Das jugendliche Alter vermag vor dieser Zeit die schwere Arbeit in den oft ungesunden Räumen ohne Schaden für die Gesundheit nicht auszuhalten. Auch über das 14. Jahr hinaus sollte wenigstens bis zum 17. oder 18. Jahre die Arbeitszeit in Fabriken für jugendliche Arbeiter beschränkt sein.

d) Für alle Arbeiter insgesammt, auch für die erwachsenen, sollte die Sonntags- und Nachtarbeit nur in Ausnahmefällen gestattet werden. Der Arbeiter muß Zeit und Gelegenheit haben, am Sonntag nicht nur von seiner schweren Arbeit auszuruhen, sondern auch seinen religiösen Pflichten bequem nachzukommen und sich wenigstens einen Tag in der Woche zu erinnern, daß er etwas mehr ist als das Anhängsel einer Maschine. Soweit nothwendig, steht auch nichts im Wege, daß [illegible] Gewerbe gesetzlich eine Maximalarbeitszeit festgesetzt werde. Die [illegible] reich haben die höchste Arbeitszeit in Fabrikbetrieben auf elf Stunden

beschränkt, und zwar ohne Gefährdung ihrer Industrie. Natürlich dürfen nicht alle Arbeiten gleichmäßig behandelt werden. Für die mühsame, ungesunde und gefährliche Bergwerksarbeit dürfte eine achtstündige Schicht lang genug sein.

e) Eine weitere Forderung des Arbeiterschutzes ist die gesetzlich den Unternehmern aufzuerlegende Pflicht, für Leben und Gesundheit ihrer Arbeiter die genügenden Vorkehrungen zu treffen. Fabrikinspectoren haben über die Ausführung dieser Vorschriften zu wachen. Fast in allen Ländern, besonders in England, bestehen seit langem zahlreiche derartige Vorschriften. Für Betriebsunfälle, die nicht nachweislich durch die Schuld der Arbeiter eingetreten, ist der Unternehmer haftbar zu machen. Eine Unfallversicherung, welche dem Arbeiter die Beweislast seiner Unschuld in Bezug auf den Unfall zuwälzt, ist diesem nahezu unnütz, weil er sehr selten diesen Beweis zu erbringen vermag. Die Höhe der Haftpflicht muß gesetzlich bestimmt werden und dem verunglückten Arbeiter einen ausreichenden Unterhalt gewähren. In neuerer Zeit hat man auch der Arbeiterversicherung durch Errichtung von Hilfskassen für den Fall der Krankheit, Arbeitsunfähigkeit, des frühen Todes u. s. w. mit Recht größere Aufmerksamkeit zugewendet. Die Erfahrung hat gelehrt, daß ohne derartige Versicherungen die Arbeiter oder ihre Familien vielfach früher oder später ins Elend gerathen und dann der Gemeinde oder dem Staate zur Last fallen, wenn sich nicht private Mildthätigkeit ihrer erbarmt. Es wäre gewiß wünschenswerth, daß private Initiative die zwangsweise Durchführung der Versicherung überflüssig machte. Was Privatthätigkeit hier zu leisten vermag, beweisen die französischen Arbeitercorporationen, z. B. zu Val-des-Bois [1], wo unter der Sorge eines wahrhaft christlichen Arbeitgebers sich eine Reihe von den wohlthätigsten Einrichtungen, Vereinen, Hilfskassen u. s. w. ausgebildet und das Glück der Arbeiter begründet haben. Allein das ist ein Tropfen im Meere! An den meisten Orten reicht die Liebe und zuweilen auch die Kraft zu solchen Unternehmungen nicht mehr aus. Hier muß die öffentliche Gewalt nachhelfen. Aber wem soll die Versicherungslast auferlegt werden? Unseres Erachtens ist es ungerecht, wenn dieselbe ganz oder zum Theil auf die Steuerzahler abgewälzt wird. Sie soll von denen getragen werden, zu deren Vortheil der Arbeiter seine Kraft einsetzt, d. h. von den Arbeitgebern. Nur wo die Versicherung ohne Beihilfe aus öffentlichen Mitteln nicht möglich ist, kann man die Berechtigung staatlicher Unterstützung zugeben. Denn ohne Versicherung fallen die Arbeiter schließlich ganz der Gemeinde oder dem Staate zur Last. Aus Rücksicht auf den Arbeiter selbst mag es sich empfehlen, auch diesen zu einem Beitrage zu verpflichten. Auch sollten die Arbeiter an der Leitung und Beaufsichtigung solcher Hilfskassen mitbetheiligt sein.

f) Eine viel größere Berücksichtigung, als sie bisher gefunden, verdient die Wohnungsfrage in den großen industriellen Städten. Die armseligen Höhlen, in denen so viele Arbeiter zusammengepfercht leben, sind der Ruin für Gesundheit und Sittlichkeit zugleich. In manchen Städten sind die Wohnungsverhältnisse derart, daß es ein wahres Wunder ist, wenn junge Arbeiter und Arbeiterinnen noch einen Rest von Zucht und Scham bewahren. Mit solchen schmutzigen Spelunken sollte aufgeräumt werden. Hier wäre es wieder zunächst Pflicht der Fabrik- und

---

[1] Man vergleiche „Die christliche Arbeitercorporation zu Val-des-Bois", dargestellt von Léon Harmel. Mainz 1879. Aehnlich wie Harmel haben auch Fr. Brandts jr. in München-Gladbach, Villeroy und Boch in Mettlach a. d. Saar und andere sehr viele nachahmenswerthe Wohlfahrtseinrichtungen zu Gunsten ihrer Arbeiter getroffen. Sieh hierüber die Zeitschrift „Arbeiterwohl", die von dem rühmlichst bekannten Socialpolitiker Fr. Hitze trefflich redigirt wird und allen Industriellen und Arbeiterfreunden sehr praktische Winke zur Hebung der sittlichen und socialen Nothstände in der arbeitenden Klasse gibt.

Bergwerksbesitzer, für ihre Arbeiter zu sorgen. An zweiter Stelle sollte auc Gemeinde hierzu mitwirken. In allen Städten geschieht heute so vieles zur schönerung: zum Bau von Theatern, Museen, Bibliotheken u. dgl. — sollte da um so mehr für das Allernothwendigste gesorgt werden: für gesunde und anstä Wohnungen, die man zu niedrigen Preisen an Arbeiterfamilien vermiethen kö

g) Eine vielumstrittene Frage ist die des Minimallohnes. Hat die C keit das Recht, unter gewissen Voraussetzungen den Minimallohn für den Ar festzusetzen? Ganz dieselbe Frage kehrt auch in Bezug auf die Preistaxen (B Fleischtaxen u. s. w.) wieder. Denn der Minimallohn ist nur eine Art Arbeits Die älteren Theologen erkennen mit dem hl. Thomas[1] der Obrigkeit das Rech Preistaxen für die Waaren festzusetzen. Und rein theoretisch läßt sich gegen Ansicht wohl nichts Begründetes einwenden, wenigstens soweit es sich um die allge nothwendigen Waaren, z. B. Brod, Fleisch u. dgl. handelt. Die Noth zwingt diese Waaren zu kaufen, und gibt so den Verkäufern leicht die Macht in die H sich auf Kosten der Käufer ungerecht zu bereichern. Ganz dasselbe gilt auch in B auf die Arbeitskraft. Der Arbeiter ist vielfach durch die Noth gezwungen, Kraft um jeden Preis zu vermiethen, und so der Gefahr ungerechter Ausbeu preisgegeben. Die armseligen Hungerlöhne, welche manchmal bezahlt werden, bewe daß diese Gefahr keine eingebildete ist.

So unzweifelhaft jedoch alles dieses rein theoretisch ist, so läßt sich nicht kennen, daß die Bestimmung von Preistaxen und besonders des Minimallohnes l praktisch auf große Schwierigkeiten stößt. Denn gesetzlich den Preis einer W oder des Lohnes für alle Orte eines größern Staates gleichsetzen, wäre unge und schädlich. Die Arbeits- und Unterhaltsbedingungen sind sehr ungleich, und möge der Abhängigkeit von dem Weltmarkt wechselt der Zustand der Industrie häufig. Man müßte es also der Willkür von Beamten anheimgeben, die Taxe bestimmen. Das ließ sich früher, bei der kleinen Ausdehnung des Marktes, Seßhaftigkeit der Bevölkerung und der corporativen Organisation derselben wohl werkstelligen. Bei der heutigen Auflösung der Gesellschaft und der internation Gestaltung des Marktes ist das äußerst schwierig, wo nicht unmöglich, und kö die Industrie leicht concurrenzunfähig machen zum Schaden nicht nur der Ar geber, sondern auch der Arbeiter selbst. Denn die Industrie muß bestehen kön soll sie im Stande sein, den Arbeiter zu ernähren.

Indessen scheint es auch nicht nöthig, daß die öffentliche Gewalt direct Preis der Arbeit bestimme. Sie kann zunächst die Festsetzung dieses Preises und übrigen Vertragsbedingungen der Vereinbarung der Arbeiter und Arbeitgeber i lassen und sich begnügen, Schiedsämter einzusetzen, bei denen beide Parteien den Arbeitsvertrag betreffenden Klagen anhängig zu machen hätten. Diese Sch ämter müßten zu gleichen Theilen aus Arbeitern und Arbeitgebern unter dem sitze eines unparteiischen, von der öffentlichen Gewalt ernannten Fachkundigen Vertrauensmannes bestehen[2].

Neben diesen staatlichen Maßregeln müßte es den Arbeitern freistehen, zu verschiedensten erlaubten Zwecken Vereine zu bilden, um gemeinsam ihre Inter zu fördern. Daß sie zuweilen auch nach Verabredung die Arbeit gemeinsam zustellen (zu striken) befugt sind, wurde schon an einer andern Stelle (328) gethan. Doch sollten die Arbeitseinstellungen nur als das äußerste und letzte M angesehen werden. Sie sind ein zweischneidiges Schwert, das auch den Arbeiter verwunden kann. An dem Punkte des Vereinslebens nun wäre es besond

[1] Summa th. 2. 2 q. 77 a. 2 ad 2um.

[2] Ganz in demselben Sinne spricht sich Papst Leo XIII. in der Encyklika conditione opificum aus.

vo der katholische Clerus angreifen kann und muß, um unsere Arbeiterverhältnisse ıessernd umzugestalten [1]. Es ist ja in dieser Beziehung schon manches Anerkennens-verthe geschehen: wir erinnern besonders an die von Kolping gegründeten und zu so roßer Blüte gelangten Gesellenvereine, an die Arbeiter-, Jünglings- und Lehrlings-ereine u. dgl. Aber an manchen Orten kann und muß noch mehr geschehen. Alle iese Vereine müssen jedoch auf religiöser Grundlage aufgebaut werden und nur im Anschluß an die Religion die weltlichen Interessen fördern [2]. Auch die wohl-vollendsten gesetzlichen Maßregeln bleiben fruchtlos, wenn die Arbeiter nicht mit dem Geist der Genügsamkeit, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit und Zufriedenheit erfüllt werden. Ohne Religion werden die Arbeiter sich nie mit ihrem Loose bescheiden. Denn ein Paradies auf Erden, wie es die Socialdemokraten der Arbeiterwelt vorspiegeln, wird es nie und nimmer geben. Die große Mehrheit der Menschen hat von Anfang der Geschichte an ihr Brod im Schweiße ihres Angesichts verdienen müssen, und so wird es immer bleiben. Das ist einmal eine von der Vorsehung gesetzte Ordnung, deren Abänderung sich menschlicher Weisheit und Kraft entzieht. Indessen wer das Leben im Geiste des Glaubens auffaßt, wer es nur als eine Vorbereitung auf ein besseres Jenseits ansieht, wird diese Ordnung leicht verstehen. Christus, unser Erlöser, selbst hat nicht umsonst die Armuth, die Zimmermannsarbeit und schließlich das Kreuz zu seinem Antheil erwählt. Auf demselben Wege müssen seine Auserwählten ihm folgen.

3. Bisher haben wir nur von den industriellen Lohnarbeitern gesprochen. In ähnlicher Weise muß auch für den Schutz des Handwerker- und Bauernstandes gesorgt werden. Die soliden Mittelstände sind der festeste Halt der Gesellschaft, und die Staatsgewalt ist berechtigt, die gesetzlichen Maßregeln zu treffen, die zur Erhaltung dieser Stände nothwendig sind.

Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich die Schutzzölle (z. B. Getreidezölle) zu Gunsten des kleinen und mittlern Grundbesitzes rechtfertigen, wenn sich dieser sonst nicht mehr der hereinbrechenden Fluten ausländischer Concurrenz zu erwehren vermag. Allerdings trifft die Vertheuerung des Brodes auch die anderen Stände, allein dieser Nachtheil ist geringer als der Ruin des Baucrnstandes, der selbst den Bestand der Gesammtheit gefährdet. Die Erhaltung des Bauernstandes verlangt ferner außer den Wucherverboten, daß man ihm die Möglichkeit verschaffe, zu geringen Zinsen kleine Anleihen zu machen. Nicht minder wichtig ist endlich für den Bauern eine gerechte Steuergesetzgebung, welche den Grundbesitz nicht übermäßig zu Gunsten anderer Klassen belastet, und vor allem eine weise Erbschaftsordnung, welche es ermöglicht, ein Bauerngut in derselben Familie zu erhalten. Nur wenn eine Bauernfamilie dauernd auf demselben Gute ansässig bleibt, bildet sich der echte Bauernstand, der Träger conservativer und religiöser Gesinnung. Ein Krebsschaden für unsere ländliche Bevölkerung ist auch der Militarismus, der ihr die tüchtigsten Kräfte in den besten Jahren entzieht und denselben nur zu oft das Landleben verleidet oder sie verderbt auf das Land zurückschickt.

In welcher Weise kann das Handwerk geschützt werden, das sich nicht mehr zu halten vermag und einem langsamen Siechthum anheimfällt? Es gibt natürlich Gebiete, auf denen es endgiltig durch die Maschinen verdrängt ist. Hier es wieder

[1] Ueber die Stellung des Clerus zur socialen Frage vgl. Scheicher, Clerus und sociale Frage; Eberle, Socialpolit. Fragen der Gegenwart.

[2] Ueber die Organisation der Arbeitervereine enthält beachtenswerthe Winke der „Katholik" (Septemberheft 1890). Bei dieser Gelegenheit machen wir auch auf die sogen. „Volksbureau-Vereine" aufmerksam, welche in mehreren Städten (z. B. in Essen) bestehen und durch Belehrung und Vermittlung oft sehr wirksam die Rechte der Arbeiter schützen.

einbürgern wollen, wäre vergebliche Mühe; indessen für eine Anzahl Gewerbe wird es immer nothwendig bleiben. Diese Gebiete müßten gesetzlich umgrenzt werden, damit sich innerhalb derselben die Handwerker organisiren können. Fast allgemein befürwortet man von katholischer und protestantisch-conservativer Seite, und wie uns scheint, mit Recht, eine Neubelebung der früheren Innungen in einer den modernen Verhältnissen angepaßten Form. Ob diese Innungen freie oder obligatorische (Zwangsinnungen) sein sollen, ist eine noch schwebende Frage[1]. Zum allermindesten sollte nur solchen die öffentliche Ausübung eines Handwerkes gestattet werden, welche den Befähigungsnachweis erbracht haben.

Hat aber die Staatsgewalt das Recht, Zwangsinnungen einzuführen, d. h. alle von der Ausübung eines Gewerbes auszuschließen, welche nicht Mitglieder einer anerkannten Innung sind und sich den Anordnungen derselben in Bezug auf Gesellen- und Meisterprüfung u. dgl. unterwerfen? Wir glauben, ja, wofern sie von der Nothwendigkeit derselben zur Erhaltung des Handwerkerstandes überzeugt ist, und zwar einfach aus dem Grunde, weil an der Erhaltung des Handwerkerstandes die Gesellschaft das höchste Interesse hat und niemand dadurch ungerecht benachtheiligt wird. Es werden nur allgemein die Bedingungen festgesetzt, unter denen es erlaubt sein soll, gewisse Handwerke auszuüben. Hierzu kommt, daß die Handwerker fast allgemein die Einführung der Zwangsinnung wünschen. Natürlich müßte sich der Staat mit der gesetzlichen Regelung der Innungen begnügen, im übrigen diesen volle Autonomie und Selbstverwaltung lassen.

4. Wir haben die schützende Thätigkeit der Staatsgewalt, von der wir bisher gesprochen, im weitesten Sinne aufgefaßt, so daß es in Bezug auf einige der angedeuteten Maßregeln zweifelhaft sein kann, ob sie mit Recht unter den Gesichtspunkt des bloßen Rechtsschutzes gebracht werden können. Aber die Thätigkeit des Staates geht im Rechtsschutz nicht auf. Darüber hinaus soll sie alles anordnen, was zum Gemeinwohl nothwendig ist und von der bloßen Privatthätigkeit nicht geleistet werden kann. Sie soll überhaupt die Bedingungen schaffen, damit möglichst alle in freier Selbstthätigkeit ihr wahres zeitliches Glück erreichen können.

Zu dieser fördernden Thätigkeit der Staatsgewalt auf dem wirthschaftlichen Gebiete gehört z. B. die Herstellung großer Verkehrsstraßen, Canäle, Eisenbahnen u. s. w., soweit Privatthätigkeit nicht ausreicht. Derartige Verkehrswege sind die nothwendige Bedingung für die Entwicklung des Volkswohlstandes. Auch Flußregulirungen, Bau von Häfen, Eröffnung neuer Handelswege gehören in dieses Kapitel, ganz besonders aber Förderung und Einrichtung technischer Schulen, Ausstattung hygieinischer Anstalten, Kliniken, Unterstützung bei allgemeiner Noth u. dgl.

In Ausnahmefällen zu Zeiten großer Noth kann es auch Pflicht der Obrigkeiten, zunächst der Gemeinden, dann des Staates sein, den Arbeitslosen Beschäftigung zu geben, wenn diese sonst keine Arbeit finden können und nichts zum Leben haben. Denn in der äußersten Noth hat jeder das Recht, das zum Leben streng Nothwendige selbst zu nehmen, wenn es ihm nicht freiwillig gegeben wird[2]. Freiwillig gegeben wird aber heute zur Zeit der Noth oft nichts oder wenigstens nicht ausreichend, besonders wenn die Zahl der Beschäftigungslosen groß ist.

Es bleibt also nur eine dreifache Möglichkeit. Entweder läßt man die Arbeiter in ihrer Noth selbst zugreifen — und das dürfte doch für die öffentliche Sicher-

---

[1] Sieh Hitze, Schutz dem Handwerk, 1883; Albertus, Ueber die Nothlage des Handwerks, 1884; F. v. Hertling, Aufsätze und Reden S. 117 ff.

[2] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 64 a. 7. Sieh oben S. 277.

it und Ordnung bedenkliche Folgen haben, besonders wenn sich große Massen Be-
häftigungsloser zusammenschaaren. Oder man verpflichtet die bisherigen Arbeit-
ber, die entlassenen Arbeiter wieder anzustellen, was in vielen Fällen den Ruin
s Arbeitgebers zur Folge hätte und auch oft einen unbefugten Eingriff in das
rivateigenthum enthielte. Oder endlich die Gemeinde- bezw. Staatsbehörden sind
rpflichtet, den nöthigsten Unterhalt für die Arbeitslosen zu beschaffen, sei es nun
rch Almosen oder — was unbedingt vorzuziehen ist — durch Gewährung von
rbeitsgelegenheit.

Daraus folgt jedoch nicht, daß die Arbeiter ein eigentliches strenges Recht
uf Arbeit haben. Die Annahme, jeder habe allgemein das Recht, Arbeit
m Staate zu verlangen, müßte nothwendig das ganze wirthschaftliche Gebiet in
e Hände des Staates spielen und schließlich zum vollen Socialismus führen. Aber
ch die Annahme, jeder habe zur Zeit der Noth, wenn er keine Arbeit finden kann, ein
gentliches strenges Recht auf Arbeit, entbehrt jeder Begründung. Denn aus der Pflicht
r Obrigkeit, zuweilen den Beschäftigungslosen Arbeitsgelegenheit zu verschaffen, folgt
ineswegs das strenge Recht der letzteren, Arbeit zu fordern, ebenso wenig wie aus
r Pflicht des Reichen, Almosen zu geben, das Recht des Armen folgt, dasselbe als
was ihm streng Gebührendes zu fordern. Höchstens hat die Obrigkeit der Ge-
mmtheit gegenüber die Pflicht der legalen Gerechtigkeit, Arbeit zu geben,
m dadurch für die öffentliche Sicherheit und Ordnung zu sorgen. Ein solches all-
meines Recht auf Arbeit würde auch der Sorglosigkeit und dem Leichtsinn der
rbeiter nicht geringen Vorschub leisten. Er müßte ja, daß sobald er nichts mehr
beißen und zu arbeiten hat, er berechtigt ist, von der Obrigkeit Arbeit zu for-
rn. Und welche Arbeit sollte die Obrigkeit zu gewähren verpflichtet sein und wo
nd wie lange? Dem Rechte auf eine Leistung (ius ad rem) entspricht eine genaue
terminirte Pflicht. In unserem Falle haben wir keine solche determinirte Pflicht
n seiten der Obrigkeit, also auch kein Recht der Arbeiter. Denn Rechtspflicht und
echt bedingen sich gegenseitig. Wollte man aber ein Recht auf eine bestimmte Art von
rbeit annehmen, z. B. des Schlossers auf sein entsprechendes Handwerk, so müßte
an schließlich alle Zweige des Erwerbslebens dem Staate überantworten. Denn
allen Zweigen des Erwerbsleben kann es zeitweilig Arbeitslose geben.

Ein aufmerksamer Leser könnte vielleicht versucht sein, uns hier eines Wider-
ruches zu zeihen. Die Staatsgewalt soll der Privatthätigkeit die Initiative lassen
nd sich auf Förderung und Nachhilfe beschränken, soweit wir vom Rechtsschutz ab-
hen. Nun nimmt aber die persönliche Leistungsfähigkeit mit dem Culturfortschritt
ständig zu. Also müßte, so scheint es, die Nothwendigkeit staatlicher Einmischung
ständig abnehmen. Dem widerspricht aber die Erfahrung. Bei den am höchsten
ehenden Culturvölkern macht sich das Bedürfniß des staatlichen Eingreifens am
eisten fühlbar.

Der angedeutete Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Je mehr die Selbsthilfe
sreicht, um so weniger liegt für den Staat ein Grund zur Einmischung vor.
ber die Möglichkeit der individuellen Selbsthilfe nimmt thatsächlich bei fortschreitender
ultur ab, weil die Bedürfnisse immer zahlreicher und vielgestaltiger werden.
in civilisirter Europäer hat eine viel größere Leistungsfähigkeit als ein halbwilder
eger, und doch vermag der letztere leichter selbst für sich zu sorgen als der erstere.
ierzu kommt, daß bei zunehmender Cultur die Arbeitstheilung und damit die Ab-
ingigkeit des Einzelnen von fremder Arbeit immer größer wird. Dadurch erwachsen
r öffentlichen Gewalt neue Aufgaben, auf materiellem Gebiet sowohl als auf
istigem, sowohl nach der Seite des Rechtsschutzes als nach der der Förderung.
amentlich die schützende Thätigkeit der Staatsgewalt wird immer verwickelter und
wieriger, weil die Eingriffe in fremde Rechtssphären sozusagen immer verdeckter

und unfaßbarer werden und bei steigender Cultur tausend neue Gegenstände und Mittel erhalten. Nicht wenig trägt hierzu die leider unbestreitbare Thatsache bei, daß mit der Zunahme der Cultur die Abnahme der Sittlichkeit vielfach gleichen Schritt hält. Je mehr die Gottesfurcht und Rechtschaffenheit abnimmt, desto mehr muß die staatliche Knute die Widerspänstigen in den Schranken der Pflicht halten.

5. Es bleiben uns zum Schluß noch zwei Fragen zu lösen, welche die Berechtigung des staatlichen Eingreifens auf dem volkswirthschaftlichen Gebiete betreffen.

Die erste Frage ist: Soll der Staat principiell sich direct an der Güterhervorbringung betheiligen, indem er selbst als Producent auftritt, um so das wirthschaftliche Leben im Interesse der Gesammtheit zu beeinflussen und zu beherrschen?

a) Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Staat auch Eigenthum, sowohl bewegliches als unbewegliches, besitzen kann. Er bedarf der Mittel zur Erfüllung seiner Aufgaben, vor allem eines bestimmten Einkommens, und es steht nichts im Wege, daß er einen Theil dieses Einkommens aus Staatseigenthum beziehe. Er kann also auf demselben Wege wie Private Güter erwerben und selbst verwalten oder verpachten. In den meisten Ländern haben die Regierungen ausgedehnte Waldungen als Staatseigenthum erworben, und dieselben eignen sich auch in besonderer Weise zum Staatseigenthum, nicht nur weil Private nur unter Voraussetzung sehr großen Eigenthums aus dem Ertrag von Waldungen leben können, sondern auch weil die Erhaltung der Wälder wegen ihres Einflusses auf die klimatischen Verhältnisse ein sehr wichtiges öffentliches Interesse bildet.

b) Es gibt ferner Erwerbszweige von öffentlichem Interesse, welche ohne Beeinträchtigung und Gefährdung der Gesammtheit kaum Einzelnen überlassen werden könnten. Unzweifelhaft ist das Münzwesen Sache der Staatsgewalt und wurde auch von jeher als Staatsregal behandelt; nur auf diesem Wege kann das Münzwesen die genügende Sicherheit bieten und wirksam dem Betrug durch Falschmünzerei vorgebeugt werden. Eine natürliche Folge des Münzregals ist auch, daß die Gold- und Silberbergwerke, deren Ertrag vorwiegend dem Geldbedarf dient, am füglichsten vom Staate selbst ausgebeutet werden. Auch das Post- und Telegraphenwesen wird am besten vom Staate selbst verwaltet, weil es in den Händen von Privaten weder die erforderliche Sicherheit noch Einheit und Raschheit besäße. Die Staatsgewalt soll dort eingreifen oder nachhelfen, wo die Privatthätigkeit für das öffentliche Bedürfniß nicht ausreicht. Aus demselben Grunde verlangen viele die Verstaatlichung sämmtlicher Eisenbahnen. Vom bloßen Rechtsstandpunkt läßt sich nichts dagegen einwenden, daß der Staat die schon bestehenden Privateisenbahnen ankaufe und den Bau von neuen Eisenbahnen sich selbst vorbehalte; das letztere schon deshalb, weil nur die Staatsgewalt die Vollmacht zu den beim Bau von Eisenbahnen fast regelmäßig nöthigen Zwangsenteignungen (Expropriationen) geben kann. Schon bestehende Privateisenbahnen kann er aber nicht gegen den Willen ihrer Besitzer verstaatlichen, solange diese nicht ihr Recht in sträflicher Weise zum Schaden des Gesammtwohls mißbrauchen und auf anderem Wege nicht genügend Abhilfe geschafft werden kann.

Für die Verstaatlichung der Eisenbahnen auf dem rechtlichen Wege scheinen auch die wirthschaftlichen Vortheile zu sprechen, welche die Staatsbahnen der Gesammtheit gewähren. Ferner wird das Eisenbahnwesen in den Händen des Staates einheitlicher organisirt.

Politisch dagegen hat die Verstaatlichung aller Eisenbahnen deshalb ihre Bedenken, weil sie eine ungeheure Menge von Beamten in directe Abhängigkeit von der Regierung bringt und leicht die politische und religiöse Freiheit gefährdet. Das

t besonders in constitutionellen Staaten, wo die am Ruder befindlichen Parteien
r zu gern die Macht im eigenen Interesse mißbrauchen. Trotz dieser Bedenken
ucht man kein Prophet zu sein, um vorauszusagen, daß in den meisten Ländern
Verstaatlichung der Eisenbahnen eher zu- als abnehmen wird.

c) Wir gehen noch einen Schritt weiter und geben zu, daß die Regierung be-
htigt sein kann, sich an gewissen Wirthschaftszweigen zu betheiligen, wenn es zur
rderung des Gesammtwohls sehr nützlich ist, daß es Musteranstalten in diesen
eigen gebe und solche ohne die Obrigkeit nicht zu stande kommen.

d) Doch mit all diesen Staatsbetrieben sind gewisse Staatssocialisten noch nicht
rieden. Sie verlangen *allgemein und grundsätzlich directe* Betheiligung
s Staates an der Industrie, an Handel und Bergbau, damit er durch seinen über-
chtigen Einfluß die Vertheilung des Nationaleinkommens reguliren könne. Die
ichten, aus denen diese Vorschläge hervorgehen, sind gewiß menschenfreundlich,
er sie beruhen auf einer schiefen Auffassung von den Aufgaben des Staates.

Die Staatsgewalt soll die *Bedingungen* schaffen, damit alle ihre Unter-
benen, soweit dies ausführbar, selbstthätig ihr Glück erreichen. Sie soll also nicht
: Privatthätigkeit überflüssig machen, sie unnütz verdrängen und alles in die staat-
he Zwangsjacke stecken; nur schützend und nachhelfend soll sie sich bethätigen und
thin dort eingreifen, wo die Privatthätigkeit nicht ausreicht. Geht sie darüber
aus, tritt sie grundsätzlich als Großindustrieller und Handeltreibender auf, so be-
it sie sich auf ein ihr fremdes Gebiet, auf dem sie folgerichtig beim Socialismus
langen muß. Wir fragen: wo soll der Staat seinen Unternehmungen in Handel
d Industrie ein Ziel setzen? und auf welche Gebiete soll er sich beschränken? Hier
ben wir keine objective Grenzscheide mehr, alles ist der Willkür der jeweiligen
aatslenker anheimgegeben, und naturgemäß würde die staatliche Production sich
mer weiter auszudehnen streben.

6. Die *zweite* Frage betrifft die *Staatsmonopole*. Hat die Staats-
valt das Recht, solche Monopole einzuführen? Man muß zweierlei Mono-
le unterscheiden, nach den zwei Arten von Zwecken, denen sie dienen sollen:
scalische und *nicht-fiscalische* (volkswirthschaftliche). Die ersteren
ben bloß den Zweck, der Regierung die nöthigen Steuern zu verschaffen;
können zu den indirecten Steuern gezählt werden, und derartigen fiscalischen
onopolen begegnen wir von jeher in der Geschichte. Sehr häufig wurden
che Monopole an Privatpersonen verkauft oder verschenkt, freilich oft zum
chtheile des Gemeinwohls. Ebenso gut wie der Staat zur Bestreitung der
entlichen Auslagen Domänen besitzen darf, kann er ein Monopol zu dem-
ben Zwecke sich vorbehalten, wenigstens soweit dadurch keine wohlerworbenen
ivatrechte verletzt werden. Doch sollen ohne dringende Noth die unentbehr-
ßten Lebensmittel nicht zu einem Monopol erhoben werden. Außerdem hat
) das Maß solcher Monopole auf die nothwendigen Staatseinkünfte zu be-
ränken; was darüber hinausliegt, ist eine unnütze und deshalb meist schäd-
je Behinderung der Privatthätigkeit.

Bei den nicht-fiscalischen Monopolen handelt es sich nicht um Gewinnung
: erforderlichen Einkünfte, sondern um directe Beeinflussung der Volkswirth-
aft im Interesse der Gesammtheit, und derartige Monopole können nur
nn berechtigt sein, wenn sie zum Schutz und Wohl der Gesammtheit *noth-
endig* sind, wie dies beim Münzregal, beim Postwesen der Fall ist; nament-
) gilt das für den Fall, daß sich schon auf einem Gebiete eine nicht un-
rächtliche Privatindustrie oder überhaupt die Privatthätigkeit eingebürgert

hat. In diesem Fall ist die Einführung des Monopols nicht nur mit einer Beschränkung der Freiheit, sondern auch mit einer Beschlagnahme von Privateigenthum, allerdings gegen eine Entschädigung, verbunden.

Der bloße Nutzen genügt also zur Einführung derartiger Monopole nicht. Wer das Gegentheil annimmt, dürfte auch nichts dagegen einwenden, wenn die Staatsgewalt morgen die Verstaatlichung aller Waldungen, übermorgen die Verstaatlichung sämmtlicher Bergwerke und einen Tag später die Verstaatlichung sämmtlicher Bierbrauerein „im Interesse des Staates" beschlösse. Ja der ganze Platonische Idealstaat ließe sich leicht mit Hilfe dieses gefährlichen Grundsatzes verwirklichen.

Zehnter Artikel.

Excurs über den Liberalismus.

Wiederholt mußten wir in unseren Ausführungen über die Stellung des Staats zur Religion, zur Schule und zum wirthschaftlichen Leben auf den Liberalismus Bezug nehmen, und mancher Leser wird mit Ungeduld von uns eine Erklärung darüber verlangen, was man denn eigentlich unter Liberalismus zu verstehen habe. Wir kommen diesem berechtigten Verlangen um so lieber nach, als eine genaue Charakteristik des Liberalismus die richtige Auffassung der Aufgaben der Staatsgewalt nicht wenig fördert und zugleich als Wegweiser auf dem Gebiete der praktischen Politik dienen kann.

1. Was wir im folgenden vom Liberalismus sagen werden, gilt von dem System als solchem oder von der allgemeinen Geistesrichtung, nicht aber von diesem oder jenem Anhänger des Liberalismus. Nicht wenige Liberale hängen sich diesen Namen um, ohne das System des Liberalismus oder alle seine Lehren im einzelnen zu billigen. Manche lassen sich durch den schönen Namen der Freiheit blenden, ohne recht zu wissen, was der Liberalismus eigentlich ist und will [1].

Es wäre auch irrig, wenn man unter Liberalismus ein einheitliches, geschlossenes System verstehen wollte — wie etwa unter Zwinglianismus, Arianismus, Hegelianismus —; Liberalismus bezeichnet vielmehr eine große geistige Strömung, welche zwar gewisse gemeinsame treibende Ideen hat, im übrigen aber nach Zeit und Ort die verschiedensten Gestalten annimmt und sich namentlich in Bezug auf das nächste Ziel sehr oft verändert.

Man muß sich auch hüten, jedes Streben nach Freiheit als Liberalismus ansehen zu wollen. Die Freiheit ist ein hohes Gut, das einen wundersamen Zauber auf jedes menschliche Herz ausübt, und unmöglich kann jedes Streben nach diesem Gute schon als Liberalismus, d. h. als Angehörigkeit zu einer bestimmten Parteirichtung angesehen werden. Ebenso wenig darf man unter Liberalismus jedes Streben nach ungebundener Freiheit verstehen. Der Liberalismus ist nur eine bestimmte Art dieses Strebens nach Unabhängigkeit, und zwar eine Art, die erst in der neuern Zeit entstanden ist. Wir werden dem

[1] In England versteht man unter Liberalen die Anhänger der Partei, welche die Volksrechte gegenüber den Kronrechten betont. Darunter finden sich viele, welche den Grundsätzen des continentalen Liberalismus völlig fernstehen.

richtigen Begriff des Liberalismus leichter auf die Spur kommen, wenn wir einen Blick auf seine Entstehung werfen.

2. Die ersten Anfänge des Liberalismus als einer politischen Partei (des modernen Liberalismus) fallen in die Zeit der Restauration und gehen von Frankreich, dem Lande der großen Revolution, aus. Als im zweiten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts die Revolution niedergeworfen war und die Bourbonen sich mit den anderen Dynastien in der heiligen Allianz zum Schutz der Monarchie verbanden, sammelten sich die noch vorhandenen Reste der Revolutionspartei in geheimen Verbindungen, um die wichtigsten Forderungen der Revolution aufrecht zu erhalten und dieselben durch die Presse sowohl als durch bewaffnete Erhebungen und Straßenaufläufe durchzusetzen [1].

Der Wahlspruch der Revolutionsmänner war: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Aus diesem Wahlspruch entnahm die neue Partei die Forderung der Freiheit und Gleichheit in politischer und bürgerlicher Beziehung [2]. Alle Staatsangehörigen sollten möglichst frei und vor dem Gesetze völlig gleich sein. In diesem Grundsatz lag die Forderung der Beseitigung aller bürgerlichen und politischen Privilegien des Adels und der Geistlichkeit enthalten. Ebenso war darin die Forderung ausgesprochen: das Volk müsse seinen Antheil an der Gesetzgebung und Ueberwachung der Regierung haben. Ja im Grunde lag darin schon die Forderung des allgemeinen gleichen Wahlrechtes, die Forderung, daß allen in gleicher Weise der Zutritt zu den öffentlichen Aemtern freistehe. Diesen Grundsätzen entsprechend stellte die neue Partei die Forderung der Repräsentativverfassung an die Spitze ihres Programmes.

In einem Gemeinwesen, in welchem Katholiken, Calvinianer, Hugenotten, Lutheraner, Juden und Ungläubige nebeneinander lebten, konnte die Beseitigung aller Vorrechte des Clerus und die völlige Gleichheit aller vor dem Gesetz nur den Sinn haben: das Gesetz nimmt auf die religiösen Unterschiede keinerlei Rücksicht; damit war die Religion im Princip aus dem öffentlichen Leben verdrängt und zur Privatsache gemacht.

Sieht man sich die Grundsätze der neuen Partei an, so erkennt man unschwer, daß sie nichts enthalten als die Anwendung der „Menschenrechte" auf das öffentliche, politische und bürgerliche Leben. Ihr Programm war nur Rousseau in einer neuen, wenn man will, etwas purgirten Ausgabe. Der Grundsatz der Gleichheit aller vor dem Gesetz konnte im Munde von Männern, welche die absolute Monarchie bekämpften und sie auf Schritt und Tritt eifersüchtig überwachten, nur die Volkssouveränität bedeuten.

Weil die neue Partei sich besonders der Presse, der Volksversammlungen und Vereine als Mittel zu ihren Zwecken bediente, so forderte sie grundsätzlich unbeschränkte Preß- und Vereinsfreiheit. Jede Regung der Monarchie zur Stärkung ihrer Macht wurde streng überwacht, als eine Bedrohung der Volksfreiheit verschrieen und als Vorwand zum Anzetteln von Straßentumulten und Revolutionen benutzt.

Im Jahre 1830 gelang es dieser Partei, die legitime Dynastie aus Frankreich zu vertreiben und das Bürgerkönigthum oder Königthum von Volkes

---

[1] Fl. Rieß, Die moderne Irrlehre oder der Liberalismus. Freiburg 1866. S. 9.

[2] So auch im wesentlichen Pfizer im Staatslexikon von Rotteck, Art. Liberalismus.

Gnaden an die Stelle des Königthums von Gottes Gnaden zu setzen. Ihre Anhänger nannten sich selbst *Liberale*, und dieser Name ist ihnen geblieben. Ihre Gegner wurden bald Reactionäre, bald Conservative genannt. Aehnliche Parteien mit ähnlichen Zielen und Namen entstanden auch in den meisten anderen westeuropäischen Ländern.

Wie man aus diesem geschichtlichen Rückblick ersieht, ist der eigentliche *Träger* des Liberalismus die sogenannte *Bourgeoisie*, d. h. der zu Macht und Ansehen gelangte *dritte* Stand der französischen Nationalversammlung oder das gebildete Bürgerthum mit seinem Haß gegen Clerus und Adel sammt deren Privilegien. Das eigentliche *Gebiet* des Liberalismus ist *das öffentliche gesellschaftliche Leben*. Er bedeutet die möglichste *Freiheit und Autonomie des Individuums in den gesellschaftlichen Beziehungen*, und zwar *in gleicher Weise für alle*, unabhängig von Stand und Religion. Obwohl er aber zunächst ein politisch-sociales System ist, so hat er doch seine tiefsten Wurzeln auf religiösem Gebiet und treibt seine Aeste und Zweige in fast alle Gebiete hinein. Je nach der Folgerichtigkeit, mit der alle Folgerungen und Voraussetzungen dieser Grundanschauung gezogen und ausgesprochen werden, lassen sich *verschiedene Abstufungen* im Liberalismus unterscheiden.

3. Der vollständig *folgerichtige Liberalismus*, zu dem sich die fortgeschrittenen Liberalen in Frankreich, Belgien, Italien schon ganz offen bekennen, ist nichts als *die auf das bürgerliche und politische Leben angewandte und consequent durchgeführte Autonomie des Individuums*.

Jede höhere, nicht im Individuum selbst wurzelnde Autorität wird geläugnet, und die staatliche Autorität wird in Rousseau'scher Weise dadurch construirt, daß ein jeder einen Theil der Herrschaft über sich selbst an die Gesammtheit überträgt und somit im Grunde nur sich selbst gehorcht. Vom bloßen Rationalismus oder Atheismus unterscheidet sich der Liberalismus dadurch, daß er den Rationalismus oder Atheismus von dem Gebiet des Privatlebens auf das des Gesellschaftslebens überträgt. Jeder consequente Liberale muß Rationalist und Gottesläugner oder wenigstens Agnostiker sein. Atheismus und Rationalismus sind religiöse oder philosophische Systeme oder besser Irrthümer; der Liberalismus aber ist zunächst ein politisches System: der Liberalismus ist das Kind des atheistischen Rationalismus.

Die Folgerungen, die sich aus dieser Grundanschauung des *folgerichtigen* Liberalismus ergeben, sind leicht zu erkennen.

In Bezug auf die *Religion und Moral* ist nach liberalen Grundsätzen das Gesellschaftsleben *religionslos, atheistisch*, d. h. im öffentlichen Leben wird auf Gott und Religion keine Rücksicht genommen. Daher der Grundsatz: Der Staat ist atheistisch (l'état est athée). Aus diesem Grundsatz folgt weiter, daß Staat und Kirche vollständig zu trennen sind, daß jedem absolute Religionsfreiheit zu gewähren und der Schulunterricht als Staatssache rein weltlich, d. h. ohne Rücksicht auf Religion zu ertheilen ist[1].

[1] Wie sehr der Liberalismus jeder religiösen Regung im öffentlichen Leben feind ist, hat der Kampf um den Schulgesetzentwurf vom Jahre 1892 gezeigt. Zwar erhob sich in

ie Ordensleute sind aus den Schulen zu entfernen, und an die Stelle des igiösen Katechismus tritt der Laienkatechismus, in dem die Laienoral gelehrt wird, d. h. eine Sittenlehre, die sich nicht auf Gottes Gebot itzt und auch keine religiösen Pflichten kennt, sondern nur von Pflichten gegen n Staat und die Mitbürger spricht und die Gewissenspflicht durch das Ehrfühl oder sonst ein Privatinteresse zu ersetzen sucht. Nicht minder wird die he durch Einführung der Zwangscivilehe von der Kirche losgerissen, ja nzlich ihres religiösen Charakters entkleidet. Desgleichen sind die Spitäler, rmen- und Waisenhäuser und ähnliche Anstalten der Nächstenliebe zu aicisiren", d. h. jedem religiösen Einfluß zu entziehen[1]. Um wirksamer die zte Einwirkung der Kirche auf das öffentliche Leben zu verhindern, hat man Frankreich schon angefangen, die kirchliche Taufe durch eine „bürgerliche aufe" zu ersetzen, bei der man dem neuen Weltbürger einen Namen gibt, n eine phrygische Mütze aufsetzt, politische Reden und schließlich reichliche ahlzeit hält.

In der Politik ist der folgerichtige Liberalismus republikanisch er erstrebt wenigstens die constitutionelle Monarchie mit ihrem Schattenkönig. i Frankreich ist der Liberalismus bei diesem Ziele schon angelangt, und auch Belgien, Italien, Spanien, Portugal macht er aus seinen republikanischen strebungen kein Hehl mehr; anderwärts hält man es noch nicht für zeitgemäß, t den wahren politischen Zielen an die Oeffentlichkeit zu rücken. Der Grundsatz : Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz müßte schließlich überall zur Demotie führen; der einzige Grund, warum trotzdem der Liberalismus sich der nsequent durchgeführten Demokratie abgeneigt zeigt, ist die Furcht, die einmal vonnene Machtstellung zu verlieren. Träger des Liberalismus ist eben die ourgeoisie, der zu Ansehen gelangte dritte Stand, der sich dem drohend chdrängenden vierten Stande gegenüber krampfhaft an die constitutionelle onarchie oder die plutokratische Republik klammert[2].

---

eralen Kreisen ein wilder Lärm, als der Reichskanzler v. Caprivi im Landtage erte: „Es handelt sich um den Gegensatz von Christenthum und Atheismus"; aber ge- e der Verlauf des Schulkampfes innerhalb und außerhalb des Landtages bewies die hrheit dieser Worte, und die Liberalen mußten sich aus ihren eigenen Kreisen den Vorf gar „zu vorsichtiger Umhüllung ihrer eigentlichen Gedanken und Ziele", d. h. der Unlichkeit und Feigheit gefallen lassen. Derselbe Mann, der diesen Vorwurf erhob, schrieb mals: „Kein schärferer Gegensatz zu den Grundüberzeugungen der bern Welt ist denkbar als das Wort des Reichskanzlers: ‚Das esentliche bei jedem Menschen ist sein Verhältniß zu Gott.' Diesem tz, welchen man in einer Rede Cromwells oder einer päpstlichen Encyklika eher zu den erwartet als bei einem Staatsmann des heutigen Deutschland, muß von seiten i Liberalismus mit dem größten Nachdruck der andere Satz entgegengestellt werden: s über den wahren Werth des Menschen entscheidet, ist zuerst und zuletzt sein rhältniß zur Menschheit"; d. h. auf das Verhältniß zu Gott kommt es gar nicht an. obl, Moral, Religion und Schule. Stuttgart 1892. S. 14.)

[1] Sieh Deschamps, Der Liberalismus. Mainz 1878.

[2] So erklärt es sich leicht, warum in neuerer Zeit manche Anhänger des Libeismus (z. B. Bluntschli) die demokratische Tendenz desselben zu bestreiten suchen namentlich die Rousseau'sche Volkssouveränität bekämpfen. Es handelt sich n um eine Machtfrage. Das starke Königthum soll den socialistischen Unhold im ume halten.

Auf dem Gebiete der Volkswirthschaft bekennt sich der folgerichtige Liberalismus zum Grundprincip der Physiokraten und Manchestermänner: man solle einen jeden machen lassen, was er wolle, solange er nicht in die Privatrechte eines andern unbefugt eingreife. Dementsprechend weist er dem Staate die Rolle des bloßen Polizisten oder Nachtwächters zu, der nur für die Rechtssicherheit zu sorgen hat (s. oben 448 ff.). Wenn sich in jüngster Zeit auch einzelne Liberale zu socialreformatorischen Velleitäten herbeilassen, so hat das fast nur in der Angst vor den Socialdemokraten seinen Grund.

Dieser volkswirthschaftliche Standpunkt ist es, der den Liberalismus vom Socialismus scheidet. In mancher Rücksicht führt letzterer nur die liberalen Anschauungen folgerichtig durch. So namentlich in Bezug auf das religiöse und politische Gebiet (168). Auf wirthschaftlichem Gebiete dagegen ist der Socialismus die Reaction des zu kurz gekommenen vierten Standes gegen die monopolisirende Kapitalwirthschaft des zur Macht gelangten dritten Standes. Der Liberalismus nahm seinen Ausgangspunkt vom religiösen und politischen Gebiet, der Socialismus dagegen geht vom volkswirthschaftlichen Gebiet aus; jener schwärmt für die möglichst allseitige Freiheit des Individuums, dieser dagegen für die planmäßige und gleichheitliche Organisation der Production und gerechte Vertheilung des gemeinsamen Arbeitsertrages.

Es könnte vielleicht sonderbar erscheinen, daß der Liberalismus, gegen sein Grundprincip, in Sachen des Schul- und Religionswesens heute nach einer immer größern Centralisation strebt. Der ältere Liberalismus (bis um die Mitte dieses Jahrhunderts) neigte auch im ganzen zu einer Befreiung der Schule und Kirche von den staatlichen Fesseln. Vielleicht waren es mehr taktische Gründe, welche den Liberalismus zuerst für die volle Freiheit der Schule und Kirche eintreten ließen. Man wollte durch diesen Köder die Katholiken und gläubigen Protestanten mancher Länder für die politischen Forderungen des Liberalismus gewinnen. Thatsächlich aber trat bald nach der Mitte dieses Jahrhunderts eine bedeutende Schwenkung ein. Der sogenannte jüngere Liberalismus wurde in Bezug auf Schule und Religion sehr centralistisch, ohne Zweifel in der Absicht, um so wirksamer den Einfluß der Kirche auf die Schule und das ganze öffentliche Leben brechen oder ganz aufheben zu können. Insoweit ist dieser scheinbare Widerspruch nur eine Folgerung des obersten liberalen Grundprincips der allseitigen individuellen Autonomie im öffentlichen Leben; denn diese Autonomie besagt wesentlich Unabhängigkeit des Menschen von Gott, mithin Losreißung der Schule von der Kirche und staatliche Ueberwachung jeder öffentlichen Wirksamkeit der Kirche.

Der Liberalismus unterscheidet nämlich zwischen der Freiheit der Kirche und der Freiheit des Individuums; bloß die letztere will er erhalten wissen; das haben die Liberalen im Culturkampf wiederholt erklärt. Also Freiheit des Individuums und Knechtung der Kirche. Es ist aber ein Widerspruch, dem Katholiken die persönliche Freiheit zu versprechen und ihn doch zugleich zu hindern, nach den Grundsätzen seines katholischen Glaubens zu leben; aber thatsächlich will auch der Liberalismus nur die individuelle, für alle gleiche Freiheit, welche die Unabhängigkeit von Gott und seinen Geboten einschließt, und um diese Freiheit allgemein zu verwirklichen, scheut er auch vor Zwang und Centralisation nicht zurück. Die Kirche mit ihren Ansprüchen auf Beeinflussung des öffentlichen Lebens widerspricht dem innersten Wesen des Liberalismus.

4. Eine zweite, gemäßigtere, aber minder consequente Richtung des Liberalismus will nicht atheistisch sein; sie gibt die Nothwendig-

keit der Abhängigkeit des Menschen von Gott zu, anerkennt auch das natürliche Sittengesetz, soweit es durch die bloße Vernunft erkannt werden kann, läugnet aber die Nothwendigkeit oder Zulässigkeit einer übernatürlichen Offenbarung. Sie stellt sich ganz auf den Standpunkt der rein natürlichen Vernunft und nimmt keinerlei Rücksicht auf das Christenthum. Daraus ergibt sich als principielle Folgerung, daß keines von den christlichen oder positiven Bekenntnissen dem andern im öffentlichen Leben vorgezogen werden darf. Folgerichtig ausgebildet müßte dieser Liberalismus zu einer allgemein menschlichen, natürlichen Religion führen, welche in den Schulen gelehrt und überhaupt im öffentlichen Leben anerkannt wird. Der Staat ist wesentlich nicht christlich, will aber ebenso wenig irreligiös sein.

Dieses System ist eine unfolgerichtige Halbheit. Wenn man einmal die Abhängigkeit des Menschen von Gott und die Pflicht des Gehorsams gegen seine Gebote anerkennt, so folgt auch, daß der Mensch kein Recht hat, diesen Geboten ein Ziel zu setzen und etwa zu seinem Schöpfer zu sagen: Deinen Geboten, die mir durch das natürliche Licht der Vernunft bekannt sind, werde ich gehorchen; wenn du mir aber noch auf andere Weise, nämlich durch positive Offenbarung, ein Gebot geben willst, so werde ich den Gehorsam aufkündigen. Ist Gott der Herr des Menschen, so steht es auch bei ihm, zu bestimmen, wie und was er befehlen will. Wer ihm in einem Gebote den Gehorsam formell verweigert, läugnet damit im Grunde seine Autorität und kann nur durch Inconsequenz in anderen die Pflicht des Gehorsams anerkennen[1]. Will also diese Form des Liberalismus nicht inconsequent sein, so muß sie entweder ihre Grundsätze aufgeben oder sich zum extremen Liberalismus bekennen.

5. Eine dritte, noch gemäßigtere Richtung, die auch unter gläubigen Protestanten (Liberal-Conservativen) ihre Anhänger zählt und früher auch unter Katholiken Vertheidiger besaß, steht zwar auf dem Boden der christlichen Offenbarung und will dieselbe für das Privatleben ganz und voll anerkennen, im öffentlichen staatlichen Leben aber von ihr absehen.

Die katholischen Vertreter dieser Richtung sind die sogenannten Liberalkatholiken oder Katholisch-Liberalen. Ihr bedeutendster und beredtester Anhänger und Wortführer war schon in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts der Abbé de Lamennais (1782—1854). Im Bunde der Kirche mit dem Absolutismus findet er eine Hauptquelle der religiösen Uebel seiner Zeit. Deshalb muß die Kirche sich gänzlich vom Staate trennen und auf jede Staatsunterstützung verzichten. Wenn die Kirche wieder arm und frei geworden ist und nur auf ihre eigene moralische Kraft vertraut, wird sie von neuem die Herrschaft über die Gemüther erringen. Im Namen der Menschheit und der Religion fordert er deshalb unbeschränkte Gewissens-, Cultus-, Preß- und Vereinsfreiheit. Gestützt auf diese „vier großen Freiheiten" soll sich die Kirche mit der Demokratie versöhnen; im freien Wettbewerb mit den anderen Religionsbekenntnissen wird sie dann ihre Ueberlegenheit siegreich beweisen.

Auch wohlgesinnte Katholiken (unter ihnen Lacordaire und Montalembert) ließen sich anfänglich durch die glänzende Beredsamkeit de Lamennais' blenden

[1] Sieh das Rundschreiben Leo's XIII. Libertas vom 20. Juni 1888.

und bestechen, zogen sich aber später von ihm zurück, als die folgerichtige Durchführung seiner Grundsätze die Ursache seines Zerfalls mit der Kirche wurde. Im Revolutionsjahre 1848 kam er als Vertreter des Socialismus in die Gesetzgebende Versammlung, wo er auf der äußersten Linken saß.

Die Hauptforderung Lamennais': allgemeine und unbeschränkte Cultus- oder Religionsfreiheit, wurde schon von Gregor XVI. verworfen. Später hat Pius IX. fast alle Irrthümer des von Lamennais begründeten „Liberalkatholicismus" verurtheilt[1]. Und gewiß mit Recht.

Es handelt sich ja für de Lamennais nicht darum, ob unter gewissen Voraussetzungen, wenigstens innerhalb bestimmter Schranken, die Cultusfreiheit nothwendig sei. Kein Mensch läugnet diese Nothwendigkeit für den Fall, daß in einem Staate einmal mehrere Bekenntnisse thatsächlich im ruhigen Besitzstand sind und eine Behinderung der freien Religionsübung nur größere Uebel heraufbeschwören würde. Aber darum handelt es sich für den Liberalkatholicismus nicht. Er verlangt *grundsätzlich* und *allgemein* Religionsfreiheit als den an und für sich wünschenswerthen und berechtigten Zustand. Diese Forderung steht aber im Widerspruch mit dem Wesen und den Rechten der Kirche.

Christus hat nur eine Religion gestiftet und die Verkündigung und Pflege derselben der katholischen Kirche und nur ihr anvertraut. Nach katholischen Grundsätzen ist deshalb jeder andere Cult verwerflich und hat aus sich kein Recht, öffentlich geübt und geduldet zu werden. Eine katholische Regierung genügt ihrer Pflicht keineswegs, wenn sie die katholische Kirche behandelt wie alle anderen Bekenntnisse. Sie soll die Kirche — und zwar sie allein — beschützen und fördern. Die Unhaltbarkeit der grundsätzlichen Trennung von Kirche und Staat haben wir schon früher (505 ff.) dargelegt.

Der liberale Katholicismus mit seinen großen Freiheiten muß auch folgerichtig zum vollen Liberalismus führen. Wenn einmal die katholische Kirche im öffentlichen Leben nicht mehr Anerkennung beanspruchen darf als jede beliebige Secte, warum denn nicht auch im Privatleben? Ein überzeugungstreuer Katholik muß seinen Glauben auch im öffentlichen Leben bethätigen. Er muß dafür sorgen, daß die Kinder katholisch erzogen, die Ehen nach den Vorschriften der Kirche eingegangen werden; er muß die Vorschriften der Kirche über Feiertage, ihr Eigenthum und ihre Freiheiten in Bezug auf die Erziehung der Jugend und des Clerus u. s. w. nicht nur nicht beeinträchtigen, sondern schützen und vertheidigen. Thut er das nicht, so verläugnet er eben damit seine Grundsätze und geräth in Widerspruch mit sich selbst.

---

[1] Besonders im § 10 des Syllabus. *Propos. 77:* Aetate hac nostra non amplius expedit, religionem catholicam haberi tanquam unicam status religionem, ceteris quibuscunque cultibus exclusis. — *Propos. 78:* Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cuiuscunque cultus exercitium habere. — *Propos. 79:* Enimvero falsum est, civilem cuiusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam, quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam. — *Propos 80:* Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.

Es war auch ein arger Irrthum von seiten Lamennais' und seiner Anhänger, zu glauben, unbeschränkte Cultus-, Preß- und Vereinsfreiheit werde der Kirche nothwendig zum Siege über alle Irrthümer verhelfen. Die Macht des Bösen ist leider eine größere als die des Guten, ein Mensch wird leichter zum Bösen verführt als zum Guten angezogen; denn der Hang zum Bösen ist in jedem Menschen groß, und an den inneren Leidenschaften findet die von außen an ihn herantretende Verlockung mächtige und listige Bundesgenossen. Außerdem stehen den Bösen viele Mittel zu Gebote, deren Gebrauch den Guten das Gewissen verbietet. Es herrscht also keine Gleichheit im Wettkampf zwischen dem Guten und Bösen. Die Erfahrung bestätigt auch, daß der Sieg nur zu oft auf seiten des Bösen ist.

Fünftes Kapitel.

Die Functionen der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Begriff und Eintheilung der staatlichen Functionen.

Obwohl die öffentliche Gewalt in einem und demselben Staate nur *eine* sein kann, so umfaßt sie doch mehrere verschiedenartige Befugnisse, und diese wollen wir jetzt kennen lernen. Während wir im vorhergehenden Kapitel die *Gegenstände* bestimmten, die unter verschiedener Rücksicht der Staatsgewalt unterstehen, werden wir jetzt die *verschiedenen Arten* untersuchen und festsetzen, in welchen sie sich in Bezug auf die genannten Gegenstände zur Erreichung ihres Zweckes bethätigen könne. Man pflegt diese verschiedenen Arten von Befugnissen *Functionen* der Staatsgewalt zu nennen.

Aristoteles unterscheidet in seiner Politik drei Theile (μέρη) der Staatsgewalt oder drei öffentliche Functionen: die *berathende* (τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν), die *regierende*, verwaltende oder obrigkeitliche (τὸ περὶ τὰς ἀρχάς) und die *richterliche* (τὸ δικάζον)[1]. Augenscheinlich geht er in dieser Eintheilung von der athenischen Verfassung aus, wie er sie zu seiner Zeit vor Augen hatte. Der *erste* oder berathende Theil bezeichnet die höchste Gewalt der Volksversammlung (βουλή) und enthält das Recht der Gesetzgebung, der Entscheidung über Krieg und Frieden, über Abschluß und Auflösung von Bündnissen, über Todesstrafe und Verbannung, über Vermögenseinziehung, endlich das Recht, die Beamten zur Rechenschaft zu ziehen. Der *zweite* und *dritte* entsprechen ungefähr unserer Auffassung von der *ausführenden* und *richterlichen* Gewalt, nur sind beide viel eingeschränkter, indem einige Befugnisse beider der Volksversammlung vorbehalten sind. Die Aristotelische Unterscheidung ist also weniger eine Unterscheidung der staatlichen Functionen als eine Eintheilung der Staatsgewalt nach verschiedenen Gegenständen. Denn die Volksversammlung hat gesetzgebende und für gewisse Fälle auch richterliche Gewalt, ja sogar einen Theil der Regierungsgewalt in unserem Sinne.

Theoretisch lassen sich füglich drei Functionen in der Staatsgewalt unterscheiden: die *gesetzgebende*, *richterliche* und *ausführende*; nur muß man, wie Bluntschli richtig einwendet[2], die ausführende Gewalt in einem

[1] Polit. IV. 14, 1297 b. 41. [2] Die Lehre vom modernen Staat I, 593.

weitern Sinne auffassen, als das Wort anzudeuten scheint. Wörtlich bedeutet die Ausführung nur die Maßregeln, die nach Erlaß des Gesetzes nöthig sind, um dem Gesetz praktische Geltung zu verschaffen. Damit sind aber nicht alle Befugnisse erschöpft, welche der Staatsgewalt außer der gesetzgebenden und richterlichen Function zukommen. Innerhalb der bestehenden Gesetze kann die Obrigkeit manches anordnen und bestimmen, was sich keineswegs als eine bloße Ausführung der Gesetze ansehen läßt. Auch das Recht, den Staat nach außen zu vertreten, vorkommenden Falls Handelsverträge abzuschließen, neue Landesgebiete zu erwerben u. dgl., läßt sich wohl kaum unter den Begriff der ausführenden Gewalt (Executivgewalt) im strengen Sinne bringen. Manche wollen deshalb, daß man nicht von ausführender Gewalt, sondern von Regierungsgewalt rede. Doch befriedigt auch dieser Ausdruck nicht ganz. Denn genau gesprochen gehört die Gesetzgebung auch zur Regierung. Indessen kommt schließlich auf den Namen wenig an, wenn man nur in der Sache einig ist.

Vielleicht läßt sich auf folgende Weise eine erschöpfende Eintheilung der staatlichen Functionen und zugleich ein tieferer Einblick in das Wesen derselben gewinnen. Die Staatsgewalt umfaßt sämmtliche Befugnisse, die dem Leiter des politischen Gemeinwesens nothwendig sind, um dieses wirksam zu seinem Ziele führen zu können. Zu diesen Befugnissen gehört vor allem:

1. Die Gesetzgebungsgewalt, d. h. das Recht, allgemein verpflichtende Normen für die gesellschaftliche Thätigkeit des Staates aufzustellen.

2. Die Regierungsgewalt oder Executivgewalt im weitern Sinne, d. h. die Befugniß, innerhalb der gesetzlichen Normen alles zum Wohl des Gemeinwesens nach Lage der Umstände Nothwendige anzuordnen und zu befehlen. Diese Gewalt umfaßt also alle dem Leiter des Staates nothwendigen Rechte mit Ausnahme der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt. Zu dieser Regierungsgewalt gehört:

a) Die Executivgewalt im engern Sinne, d. h. das Recht, die zur Durchführung der Gesetze nöthigen Anstalten zu treffen, die erforderlichen Beamten zu ernennen, den Uebertretungen möglichst vorzubeugen (Präventivpolizei).

b) Die Gewalt, alles übrige nach Lage der Umstände Erforderliche anzuordnen, z. B. allgemeinen Gefahren und Unglücksfällen, die von seiten der Elemente: Ueberschwemmungen, Verbreitung von Krankheiten und Seuchen, Hungersnoth u. dgl., drohen, zuvorzukommen, und wenn sie doch eingetroffen sind, sie nach Kräften zu beseitigen und den Bedrängten zu Hilfe zu eilen, soweit Privatthätigkeit nicht ausreicht. In dieser Gewalt ist auch das Recht enthalten, die Privatthätigkeit auf wirthschaftlichem und höherem Culturgebiete zu fördern oder die Bedingungen einer reichern Entfaltung der Privatthätigkeit zu setzen. Diese fördernde Thätigkeit läßt sich nach den verschiedenen Gegenständen unterscheiden, auf welche sich die Staatsgewalt bezieht, und von denen wir im vorigen Kapitel gehandelt haben.

c) Zur Erfüllung ihrer Aufgaben bedarf die Staatsgewalt der materiellen Mittel. Sie ist deshalb befugt, diese nothwendigen Mittel von ihren Unterthanen als Steuern zu verlangen oder öffentliches Eigenthum zu besitzen, aus dem sie die allgemeinen Auslagen bestreitet.

3. Die richterliche Gewalt, d. h. die Befugniß, die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen durch Schlichtung der Rechtsstreitigkeiten und Bestrafung der Rechtsverletzungen.

4. Bisher haben wir den Staat nur in sich selbst betrachtet. Betrachten wir ihn in seinen Beziehungen nach außen, so bedarf die Staatsgewalt der doppelten Befugniß: a) seine Rechte gegen fremde Eingriffe zu schützen, und zwar nöthigenfalls mit Waffengewalt, und b) seine Interessen im internationalen Verkehr, soweit es ohne Verletzung fremder Rechte geschehen kann, zu vertreten und zu fördern (durch Absendung von Gesandten, durch Abschließung von Verträgen u. dgl.).

Die drei erstgenannten Functionen gehören zum innern Staatsrecht, die letztgenannte dagegen, wenigstens vorwiegend, ins Völkerrecht und wird daher erst im folgenden Buche zur Sprache kommen.

Zweiter Artikel.

Die gesetzgebende Gewalt.

1. Schon im ersten Bande (347 ff.) haben wir eingehend über die Nothwendigkeit und die wesentlichen Eigenschaften der positiven Gesetze gehandelt. Wir können uns deshalb an dieser Stelle kurz fassen.

Daraus, daß für den Staat positive Gesetze unumgänglich nöthig sind, folgt auch das Recht der Staatsgewalt zum Erlaß solcher Gesetze oder die Gesetzgebungsgewalt. Der Gegenstand, auf den sich diese Gewalt erstreckt, ergibt sich zur Genüge aus dem, was wir über die Eigenschaften der positiven Gesetze überhaupt (I, 352) und über den Zweck und Umfang der Staatsgewalt im besondern (469 ff. 487 ff.) gesagt haben.

2. Die Staatsgesetze pflegen mit Rücksicht auf ihren Inhalt eingetheilt zu werden:

a) in Verfassungs- oder Grundgesetze und organische Gesetze. Die ersteren regeln die Grundeinrichtungen des Staates, die letzteren bilden die Verfassung im einzelnen weiter aus;

b) in privatrechtliche und öffentlich-rechtliche, je nachdem sie das Privatrecht oder das öffentliche Recht zum Gegenstande haben, d. h. die Beziehungen der Glieder des Staates zu einander oder zum Gemeinwesen regeln. Beide Arten pflegen wieder je nach der Verschiedenheit ihres Gegenstandes unterabgetheilt zu werden, z. B. die öffentlich-rechtlichen in Finanzgesetze, Verwaltungs-, Militär-, Strafgesetze u. s. w.

3. Die Entstehung der Gesetze betreffend läßt sich rein philosophisch nichts anderes behaupten, als daß sie von der zuständigen Autorität in der durch Verfassung oder Gewohnheit festgesetzten Weise erlassen werden und überhaupt den allgemeinen Erfordernissen der positiven Gesetze genügen. Selbstverständlich ist es Gewissenspflicht des Gesetzgebers, mag dieser nun eine einzelne Person oder eine Versammlung sein, das zu erlassende Gesetz ernstlich zu prüfen. Denn er trägt die Verantwortung für die voraussichtlichen Folgen desselben, und diese Verantwortung ist nicht gering, da das Wohl und Wehe des Staates an erster Stelle von der Weisheit der Gesetze abhängt. Ist eine einzelne Person Gesetzgeber, wie dies in den absoluten Monarchien der Fall

ist, so ist es strenge Pflicht derselben, einsichtige und erfahrene Männer zu Rathe zu ziehen. Auch eine gesetzgebende Versammlung hat sich an diese Pflicht zu halten, insofern sie wenigstens die Sachkundigen in ihrem eigenen Schoße über die Gesetzesvorschläge, soweit nöthig, anzuhören hat. In Anbetracht der Wichtigkeit der Gesetzgebung für das Gedeihen des Staates ist es gewiß ein sehr heilsamer und festzuhaltender Gebrauch, daß man beim Beginne der Berathungen den Spender alles Lichtes um den Segen für die gesetzgeberischen Arbeiten anfleht. Nur der hochmüthige Unglaube schämt sich dessen. Eine derartige Anrufung der göttlichen Hilfe hat auch das Gute, daß sie die Gesetzgeber nachdrücklich an das höchste Ziel erinnert, auf welches jede irdische Gesetzgebung in letzter Linie hinzielen soll.

Die Zahl der Gesetze soll nicht allzu groß sein, damit die Freiheit nicht über Gebühr eingeschränkt und die Kenntniß derselben nicht allzu schwer gemacht werde. Die zu Recht bestehenden Gesetze sollen nur aus sehr wichtigen Gründen abgeändert werden (I, 356).

Die Gesichtspunkte, welche den Gesetzgeber bei Berathung der Gesetze zu leiten haben, sind nicht Privat- oder Parteirücksichten, sondern nur das wahre Wohl der Gesammtheit. Ein von einem bestimmten Bezirke gewähltes Mitglied der gesetzgebenden Versammlung darf den Wünschen seiner Wähler nur so weit Rechnung tragen, als es ohne Beeinträchtigung des Gesammtwohles geschehen kann[1].

4. Weil die Gesetzgeber eine so wichtige und schwierige Aufgabe haben und ihre in alle Verhältnisse tief eingreifende Thätigkeit das Gemeinwohl in so hohem Grade bedingt, so ist es Pflicht der Wähler, nur erleuchtete, rechtschaffene, gewissenhafte und religiös gesinnte Männer in die Gesetzgebung zu schicken, nicht ruinirte, zweifelhafte Existenzen und Abenteurer, welche ihrer Aufgabe nicht gewachsen sind und für die gewissenhafte Erledigung derselben keine genügende Bürgschaft geben. Nur soweit es infolge besonderer Umstände nicht möglich ist, einen diesen Anforderungen entsprechenden Mann zum Abgeordneten zu wählen, kann es erlaubt bezw. Pflicht sein, für einen weniger guten zu stimmen, wenn dadurch die Wahl eines schlechtern verhindert werden kann[2].

5. Wie der Erlaß, so ist auch die Abschaffung, Abänderung und authentische Auslegung der Gesetze an erster Stelle Sache des Gesetzgebers (I, 357). Nur in seinem Auftrag oder wenigstens mit seiner Einwilligung können andere die bestehenden Gesetze abändern oder authentisch auslegen. In den modernen Repräsentativ-Verfassungen wird die gewöhnliche authentische Erklärung oder Interpretation (im Gegensatz zur bloß doctrinären Auslegung der Vertreter der Wissenschaft) von den Gerichten ausgeübt, und nur durch ein neues Gesetz oder durch einen Zusatz zu dem bestehenden kann die Gesetzgebungsgewalt diese gerichtliche Auslegung für die Zukunft ausschließen. Den amerikanischen Gerichtshöfen steht sogar grundgesetzlich das Recht zu, einem Gesetze die Anerkennung und Vollziehung zu versagen, wenn dasselbe nach ihrer Ueberzeugung der Verfassung widerspricht.

---

[1] In diesem Sinne bestimmt die preußische Verfassung § 83: „Die Mitglieder beider Kammern sind Vertreter des ganzen Volkes. Sie stimmen nach ihrer freien Ueberzeugung und sind an Aufträge und Instructionen nicht gebunden."

[2] Für weitere Erörterungen über die Pflichten der Wähler s. Lehmkuhl in den „Maria-Laach" XXIX, 105.

6. Man pflegt hier noch die Frage aufzuwerfen, *ob der Gesetzgeber seinen enen Gesetzen unterworfen sei*. Diese Frage gilt nicht bloß in Bezug den staatlichen, sondern auch in Bezug auf jeden menschlichen Gesetzgeber, soweit von ihm erlassenen positiven Gesetze in Betracht kommen. Wir sagen: *positive* etze. Wenn nämlich die positiven Gesetze Handlungen vorschreiben oder verbieten, schon im natürlichen Sittengesetz enthalten sind, so ist der Gesetzgeber denselben rworfen, insoweit es naturrechtliche Vorschriften sind. Das Naturgesetz gilt für Obrigkeit ebenso gut als für die Unterthanen.

Die aufgeworfene Frage ist ohne Bedeutung, wenn der Gesetzgeber eine Mehr- von Personen (Versammlung, Collegium) ist. Denn in dieser Voraussetzung die einzelnen Personen als solche nicht Gesetzgeber, sondern Unterthanen, mit- den Gesetzen unterworfen. Ist dagegen der Gesetzgeber eine einzelne Person, dies in der strengen Monarchie der Fall ist, so muß zunächst zwischen der bloßen *wissenspflicht* und dem gesetzlichen *Zwang* unterschieden werden. Der narch kann natürlich von niemand mit *Zwang* zur Beobachtung der von ihm ssenen Gesetze angehalten werden. Er untersteht keinem Höhern, der ihn richten strafen könnte. Wohl aber scheint er nach der begründetern Ansicht im Gewissen flichtet zu sein, *diejenigen* Gesetze zu beobachten, welche *allgemeiner* Natur (also nicht bloß unmittelbar für einzelne Stände gelten) und ihrem Gegenstand den König ebenso gut angehen als die Unterthanen, z. B. die positiven Gesetze die Giltigkeit der Verträge u. dgl.

Der Grund dieser Verpflichtung liegt in der hervorragenden Stellung des narchen. Hat er eine allgemeine Norm als zum Gemeinwohl erforderlich auf- llt, so ist es eine Forderung der Vernunft, daß auch er selbst sich daran halte, sein Beispiel einen mächtigen Einfluß auf die Unterthanen ausübt. Auch scheint ungeziemend, daß das Haupt des Gemeinwesens mit den Gliedern in solchen gen nicht übereinstimme, in denen die Würde des Monarchen keine Ausnahme ischt. Endlich liegt eine gewisse Unbilligkeit darin, daß der Herrscher den Unter- ien Lasten auferlege, sich selbst aber allgemein, auch wo kein besonderer Grund iegt, davon befreie[1]. Der Gesetzgeber wird also bloß *indirect* durch sein nes Gesetz verpflichtet, insofern ihm das Naturgesetz vorschreibt, sich an die all- einen Gesetze zu halten, die er erläßt.

Dritter Artikel.

Die Executivgewalt.

Ursprünglich waren wohl fast überall sämmtliche Functionen der Staats- alt in *einer* Person vereinigt. Die Executiv- oder Regierungsgewalt in rem heutigen Sinne hat noch einen Rest dieser Einheit erhalten, indem sie t bloß die Gesetze ausführt, sondern auch sowohl an der gesetzgebenden an der richterlichen Gewalt Antheil hat oder maßgebenden Einfluß auf elbe ausübt. Mit dieser Bemerkung löst sich die Streitfrage, ob die Re- ungsgewalt als eine *vierte* Function anzusehen sei, welche über den übrigen ictionen der Staatsgewalt: der gesetzgebenden, ausführenden und richterlichen, e und sie sozusagen zur Einheit im Handeln zusammenfasse. H. Ahrens[2], cher dieser Ansicht ist, betrachtet die Regierung als „die oberste Staats- alt, welche, unterschieden von der bloß vollziehenden Gewalt, den höhern

[1] *Suarez*, De legib. l. III. c. 35 n. 6 sqq. [2] Naturrecht II, 311 und 421.

Einigungspunkt aller staatlichen Functionen bildet". Allein seine Ausführungen beweisen nur, daß die staatlichen Functionen innerlich als ein Ganzes zusammenhangen, daß sie sich mithin nie vollständig voneinander trennen lassen; sie beweisen auch, daß die heutige Regierungsthätigkeit nicht eine bloß ausführende oder vollstreckende im strengen Sinne dieses Wortes ist, aber keineswegs, daß diese Regierungsgewalt im Unterschied zur gesetzgebenden und richterlichen als eine höhere aufzufassen sei. Freilich werden die Regierungen als über den gesetzgebenden Versammlungen und den Gerichten stehend angesehen, aber nur deshalb, weil sie auch an der gesetzgebenden Gewalt Antheil haben, und zwar einen sehr wichtigen. Wenn ohne Zustimmung der Regierung kein Gesetz in Kraft treten kann, wenn sie darüber zu wachen hat, ob neue Gesetze nothwendig seien, und mit den dazu nöthigen Vorarbeiten und Anträgen betraut ist, so nimmt sie dadurch wesentlichen Antheil an der gesetzgebenden Function. Diese ist die wichtigste und höchste von allen staatlichen Functionen.

Die Regierungsgewalt — mit Ausschluß der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt — umfaßt folgende Functionen: 1. die Ausführung der Gesetze im engern Sinne (Verwaltung oder Administration); 2. die Polizei, welche zunächst für die Sicherheit zu sorgen hat, indem sie den Störungen der Rechtsordnung vorbeugt (Sicherheitspolizei), und sodann für die öffentliche Wohlfahrt durch Verhütung von Unglücksfällen (ansteckenden Krankheiten, Ueberschwemmungen u. dgl.) und durch Förderung von Einrichtungen und Anstalten zum Gedeihen der Gesammtheit (Post und sonstiges Verkehrswesen, Förderung des Handels, der Landwirthschaft, der Industrie, des Unterrichtes) u. s. w. (Wohlfahrtspolizei); 3. die Vertretung des Staates nach außen (auswärtige Politik, Diplomatie); 4. die Finanzverwaltung; 5. die Militärverwaltung. Die eingehende Behandlung dieser Functionen gehört ins positive Staatsrecht und ändert sich nach der Verschiedenheit der Staaten. Wir werden uns deshalb mit einigen kurzen Bemerkungen, die zum Verständniß des Wesens dieser Functionen erforderlich sind, begnügen. Weil aber die Regierung zur Erledigung ihrer Obliegenheiten der Beamten bedarf, so wollen wir zuvor ein paar Worte über das Staatsamt vorausschicken.

§ 1.

Das Staatsamt.

1. Unter Amt im allgemeinen versteht man einen bestimmten Wirkungskreis mit einer bestimmten Summe von Pflichten und Rechten, welcher einer Person zum Nutzen eines Gemeinwesens übertragen wurde. Der Bediente und Lohnarbeiter steht im Dienste einer einzelnen Person und erhält seinen Lohn; der Beamte steht im Dienste einer Gesammtheit und wird besoldet.

Je nach der Verschiedenheit der Gemeinschaft, zu deren Nutzen das Amt besteht, unterscheidet man kirchliche und staatliche Aemter, Gemeindeämter u. s. w. Berufsbeamte sind solche, welche aus der Verwaltung gewisser Aemter sich einen Lebensberuf machen.

Das Staatsamt, das wir hier hauptsächlich im Auge haben, wird vom Staat oder dessen Vertretern einer Person zum Nutzen der Gesammtheit übertragen. Der Staatsbeamte steht also nicht im Dienste der Person, welche das

Amt verleiht, sondern in dem des Gemeinwesens. Freilich hat er dem Verleiher des Amtes oder seinen Vorgesetzten zu gehorchen, aber diese dürfen ihm nur befehlen, was zum Nutzen der Gesammtheit erforderlich ist.

Weil der Beamte angestellt wird oder seine Rechte und Pflichten durch Uebertragung erhält, so kann der Monarch, welcher seine Gewalt kraft eigenen Rechts ausübt, nicht als Beamter angesehen werden, obwohl ihm die Gewalt nur zum Nutzen der Gesammtheit verliehen ist. Noch viel weniger natürlich ist die Gesammtheit selbst, auch wenn sie im Besitze der höchsten Gewalt ist, als Beamter zu betrachten, schon deshalb, weil niemand sein eigener Beamter sein kann.

2. Die Uebertragung des Amtes geschieht durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag zwischen dem Amtscandidaten und dem Uebertragenden namens der Gesammtheit. Die aus diesem Vertrage sich für den Beamten ergebende Verpflichtung ist die der Gerechtigkeit und des Gehorsams. Aus Gerechtigkeit ist er der Gesammtheit verpflichtet, sein Amt treu zu verwalten, und außerdem liegt ihm die Pflicht des Gehorsams gegen seine Vorgesetzten in Sachen des Amtes ob. Als Entgelt hat er das Recht auf die gebührende Besoldung und die Belassung in seinem Amte während der vereinbarten Zeit, wofern er seiner Pflicht treu nachkommt. Es ist also nicht einfachhin richtig, wenn behauptet wird, der Beamte habe wohl Rechte aus dem Amte (Besoldung), aber kein Recht auf das Amt. Vor der Anstellung hat er allerdings kein strenges Recht auf das Amt; ist aber diese rechtmäßig erfolgt, und genügt er seinen Obliegenheiten, so hat er auch das Recht auf den Besitz des Amtes für die ausdrücklich oder stillschweigend vereinbarte Zeit, weil dieser Besitz mit zeitlichen Vortheilen für ihn verbunden ist.

3. Pflicht des Staatsoberhauptes ist es, nur würdige Männer in den Staatsdienst aufzunehmen, d. h. solche, die nicht nur den besonderen Obliegenheiten ihres Amtes gerecht werden, sondern auch rechtschaffen und gewissenhaft sind. Je höher und einflußreicher ein Amt ist, um so größer wird auch die Pflicht, nur wahrhaft würdige Männer damit zu betrauen, weil ihr Beispiel den größten Einfluß ausübt und die Amtsgewalt ihnen so viel Gelegenheit bietet, auf die Haltung ihrer Untergebenen einzuwirken.

Die Berufsbeamten bilden unter sich einen Stand mit eigenthümlichen Rechten und Pflichten, und zwar einen für das Gesammtwohl sehr wichtigen und einflußreichen Stand. Derselbe darf aber nicht in eine Art Kaste ausarten, die sich vom Volke engherzig abschließt, alles absolutistisch von oben herab regeln will und schließlich zu einem steifen, schwerfälligen, wie ein Alp auf dem ganzen öffentlichen Leben lastenden Mechanismus ausartet. Das ist der Bureaukratismus. Mit diesem Namen bezeichnet man jenes Beamtenthum, das sich nicht mehr als Mittel zum Zweck, sondern als Selbstzweck betrachtet, oder das die Allregiererei durch ein weitverzweigtes, gewerbsmäßiges und mittelmäßiges Beamtenheer als höchstes Ziel verfolgt[1] und selbst das Staatsoberhaupt in seinen Entschließungen lähmt.

Das System der Volksvertretung hat zwar viele Härten des frühern Bureaukratismus glücklich beseitigt, aber eine gewisse Neigung, nach Möglichkeit alles in

[1] Vgl. Fr. v. Hertling, Bureaukratie (im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft).

seinen Kreis zu ziehen und pedantisch, unterofficiersmäßig, in geistlos mechanischer Weise zu beherrschen, liegt in der Natur eines mächtigen, weitverzweigten und vom Volke unabhängigen Beamtenstandes. Mit Recht macht Mohl [1] auf den viel humanern Ton aufmerksam, in dem die Beamten in England und der Schweiz mit dem Volke verkehren. Dort sind eben die Beamten nicht eine eigene, vom Volke unabhängige Corporation, welche sich wie ein eiserner Panzer alles erdrückend um das gesammte Volksleben legt. Sie gehen zum größten Theil aus dem Volke hervor, hangen von ihm ab und sind deshalb gezwungen, nicht nur in ihrem Benehmen sich herablassend zu zeigen, sondern auch nur das Beste des Volkes zu suchen und ihm nicht durch unnütze Allregiererei lästig zu werden. Wo hingegen die Beamten einen ganz getrennten, von oben herab ernannten und geleiteten Stand bilden, sind sie mehr darauf angewiesen, ihre Blicke nach oben zu richten als nach unten. Schon um des lieben Brodes willen müssen sie trachten, sich möglichst willen- und gesinnungslos an die höhere Behörde hinzugeben, und damit ist eine treffliche Schule für charakterlose Mittelmäßigkeiten geschaffen [2].

---

[1] Staatsrecht, Völkerrecht und Politik II, 108.

[2] Man höre hierüber einen unverdächtigen Zeugen. „Wenn *Amerika*", schreibt *Fr. v. Holtzendorff* (Augsburger Allgem. Zeitung 1882 Nr. 186 Beilage), „gegenwärtig, trotz seiner hinter Deutschland weit zurückstehenden Schulen, so erstaunenswerthe Fortschritte auf dem Gebiete der Technik macht, und *Deutschland*, trotz seiner zahlreichen Unterrichtsanstalten, vergleichungsweise erfindungsarm in neuerer Zeit sich erwiesen hat, so rührt dies großentheils daher, daß Militär- und Beamtenthum als Anziehungspunkte für den Amerikaner wenig in Betracht kommen; das Talent der Amerikaner steckt vorwiegend in der Advocatur und in der technisch-wirthschaftlichen Arbeit, während umgekehrt in Deutschland die Anziehungskraft der Armee, d. h. die lebenslängliche Offizierscarrière, und des Staatsdienstes eine so große ist, daß unser wirthschaftliches Leben nothwendig eine Beschränkung erleiden muß. Wer in den einander entsprechenden Gesellschaftsschichten der Engländer und der Deutschen Vergleichungen anstellt, kann nicht umhin, anzuerkennen, daß in Deutschland unter den jungen Leuten zwischen 16 bis 20 Jahren das Wissen, in England das Können und Wollen stärker entwickelt ist. Die Anziehungskraft unseres großen *bureaukratischen Apparates* liegt weniger in der Erregung des Ehrgeizes als in der wirthschaftlichen Perspective, wonach bei mäßiger Anstrengung ein sicherer Erwerb ohne die Uebernahme wirthschaftlicher Verantwortlichkeit geboten wird. Das Staatsbeamtenthum und die militärische Carrière in Deutschland, Oesterreich und Italien zerstören wahrscheinlich, indem sie einen großen Theil der Talente absorbiren, auch einen großen Theil des Unternehmungsgeistes, der in England und Amerika dem wirthschaftlichen Gebiet erhalten bleibt: *der Grundzug, wenn nicht gerade der Charakterlosigkeit, so doch einer weichen Passivität und vorsichtigen Zurückhaltung wird innerhalb der gebildeten Klassen Deutschlands immer allgemeiner.* Gewiß kann Deutschland vor allen anderen Ländern auf die Unbestechlichkeit, Tüchtigkeit, Sachverständigkeit und Genügsamkeit seines Staatsbeamtenthums stolz sein, aber was dies seiner Natur nach fordert: strenge Disciplin, Unterordnung eigener Meinung, Verzichtleistung auf Geltendmachung persönlicher Ueberzeugung, diese Forderungen stehen, weil sie die persönliche Initiative hemmen, im Widerspruch zu den Grundbedingungen wirthschaftlichen Gedeihens. Und nicht bloß in jugendlichen Personen zeigt sich der Unterschied gesellschaftlicher Formationen. Es gewährt ein erfreuliches Bild, wenn man in England bemerkt, wie viele Leute in grauen, weißen Haaren voll lebendigen Eifers an der Förderung socialer Reformen sich betheiligen, während auf dem Continent die aus dem Staatsdienst ausgeschiedenen Elemente, wenn sie auch körperlich und geistig sehr wohl am öffentlichen Leben theilzunehmen geeignet wären, durch die Gewohnheit des Staatsdienstes nicht nur der Initiative im staatsbürgerlichen Leben, sondern auch des lebendigen Interesses für alle nicht amtlichen Angelegenheiten der Menschheit beraubt werden. Die in manchen continentalen Staaten so zahlreiche Klasse der Pensionisten, die trotz noch vorhandener Rüstigkeit ihr Leben mit Spaziergängen, Wirthshaussitzungen, Kartenspielen oder Badereisen verbringen, scheint

§ 2.

Verwaltung und Polizei.

1. Die Verwaltung im engern Sinne hat die gesetzlichen Normen auf zelne Fälle und Verhältnisse anzuwenden und durchzuführen. Sie steht also Dienste der Gesetzgebung und hat die Gesetze nicht bloß zur Schranke, son:n auch zum Antrieb und zur Richtschnur ihrer Thätigkeit. Sie soll sich in ı Geist des Gesetzes hineinleben und dasselbe so zur Ausführung bringen, daß : vom Gesetzgeber beabsichtigte Zweck möglichst vollkommen erreicht werde.

Um ihre Aufgabe lösen zu können, muß sie befugt sein, allgemeine Ver=ɔnungen zu erlassen, nach denen sich die untergeordneten Verwaltungsbeamten Ausführung des Gesetzes zu verhalten haben. Außerdem muß ihr bis zu :em gewissen Grade das Recht zustehen, mit Zwangsmitteln ihre Verordnungen rchzuführen und dem Gesetze Gehorsam zu verschaffen. Vorausgesetzt wird türlich, daß das Gesetz nicht offenbar ungerecht sei. Denn zur Durchführung ıes offenkundig ungerechten Gesetzes darf auch der Verwaltungsbeamte nie :mell mitwirken und auch materiell nur aus genügenden, wichtigen Gründen[1].

Der Grundsatz, daß ein Verwaltungsbeamter sich um die Gerechtigkeit ɜ Gesetzes oder der Verordnung nicht kümmern dürfe und bloß das Be=ɔlene blind auszuführen habe, ist in seiner Allgemeinheit verwerflich. Durften ɔa die Beamten des Herodes die Blutbefehle ausführen, die dieser Tyrann ıen gegen die Kinder von Bethlehem ertheilte? Ganz dasselbe gilt in Bezug f alle offenkundig ungerechten Befehle. Wir sagen: offenkundig; denn in eifelhaften Fällen hat — wenigstens im allgemeinen — die höhere Obrig=t die Vermuthung für sich, daß sie nichts Ungerechtes anordne.

2. Der Begriff der Polizei ist ein sehr schwankender und vielumstrittener[2]. ı der Wissenschaft pflegt man fast allgemein unter dem Namen Polizei die ge=nmte Regierungsthätigkeit zu verstehen, welche es nicht mit der Ausführung der :setze zu thun hat, sondern innerhalb der bestehenden Rechtsordnung selbständig s öffentliche Wohl verfolgt, und zwar nach der doppelten Seite der Rechts=ɔerheit und der allseitigen Förderung (Sicherheits= und Wohlfahrtspolizei).

Die Sicherheitspolizei soll allen aus einem widerrechtlichen Willen :springenden wahrscheinlichen Verletzungen der bestehenden Rechtsordnung vor=ugen und zu diesem Behufe das in die Oeffentlichkeit bringende Verhalten erwachen und unmittelbar einschreiten, wenn Gefahr im Verzuge ist.

Die Wohlfahrtspolizei, die besser Wohlfahrtspflege genannt würde, ıfaßt alle übrigen von der Regierung selbständig zum Wohle der Gesammtheit ergreifenden Maßregeln. Man darf jedoch nicht vergessen, daß wir hier von : Regierungsgewalt im Unterschied zur richterlichen und gesetzgebenden reden.

---

ade ein Lebensideal für zahlreiche junge Leute zu sein, die sich dem Staatsdienste ɔmen, um mit einer möglichst hohen Pension möglichst frühzeitig sich ‚zur Ruhe setzen' können. Daß dadurch dem öffentlichen socialen Leben eine große Menge von Talent ɔ Thatkraft entzogen wird, kann kaum einem Zweifel unterliegen."

[1] Sieh oben I, 354.

[2] Vgl. Ahrens, Naturrecht II, 436; R. v. Mohl, Encyklopädie der Staats=ɔenschaft (2. Aufl.) S. 281, und desselben „System der Polizeiwissenschaft", Einleitung.

Zu dieser Wohlfahrtspflege gehört vor allem die Verhütung von Unglück und von Störungen von seiten elementarer Gewalten oder widriger Naturereignisse, so z. B. Vorsorge gegen Epidemien, Ueberschwemmungen, Feuersbrünste, Hungersnoth u. dgl., soweit die Thätigkeit der Privaten und Gemeinden nicht ausreicht. Außerdem begreift sie die ganze fördernde Thätigkeit auf den Gebieten der Religion, der Schule, der Wissenschaften und Künste, des wirthschaftlichen Lebens, soweit dieselben nicht zu den gesetzgebenden oder richterlichen Functionen gehören. Auf allen diesen Gebieten soll sich jedoch die staatliche Gewalt vor der Allregiererei, der Einmischung in alle Privatverhältnisse hüten und sich damit begnügen, zu fördern, nachzuhelfen, also erst dort einzugreifen, wo eine Unterstützung der Privatthätigkeit von seiten der öffentlichen Gewalt erfordert wird.

§ 3.

Steuerrecht und Heerwesen.

1. Wie jede irdische Anstalt, bedarf auch der Staat zu seinen Zwecken der materiellen Mittel. Er muß deshalb auch das Recht haben, diese Mittel von seinen Gliedern zu verlangen oder diese zur Theilnahme an den gemeinsamen Lasten zu verpflichten, soweit nicht etwa die Einkünfte aus Staatseigenthum ausreichen, was heute wohl in den wenigsten Staaten der Fall sein dürfte. Dieses Recht ist das Steuerrecht, dem von seiten der Unterthanen die Pflicht entspricht, die geforderten Steuern zu entrichten.

Dieses Recht und die entsprechende Pflicht sind aber nicht unbegrenzt. Das Maß der Steuern hat sich nach dem Maße der Nothwendigkeit zur Bestreitung der nöthigen öffentlichen Auslagen zu richten. Darüber hinaus hat die Regierung kein Recht, Steuern zu fordern. Das Gegentheil behaupten, hieße das Privateigenthum der Willkür der Regierung preisgeben. Wie weit nun dieses Maß des Nothwendigen reiche, muß einer moralischen Schätzung überlassen bleiben. Mathematische Grenzen lassen sich hier nicht angeben. Die Regierung soll gewissenhaft das Maß des Nothwendigen prüfen und eher bestrebt sein, dasselbe zu vermindern als zu erhöhen. Die Gefahr des Zuviel ist hier größer als die des Zuwenig. Eine Staatsgewalt, welche die Unterthanen ohne Noth durch übermäßige Steuern erdrückt, verletzt die Gerechtigkeit und untergräbt das öffentliche Wohl. Das Volk ist nicht da, um möglichst viel Steuern zu bezahlen.

Die Vertheilung der Steuerlast soll, wie es die austheilende Gerechtigkeit verlangt, nach dem Maße der Kräfte geschehen. Wer nur so viel Einkommen besitzt, als er zum Unterhalt für sich und seine Familie nothwendig braucht, sollte für gewöhnlich steuerfrei sein. Beim größerem Vermögen soll sich die Steuerlast verhältnißmäßig vermehren, so daß in dem Grade, als das Vermögen zunimmt, auch die Steuern verhältnißmäßig größer werden. Denn die austheilende Gerechtigkeit fordert, daß die öffentlichen Lasten nach Maßgabe der Kräfte vertheilt werden. Je reicher nun jemand ist, um so leichter vermag er auch eine größere Steuerlast zu tragen. Selbstverständlich darf diese progressive Vermögenssteuer nicht in der Weise erhoben werden, daß das gesammte Einkommen, sobald es eine gewisse Höhe erreicht, von den Steuern verschlungen wird. Das wäre eine einfache Vermögensconfiscation.

Welcher Art die Steuern sein sollen, ob directe oder indirecte, das ist eine Frage der praktischen Politik, über welche sich vom bloßen Rechtsstandpunkte nichts sagen läßt, wofern nur der Grundsatz gewahrt bleibt, daß der Wohlhabendere auch stärker zu den Steuern herangezogen wird. Eine directe Einkommenssteuer schiene uns wohl die beste Art der Steuererhebung, wenn sich die Größe des Einkommens mit Sicherheit bestimmen ließe. Aber diese Bestimmung hat nicht geringe Schwierigkeiten. Auswärtige können nur selten das Einkommen einer Familie genau abschätzen. Man muß also zum Mittel der Selbsteinschätzung seine Zuflucht nehmen. Nun ist aber der Familienvater oft selbst nicht im Stande, sein Einkommen genau anzugeben, weil dasselbe sehr verschieden und schwankend ist. Sodann — und das ist die Hauptsache — ist die Selbsteinschätzung sittlich nicht ohne Bedenken. Sie stellt die Wahrheitsliebe und Redlichkeit vieler auf eine Probe, der sie nicht gewachsen sind. So hat es fast unvermeidlich die Wirkung, daß die Gewissenhaften eine verhältnißmäßig größere Steuerlast zu tragen haben als diejenigen, die sich aus Gewissensbedenken wenig machen. Selbstverständlich muß beim Einkommen die Zahl der davon Lebenden berücksichtigt werden. Denn es ist unbillig, daß ein Familienvater mit zehn oder zwölf Kindern dieselben Steuern bezahle wie ein anderer, der dasselbe Einkommen, aber keine Kinder hat.

In Bezug auf die indirecten Steuern ist darauf zu achten, daß die auch den ärmeren Schichten der Bevölkerung nothwendigen Lebensmittel steuerfrei bleiben, soweit nicht in besonderen Fällen aus Rücksichten auf das Gesammtwohl eine Ausnahme nöthig erscheint. Die große Masse der gewöhnlichen Lebensmittel wird von den ärmeren Volksklassen gekauft, welche die zahlreicheren sind. Folglich fällt eine indirecte Steuer auf diese Lebensmittel hauptsächlich ihnen zur Last und nicht den Reicheren. Das verstößt gegen die ausgleichende Gerechtigkeit. Nur aus besonderen Gründen ist eine Ausnahme zulässig, wie z. B. bei den Kornzöllen, soweit dieselben nöthig sind, um den einheimischen Bauernstand vor dem Untergang zu bewahren.

2. Dem Staate drohen innere und äußere Feinde. Er muß deshalb auch das Recht haben, sich mit Gewalt gegen ungerechte Angriffe zu vertheidigen. Dazu bedarf er der bewaffneten Macht: der Polizisten und Gendarmen gegen innere und des Heeres gegen äußere Feinde.

Der Zweck der Heeresmacht bestimmt auch das Maß derselben. Die Militärmacht ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erhaltung des Ganzen. Die öffentliche Gewalt darf nur so weit den Unterthanen die schweren persönlichen und vermögensrechtlichen Opfer auflegen, welche das Heer erfordert, als es der Rechtsschutz der Gesammtheit erheischt.

Weil die Militärlast eine so schwere und drückende ist, soll sie in möglichst schonender Weise durchgeführt werden. Deshalb ist das System der stehenden Heere, das seit dem 17. Jahrhundert aufgekommen, nur zu billigen, soweit es durch die Ungunst der Zeitverhältnisse einmal eine traurige Nothwendigkeit und ein nothwendiges Uebel geworden ist. Die stehenden Heere verdankt Europa der Eroberungssucht ehrgeiziger Herrscher. Ein viel weniger drückendes System des Heerwesens ist das der allgemeinen Volkswehr, welche, eine kurze jährliche Uebungszeit abgerechnet, die waffenfähige Mannschaft nur im Kriegsfalle zu den Waffen ruft. Ein solches System paßt allerdings nicht

für einen Staat, der auf Eroberungen ausgeht, genügt aber unter normalen Verhältnissen vollständig zur Vertheidigung des Landes.

Wenn schon das System der stehenden Heere nur durch die Nothwendigkeit gerechtfertigt werden kann, so gilt das noch viel mehr von dem System der stehenden Heere in Verbindung mit der allgemeinen persönlichen Wehrpflicht, wie sie heute in vielen Staaten besteht. Diese allgemeine Wehrpflicht reißt alle waffenfähigen jungen Männer für mehrere Jahre aus ihren erwählten Lebensberufen und ihren Familien heraus, um sie in die Kasernen zu stecken und zum Kriegshandwerk abzurichten. Der Schaden, den diese allgemeine Wehrpflicht der richtigen Berufswahl und der Ausbildung in dem einmal ergriffenen Berufe bringt, ist viel größer, als man glaubt. Dabei wollen wir von den sittlichen Folgen des Kasernenlebens gar nicht reden.

Diese allgemeine Wehrpflicht im Bunde mit den stehenden Heeren führt nothwendig zu dem sogenannten Militarismus, welcher den Schwerpunkt des staatlichen Lebens in den Krieg verlegt, ja den Krieg fast zu einer unentbehrlichen, bleibenden Institution macht und ihm alle Kräfte der Nation zum Opfer bringt. Sie führt ferner zu einem immer weiter gehenden Centralismus, welcher alle Fäden der Verwaltung und des Verkehrswesens in den Händen der Regierung zu vereinigen sucht. Endlich treibt sie die Steuern zu einer fast unerschwinglichen Höhe. Schon heute belaufen sich die Militärbudgets der europäischen Staaten auf viele Milliarden, und sie steigen noch von Jahr zu Jahr. Das sind unhaltbare Zustände[1]. Wenn Europa auf die Dauer die Concurrenz mit der Neuen Welt nicht aushalten kann, so ist der drückende Militarismus, der dem Ackerbau und der Industrie eine so große Zahl von Kräften entzieht, nicht zum geringsten schuld daran.

Es sollte auch zu denken geben, daß die große socialistische Umsturzpartei in den stärksten Militärstaaten am meisten Boden gefunden hat und am kühnsten ihr Haupt erhebt. Deutschland, Rußland, Frankreich, auf denen der Militarismus am schwersten lastet, sind auch die Hauptherde der Umsturzpartei. Das ist gewiß nicht zufällig. Die Socialisten rechnen auch mit der militärischen Schulung, welche der Militarismus den Arbeiterbataillonen zu theil werden läßt[2]. Solange der Militarismus an der Herrschaft bleibt, ist auch an eine gedeihliche Lösung der socialen Frage kaum zu denken.

---

[1] „Ein Volk in Waffen", schrieb einst Bischof v. Ketteler, „und zugleich Beibehaltung des Systems der stehenden Heere heißt eigentlich ein ganzes Volk in ein stehendes Heer verwandeln, und noch mehr, ein ganzes Volk in steter Kriegsbereitschaft halten. Das sind aber krankhafte und auf die Dauer unerträgliche Zustände. Was die jetzigen Heere wirklich dem Volke kosten, ist nicht zu berechnen, da der schon an sich enorme Militäretat doch nur einen Theil der Unkosten des Heeres repräsentirt, indem noch viele Leistungen der Einwohner und der Gemeinden nebenhergehen, welche nicht mit in Rechnung kommen. Noch weniger läßt sich berechnen, was in Zukunft solche Heere kosten werden, da ja bezüglich der Rüstungen eine Art Wettrennen unter den großen Nationen Europa's stattfindet. Jede Verbesserung einer Waffe macht sofort alle Waffen derselben Art in Europa unbrauchbar. Solche Lasten an Menschen und Geld übersteigen alles, was der Staat von seinen Angehörigen zu fordern berechtigt ist."

[2] „Bayonnette und Kanonen werden uns nicht besiegen", drohte Liebknecht auf dem socialistischen Congreß zu Gent im Jahre 1877. „Die Armee besteht schließlich aus Söhnen des Volkes, die wir durch unsere revolutionäre Propaganda gewinnen. Wir wissen, daß Kanonen und Gewehre der Hand gehorchen, die sie gebraucht, und diese Hand gehört bald uns. Möge sich der Kanzler (Fürst Bismarck) nur nicht täuschen und seine Gewehre und Kanonen auf uns richten lassen." Sieh oben S. 154.

Vierter Artikel.

Die richterliche Gewalt.

§ 1.

Von der richterlichen Gewalt im allgemeinen.

1. Die richterliche Gewalt hat die Aufgabe, die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen; sie beginnt also ihre Thätigkeit erst dann, nn eine Störung der bestehenden Rechtsordnung schon vorliegt. Das Einten derselben zu verhindern ist nicht Sache der richterlichen Gewalt, sondern · Polizei. Deshalb scheint uns auch der Ausdruck Präventivjustiz, mit n viele die Sicherheitspolizei bezeichnen, weniger passend, weil das bloße rhüten einer Störung der Rechtsordnung nicht zur Aufgabe der richterlichen walt (Justiz) gehört.

2. Die Normen, nach denen der Richter die Rechtsstreitigkeiten zu entiden hat, sind die zu Recht bestehenden Gesetze. Er soll dieselben auf die ıcreten Fälle anwenden und danach seine Entscheidung treffen. Nothwendige ıraussetzung der richterlichen Thätigkeit ist, daß die von ihm anzuwendenden :setze gerecht seien. Offenbar ungerechte Gesetze darf der Richter nicht seinen ıtlichen Entscheidungen zu Grunde legen. Denn der Richter erklärt nicht ıß, was nach dem Sinne des Gesetzes der Fall sei, sondern er urtheilt selbndig nach dem Gesetze und erkennt den Parteien Recht oder Unrecht zu. enn das Gesetz ungerecht ist, verurtheilt und straft er einen Unschuldigen, ıd das verstößt gegen die Gerechtigkeit.

3. Das Amt des Richters ist ein erhabenes und wichtiges, von dessen ısübung das allgemeine Wohl in hohem Grade bedingt ist. Es erfordert shalb vor allem nicht nur große Klugheit und Umsicht, sondern auch ıe genaue Kenntniß der bestehenden Gesetze. Der Richter soll sich den Geist und die Absicht der Gesetze hineinleben und so gewissermaßen die olle des beseelten Rechtes übernehmen.

4. Weil das Urtheil, um gerecht zu sein, auf Wahrheit beruhen, d. h. n Thatsachen und Gesetzen entsprechen muß, so ist es Pflicht des Richters, h genau über den Thatbestand zu erkundigen. Er muß deshalb die streitenn Parteien persönlich anhören und ihnen jede vernünftige Möglichkeit zur orlegung ihres Beweismaterials gewähren. Sowohl während der Proceßrhandlungen als bei der endgiltigen Entscheidung soll der Richter völlige nparteilichkeit und Unbestechlichkeit an den Tag legen. Er verletzt : Gerechtigkeit, wenn er die Gerichtsverhandlungen zu Ungunsten einer Partei beeinflussen sucht. Wie die Gerechtigkeit selbst, soll er nicht auf der Seite ıer Partei, sondern über den Parteien stehen.

Um eine größere Bürgschaft für die Objectivität des Richterspruches zu langen, ist es mindestens sehr rathsam, daß die Gerichtsverhandlungen, so:it nicht besondere Umstände (z. B. Rücksichten auf die Sittlichkeit) eine Aus:hme erheischen, öffentlich geführt werden, so daß auch Unbetheiligte utritt haben.

5. Der Richter soll sich in seinen Entscheidungen nicht von Privatinteressen, ıdern nur von Wahrheit und Gerechtigkeit leiten lassen. Dazu ist ihm ein ge-

wisses Maß von Unabhängigkeit und Selbständigkeit nothwendig. Man kann es deshalb nur billigen, daß heute in den meisten Staaten die richterliche Gewalt von den übrigen Functionen der Staatsgewalt gesondert und unabhängig gemacht wurde[1] und die Richter unabsetzbar sind. Die Richter werden auf Lebenszeit ernannt und können nur durch Richterspruch aus Gründen, welche das Gesetz vorsieht, ihres Amtes entsetzt werden. Wo der Richter von der Regierung abhängig ist, schleichen sich gar zu leicht menschliche Rücksichten ein. Um die Gefahr der Bestechlichkeit wirksamer auszuschließen, soll er einen so reichlichen Gehalt haben, daß er anderweitiger Unterstützung nicht benöthigt. Freilich genügen alle diese Maßregeln nicht, um den Mißbrauch der richterlichen Gewalt zu verhüten, wenn man nicht dafür Sorge trägt, daß nur unbescholtene und rechtschaffene Männer zum Richteramt berufen werden.

6. Ein nothwendiges Erforderniß der Rechtspflege ist, daß jedem die Möglichkeit geboten sei, vor Gericht sein gutes Recht zu verfolgen. Niemand, wer er auch immer sei, darf an der Betretung des Rechtsweges verhindert oder ungehört und unüberwiesen verurtheilt werden. Soll aber dieses Recht nicht ein bloßer Schein bleiben, so muß die Rechtspflege so billig sein, daß auch der Unbemittelte seine Klagen vor Gericht leicht anhängig machen kann. Mit der Billigkeit der Rechtspflege hängt auch ihre Raschheit zusammen. Vielfach kommen die hohen Gerichtskosten nur von unnützen Verschleppungen der Processe her.

§ 2.

Von der bürgerlichen Rechtspflege.

1. Die bestehende Rechtsordnung kann auf doppelte Weise gestört werden: durch einen Rechtsstreit und durch eine bewußte Rechtsverletzung. Dementsprechend unterscheidet man eine doppelte Thätigkeit der richterlichen Gewalt: die streitige oder bürgerliche und die strafende Rechtspflege (Civil- und Criminaljustiz). Bei den Störungen der Rechtsordnung durch einen Rechtsstreit tritt, wenigstens unmittelbar, keine verbrecherische Absicht einer Verletzung der bestehenden Rechtsordnung zu Tage. Die Streitenden halten sich in den Formen des Rechtes, so daß es zweifelhaft erscheint, auf wessen Seite sich das Recht befindet. Diese Störungen der Rechtsordnung sind der Gegenstand der bürgerlichen oder streitigen Rechtspflege. Daher wird bei beiden Parteien der gute Glaube an ihr Recht vorausgesetzt. Andere Störungen der Rechtsordnung dagegen geschehen mit dem klar zu Tage tretenden Bewußtsein ihrer Rechtswidrigkeit; sie sind unmittelbare und strafbare Verletzungen der bestehenden Rechtsordnung. Mit diesen letzteren Störungen der Rechtsordnung befaßt sich die strafende Rechtspflege.

2. Die Befugniß, Rechtsstreitigkeiten autoritativ und endgiltig, d. h. so zu entscheiden, daß das richterliche Urtheil für die streitenden Parteien in dem concreten Falle als verpflichtende Rechtsregel zu gelten hat, ist der öffentlichen Gewalt aus einem doppelten Grunde nothwendig. In einem politischen Gemeinwesen berühren und durchkreuzen sich die Rechte der Bürger in tausenderlei

[1] So lautet § 86 der preußischen Verfassung: „Die richterliche Gewalt wird im Namen des Königs durch unabhängige, keiner andern Autorität als der des Gesetzes unterworfene Gerichte ausgeübt."

eise und werden deshalb häufig Rechtsstreitigkeiten entstehen, bei denen es eifelhaft erscheint, auf wessen Seite sich das Recht befindet. Es muß deshalb thwendig eine Gewalt geben, welche derlei Rechtsstreitigkeiten autoritativ und ogiltig zu entscheiden befugt ist. Sonst wäre des Streites kein Ende. Jede irtei glaubt ja im Rechte zu sein und pflegt ihre Recht mit zäher Hartckigkeit zu verfechten. Es wäre bald um Frieden und öffentliche Ruhe gehen, wenn diesen Streitigkeiten nicht wirksam ein Ende gemacht werden nte. Fragt man, wem die Gewalt zustehen müsse, so kann das nur die n, welche überhaupt für die öffentliche Ordnung zu sorgen hat.

Auch die freie Bewegung des Unterthanen erheischt eine solche richterliche walt. Die Freiheit in der Bethätigung setzt den freien, ungehinderten Gebrauch seiner Rechte und seines Eigenthums voraus. Während der Dauer der chtsstreitigkeiten ist aber wenigstens der eine der Streitenden in diesem Gebrauche gehindert. Würde den Streitigkeiten kein Ende gemacht, so wäre auch Behinderung der freien Thätigkeit eine fortdauernde.

3. Wie die eben vorgebrachten Gründe darthun, ist der Spruch des Civilhters nicht eine bloß lehrhafte Entscheidung, wie sie auch von einem Privatehrten abgegeben werden kann und die aus sich keinerlei rechtliche Wirkung die streitenden Parteien besitzt; auch nicht eine bloß logische Function, die die Folgerung aus den Prämissen zieht; noch endlich bloß ein schiedsrichterher Spruch, dem sich die Streitenden aus freier Uebereinkunft unterwerfen. ie ist vielmehr ein Jurisdictionsact, der bindende Kraft hat für die streitenden rteien, und zwar auch gegen ihren Willen. Unter Umständen bewirkt die hterliche Entscheidung eine Rechtsübertragung von einer Person auf die andere er begründet ganz neue Rechte[1].

4. Ergibt sich aus den Gerichtsverhandlungen unzweifelhaft, welcher von iden im Rechte ist, so ist diesem das Recht zuzuerkennen. Bleibt die Entscheidung aber zweifelhaft, so muß sich der Richter an den Grundsatz halten: dubio melior est conditio possidentis. Denn der thatsächliche Besitz ier Sache oder eines Rechtes begründet im allgemeinen die Vermuthung, daß r Besitzende auch der berechtigte Besitzer sei[2]. Ist keine von beiden Parteien thatsächlichen Besitz der Sache, so soll der Richter auf seiten desjenigen iten, der die besseren Gründe vorbringt.

§ 3.

Von der Strafrechtspflege im allgemeinen.

I. Begriff und Nothwendigkeit der Strafgewalt.

1. Unter Strafe versteht man ein physisches Uebel, das über mand wegen eines sittlichen Uebels oder einer Schuld verngt wird. Zum Wesen der Strafe gehört also, daß das Uebel seiner atur nach dem Menschen schmerzlich sei oder an Leib oder Seele wehe thue, d daß es der Schuld wegen zugefügt werde.

---

[1] Man vgl. z. B. das oben S. 301 über die Testamente Gesagte.

[2] Sieh oben S. 114.

Da die Strafe ein dem Menschen zugefügtes physisches Uebel ist, so lassen sich ebenso viele Arten von Strafen unterscheiden, als es Uebel gibt, die man dem Menschen anthun kann. Diese Uebel sind doppelter Art: die einen bestehen in der Entziehung eines äußern Gutes (äußere Strafen, Strafen des Verlustes, poenae damni), die anderen in der positiven Zufügung eines Uebels (innere Strafen, poenae sensus). Die ersteren zerfallen wieder, je nach der Art des Gutes, das dem Menschen entzogen wird, in Vermögensstrafen, Ehrenstrafen, Freiheitsstrafen; die letzteren in die Leibesstrafen (Prügelstrafe u. s. w.) und die höchste menschliche Strafe, die Todesstrafe.

Es bedarf wohl keines langen Beweises, daß die Staatsgewalt befugt sein muß, die schuldbaren Verletzungen der öffentlichen Rechtsordnung zu strafen. Unseres Wissens wird dieses Recht von niemand bestritten, wenn wir von solchen extremen Anarchisten oder Nihilisten absehen, welche überhaupt jede Regierung abschaffen möchten. Schon der allgemeine thatsächliche Gebrauch dieses Rechtes bei allen Völkern ist ein vollgiltiger Beweis, daß es eine nothwendige Vernunftforderung ist.

Zu den Läugnern jeder staatlichen sowohl als kirchlichen Strafgewalt kann man im Grunde auch die Anhänger der sogenannten criminalanthropologischen Schule rechnen, welche, von darwinistischen Grundsätzen ausgehend, den Menschen nur als ein höher entwickeltes Thier und dementsprechend das Verbrechen nur als eine Art Krankheit oder als das nothwendige Product der physischen Organisation des Individuums oder der socialen Umgebung ansehen. Die Strafe darf deshalb nicht als Vergeltung aufgefaßt werden, sondern als ein Heilverfahren. Der Verbrecher trägt keine Schuld, denn es gibt keine Freiheit, sondern er ist krank, er leidet an Irrsinn, fixen Ideen oder an Mißbildung des Gehirns. Man muß ihn deshalb isoliren und nicht dem Richter, sondern dem Arzte übergeben. C. Lombroso[1], der Gründer dieser Schule, hat sogar einen „Verbrechertypus" entdeckt. Die Verbrechereigenschaft ist eine Art Rasseneigenthümlichkeit, ein „atavistischer Rückfall" in frühere Entwicklungsstufen, eine Art „Epilepsie". Einige Schüler Lombroso's zeigen, zu welch absurden Folgerungen diese Theorie führt, indem sie dem Studium des Verbrechens in der Thierwelt die größte Bedeutung beilegen. Wenn viele auf darwinistischem Boden stehende Rechtslehrer sich schämen, diese Folgerung zuzugeben, so ist das nur Inconsequenz. Uebrigens kann man hier wieder an einem Beispiele sehen, wie die absurden Theorien der Metaphysik nothwendig zu widersinnigen Folgerungen in der Ethik führen.

2. Der innere Grund für die Berechtigung der staatlichen Strafgewalt ist ihre unabweisliche Nothwendigkeit für die Erhaltung der Ordnung und Sicherheit im Staate. Zwar wartet aller ungesühnten Vergehen die gebührende Strafe im Jenseits. Aber diese Sanction genügt für die Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit in der menschlichen Gesellschaft hier auf Erden nicht. Dieser Zweck muß schon im irdischen Leben erreicht werden. Er würde aber thatsächlich nicht erreicht, wenn die Staatsgewalt nicht befugt wäre, die Verbrechen zu ahnden. Wie die Menschen durchschnittlich sind, wird es in einer größern Volksmenge immer viele geben, die nur durch Furcht vor Strafen dauernd in den Schranken der Pflicht erhalten

[1] Das Hauptwerk Lombroso's ist: L'uomo delinquente.

werden können. Noch andere gibt es endlich, gegen die sich die Gesellschaft nur durch physischen Zwang vor neuen Verbrechen sicherstellen kann. Würden die Verbrechen straflos ausgehen, so wäre es bald um Friede und Sicherheit geschehen; ungescheut würden Laster und Verbrechen ihr Haupt erheben und die Tugend verfolgen und unterdrücken.

II. Verschiedene Ansichten über Zweck und Grund der staatlichen Strafe.

So einig alle Rechtsphilosophen und Staatslehrer in der Anerkennung der staatlichen Strafgewalt sind, so weit gehen ihre Ansichten auseinander in der Frage nach dem Rechtsgrunde oder dem Zweck der Strafe. Der Zweck, welcher durch die Strafe erreicht werden soll, gibt auch den innern Rechtsgrund derselben an.

Man pflegt die hierauf bezüglichen Ansichten in absolute und relative Theorien einzutheilen [1].

1. Die absoluten Straftheorien betrachten die Strafe als eine nothwendige, sich aus dem Verbrechen ergebende Folgerung, bei der es auf die Erreichung eines gesellschaftlichen Gutes oder Zweckes gar nicht ankommt.

a) Nach Kant darf die richterliche Strafe „niemals bloß als Mittel, ein anderes Gut zu befördern, für den Verbrecher selbst oder die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat. Denn der Mensch kann niemals bloß als Mittel zu den Absichten eines andern gehandhabt werden. . . . Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vortheil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem Grade derselben entbinde" [2].

b) Hegel sieht die Strafe als eine logische Function, als „die Aufhebung des Verbrechens, das sonst gelten würde", als die „Negation der Negation" (des Verbrechens), als die „Wiederherstellung des Rechts" an [3].

c) Zu den absoluten Theorien kann auch die hauptsächlich von Beccaria aufgestellte Vertragstheorie gerechnet werden, welche das Strafrecht aus einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag herleitet. Alle sollen nach den meisten Anhängern dieser Meinung ein für allemal bei Gründung des Staates das Recht, sie zu strafen, an die Gesellschaft abgetreten haben. Wieder andere setzen voraus, der Verbrecher erkläre durch die That selbst: „Wenn ich dieses thue, will ich dieses leiden." Fichte hat diese Theorie im Zusammenhang mit seinem Gesellschaftsvertrag in höchst willkürlicher und gekünstelter Weise entwickelt [4].

2. Die relativen Theorien suchen den Rechtsgrund der Strafe in irgend einem durch sie zu erreichenden nothwendigen Gut (Zweck), sei es nun daß dieses Gut zur Wohlfahrt der Gesammtheit oder des Verbrechers selbst erheischt werde.

---

[1] Ueber diese Theorien handeln Röder, Die herrschenden Grundlehren von Verbrechen und Strafe in ihren Widersprüchen. 1867; Seber, Gründe und Zwecke der Strafe. 1876; Walter, Naturrecht und Politik (1871) n. 411 ff.; Ahrens, Naturrecht II, 450 ff.; Gutberlet, Ethik und Naturrecht S. 166.

[2] Rechtslehre § 49, Anm. E (WW. Ausg. Hartenstein V, 166).

[3] Grundlinien der Philosophie des Rechts § 97.

[4] Grundlage des Naturrechts § 20 (WW. III, 360 ff.).

Hierzu gehören: a) Die Besserungstheorie, welche das Strafrecht herleitet aus der Pflicht der Obrigkeit, die Verbrecher zu bessern und auf den Boden des Rechts, den sie verlassen, zurückzuführen. Als Hauptvertreter dieser Theorie gilt Bentham.

b) Die Vertheidigungstheorie erblickt den Grund des Strafrechts in dem Recht der Gesammtheit, sich gegen die Angriffe der Verbrecher zu vertheidigen.

c) Die Abschreckungstheorie bezeichnet als Grund der Strafe die Nothwendigkeit derselben, um von dem Verbrechen zurückzuschrecken. Damit die Strafandrohung wirksam sei, muß die Strafe, wenigstens manchmal, thatsächlich verhängt werden.

d) Die Wiederherstellungs- oder Sühnetheorie will als Grund und Zweck nur die Nothwendigkeit der Sühne für die verletzte Rechtsordnung gelten lassen. Durch die verbrecherische That ist die Rechtsordnung gestört worden; es muß deshalb eine Reaction eintreten, um die Rechtsverletzung aufzuheben und die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen.

e) Die Nothwendigkeitstheorie endlich begründet das Strafrecht durch die Nothwendigkeit der Strafe zur wirksamen Aufrechthaltung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung. Diese Theorie, die wir für die richtige halten, sucht das Berechtigte in den meisten anderen Theorien zusammenzufassen und so deren Einseitigkeit zu vermeiden.

III. Kritik der Strafrechtstheorien.

1. Die absoluten Straftheorien scheinen vorauszusetzen, die Strafe sei Selbstzweck oder ein nothwendiges Postulat der Vernunft unter Voraussetzung des Verbrechens. Beides ist unrichtig. Die Strafe ist ein physisches Uebel, das nie um seiner selbst willen begehrenswerth sein kann. Selbst Gott, der unumschränkte Herr des Menschen, kann die Strafe nicht um ihrer selbst wegen, sondern nur als Mittel zu irgend einem Zweck wollen. Noch viel weniger darf eine irdische Gewalt den Menschen strafen, um ihn zu strafen, oder ihm zwecklos Uebles zufügen bloß deshalb, weil er Uebles gethan hat. Was insbesondere die Ansichten Kants und Hegels betrifft, so hangen sie mit den allgemeinen Rechtstheorien derselben zusammen, die wir anderswo als unhaltbar erkannt haben (I, 421 ff. 426 ff.).

Die Vertragstheorie setzt voraus, die Staatsgewalt komme auf dem Vertragswege durch eine Art Zusammenlegung und Uebertragung individueller Rechte zu stande. Die Unrichtigkeit dieser Voraussetzung haben wir schon dargethan (414). Diese Theorie geht auch der Sache gar nicht auf den Grund. Entweder nimmt sie an, jeder willige frei in den Vertrag ein, durch den die Strafgewalt begründet wird, oder nicht; wenn nicht, so fragt sich weiter, worauf diese Nothwendigkeit beruhe; wenn ja, so entsteht die Frage, mit welchem Recht man allgemein diese Einwilligung voraussetze.

2. Die Besserungstheorie betont einseitig einen untergeordneten Zweck der staatlichen Strafe, der unter Umständen ganz unberücksichtigt bleiben kann. Wie alle Befugnisse der Staatsgewalt, so bezweckt auch das ihr verliehene Strafrecht an erster Stelle das öffentliche und nicht das Privatwohl. Das öffentliche Wohl kann eine Strafe erheischen, selbst wo keine Besserung des Sträflings zu hoffen ist. Diese Theorie führt auch zu der unhaltbaren Folgerung, daß ein völlig unverbesserlicher Bösewicht nicht mehr gestraft werden könne, weil die Strafe zwecklos wäre.

3. Die Vertheidigungstheorie übersieht, daß von einer Vertheidigung im eigentlichen Sinne nur so lange die Rede sein kann, als sich ein Angriff oder ein Verbrechen verhindern oder hintertreiben läßt. Die Strafrechtspflege tritt aber erst dann in Thätigkeit, wenn ein Verbrechen oder ein Angriff auf die öffentliche Sicherheit schon eine vollendete Thatsache ist und nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann. Vielleicht verstehen jedoch manche Anhänger dieser Theorie unter Vertheidigung alles, was zur Erhaltung der Gesammheit nöthig ist. In diesem Sinn ist die Vertheidigungstheorie richtig, bedient sich aber eines zum wenigsten mißverständlichen Ausdruckes.

4. Die Abschreckungstheorie ist einseitig. Gewiß hat die Strafe auch den Zweck, abzuschrecken, aber außerdem soll sie, soweit thunlich, den Sträfling bessern und ihn unter Umständen unschädlich machen.

5. Die Wiederherstellungs- oder Sühnetheorie halten wir nicht für unrichtig, wohl aber in ihrer absoluten Fassung für zu unbestimmt und mißverständlich. Gewiß, in jeder Strafe liegt eine Sühne und eine Wiederherstellung der Ordnung, und diese Rücksicht betont die Theorie mit Recht. Aber es fragt sich, in welcher Beziehung die Staatsgewalt berechtigt sei, eine Sühne zu verhängen und die Ordnung wiederherzustellen? Absolut hat sie dieses Recht gewiß nicht. Wollte man ihr das Recht zusprechen, die Sünde absolut zu sühnen, auch insofern sie eine Beleidigung Gottes ist, so müßte man ihr auch die Befugniß zuerkennen, für jede schwere Sünde den Tod zu verhängen. Denn eine That, die den ewigen Tod verdient vor dem Richterstuhl Gottes, dürfte vom menschlichen Richter mindestens mit dem zeitlichen Tode bestraft werden.

Die Staatsgewalt hat aber kein Recht, die Sünde, insofern sie eine Auflehnung gegen Gott ist, zu bestrafen, und auch kein Recht, die durch die Sünde verletzte Ordnung des einzelnen Menschen, insofern er eine Privatperson ist, wiederherzustellen; sie hat dieses Recht nur in Bezug auf die gesellschaftliche Ordnung. Nur deshalb und nur so weit darf sie die menschlichen Vergehen ahnden, als dies für das geordnete gesellschaftliche Leben erforderlich ist. Die Nothwendigkeit für das öffentliche Wohl ist also der Grund, die Norm und das Maß des staatlichen Strafrechts.

Die Sühne- und Wiederherstellungstheorie, allein genommen, läßt sich auch schwer vereinigen mit dem Begnadigungsrecht, das allgemein dem obersten Staatsleiter für gewisse Fälle eingeräumt ist. Durch den bloßen Nachlaß der Strafe wird die Ordnung nicht wiederhergestellt, am allerwenigsten, wenn man die Begnadigung nicht von der Sinnesänderung des Verurtheilten abhängig macht.

Endlich hat die Strafe auch die Verhütung zukünftiger Verbrechen zum Zwecke. Diese vorbeugende Rücksicht läßt sich aber mit der bloßen Sühne oder Wiederherstellung der Ordnung nur höchst gezwungen in Einklang bringen. Die richterliche Bestrafung oder der Strafvollzug hat die Strafandrohung zur Voraussetzung und denselben Zweck wie diese. Die Strafandrohung will aber das zukünftige Verbrechen hindern oder demselben zuvorkommen; die Strafe muß also auch diesen Zweck haben.

6. Die Nothwendigkeitstheorie scheint uns deshalb die einzig richtige und allseitig befriedigende.

Auch für den Träger der Staatsgewalt gilt der allgemeine Rechtsgrundsatz: Neminem laede, verletze niemand ungerecht. Wenn sie sich das Recht beilegt, einen Staatsangehörigen in seinen Gütern zu verletzen oder ihn derselben zu berauben, so muß sie dieses Recht beweisen. Einen andern Beweis für dieses Recht gibt es aber nicht als die Rücksicht auf das öffentliche Wohl. Die Staatsgewalt hat alle jene, aber auch nur jene Rechte, die ihr zum Zweck des öffentlichen Wohles moralisch nothwendig sind. Nun aber ist ihr das Recht, zu strafen, zur gebührenden Leitung des Staates nothwendig. Also hat sie dieses Recht, und zwar so weit, aber auch nur so weit, als es dieser Zweck erheischt, nicht mehr und nicht weniger. Natürlich, zu bestimmen, was im einzelnen nach der Verschiedenheit der Verbrechen und der gesellschaftlichen Umstände nothwendig sei, ist dem vernünftigen Ermessen des Gesetzgebers anheimgestellt.

Wenn man also beweisen will, die Staatsgewalt habe das Recht, diese oder jene Art von Strafe zu verhängen, so darf man nicht so argumentiren: Dieses Verbrechen ist so schrecklich, daß es nur durch diese Strafe gesühnt werden kann. Jede Sünde ist im Grunde so schrecklich, daß keine irdische Strafe sie vollkommen zu sühnen vermag. Man muß vielmehr den Beweis aus der Nothwendigkeit der Strafe für die Erhaltung und das Wohl der Gesammtheit herleiten. Es ist nothwendig zum Gesammtwohl, daß die öffentliche Gewalt dieses oder jenes Verbrechen mit dieser oder jener Strafe bedrohen und gegebenen Falles belegen könne; also hat sie dieses Recht. Denn Gott, der Herr aller Geschöpfe, konnte ihr dieses Recht verleihen; ist es ihr nothwendig zur Leitung des Staates, so hat er es ihr auch gegeben[1].

Wir sagen: belegen könne. Denn daraus, daß im allgemeinen die Festsetzung und Androhung einer Strafe nothwendig ist, folgt keineswegs, daß ihre thatsächliche Verhängung ausnahmslos in jedem einzelnen Falle eintreten müsse, sondern bloß, daß sie wenigstens so weit verhängt werde, als nothwendig ist, damit die Androhung wirksam bleibe.

---

[1] Die großen Theologen und Canonisten begründen auch das Recht der menschlichen Strafgewalt überhaupt und das Recht zur Verhängung der Todesstrafe im besondern immer mit der Nothwendigkeit dieses Rechtes für die Erhaltung und Leitung des Gemeinwesens. Nur durch Strafen kann das Böse wirksam verhindert und die Ordnung aufrecht erhalten werden. So sagt der hl. Thomas (Contr. gent. III, 146): Illud quod est necessarium ad conservationem boni, non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiae inter homines necessarium est, quod poenae malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum. Item. Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit bonum commune, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate. — Aehnlich sagt Suarez, De legib. l. II. c. 14 n. 4: Ad providentiam Dei spectat concedere hominibus potestatem *moraliter necessariam ad convenientem* gubernationem reipublicae; unde ex hoc principio colligimus esse in hominibus potestatem puniendi malefactores, etiam poena mortis, et privandi homines rebus suis, quando causa reipublicae id postulat.

Wir können denselben Gedanken noch in anderer Weise darlegen. Die von der Staatsgewalt ausgehenden Strafen sind wesentlich als eine Sanction für die Staatsgesetze aufzufassen und richten sich deshalb nach den allgemeinen Grundsätzen jeder Sanction. Die Sanction ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Aufrechterhaltung der Gesetze. Hierbei ist wieder zu unterscheiden zwischen der Androhung und der Vollziehung der Strafe. Die Vollziehung der Strafe ist nach geschehenem Verbrechen gerecht, wenn deren Androhung vor demselben gerecht war. Ob aber die Androhung einer Strafe gerecht sei, hängt zunächst davon ab, ob das Gesetz der Gerechtigkeit entspreche, und sodann, ob die Strafe im allgemeinen zur Aufrechthaltung desselben nothwendig sei. Natürlich müssen die schwereren Verbrechen auch schwerer bestraft werden und geringere Vergehen, die sich in Anbetracht der menschlichen Schwäche nicht allgemein verhindern lassen, ungestraft bleiben [1].

In dieser Rücksicht des Strafrechtes auf das Gemeinwohl liegt auch der Grund, warum ein und dasselbe Verbrechen zu verschiedenen Zeiten verschieden, bald schärfer, bald gelinder geahndet werden kann, je nachdem eine größere oder kleinere Strafe zur wirksamen Verhinderung eines Verbrechens und zur Aufrechterhaltung der Ordnung erheischt wird [2]. Ehebruch, bedeutender Diebstahl und ähnliche Verbrechen wurden früher mit dem Tode bestraft, heute dagegen mit einer geringeren Strafe, obwohl sie nicht geringere Verbrechen sind als früher. Vom Standpunkt der bloßen Sühnetheorie ohne Rücksicht auf die öffentliche Wohlfahrt ließe sich das schwer erklären.

Wir sagen: der bloßen Sühne- oder Wiederherstellungstheorie. Denn daß durch die Strafe das Verbrechen gesühnt und die gestörte Rechtsordnung wiederhergestellt werden soll, ist unzweifelhaft. Die Strafe soll gewissermaßen das geschehene Unrecht nach Möglichkeit vernichten und den Wirkungen desselben begegnen oder ihnen ein Gleichgewicht schaffen. Sie soll die Macht des bösen Beispiels aufheben und die verletzte oder gefährdete Ueberzeugung von der Heiligkeit des Rechtes wiederherstellen. Das ist wahr, aber es ist aus sich zu unbestimmt und erschöpft nicht die ganze Bedeutung der Strafe. Namentlich wird es dem Abschreckungszwecke derselben nicht gerecht.

Außerdem bemerken wir noch ausdrücklich, daß wir nur von der menschlichen, insbesondere von der staatlichen Strafgewalt reden. In Bezug auf die göttliche Strafgewalt halten wir die Sühne- oder Wiederherstellungstheorie für berechtigt. Denn der höchste Zweck aller Thaten Gottes nach außen ist die Verherrlichung seines Namens, und diese besteht darin, daß alle Geschöpfe die ihnen vorgezeichnete Ordnung einhalten. Diese Ordnung muß Gott wollen, weil er seine Verherrlichung nothwendig will. Während aber die

[1] S. Thom. Summa th. 1. 2 q. 96 a. 2.

[2] So sagt Cardinal de Lugo (De iustit. et iure disp. 10 sect. 2 n. 58), der Grund des staatlichen Strafrechts sei die strenge Nothwendigkeit desselben für den Staat: Non potest esse illicitum id quod necessarium omnino est ad vitam hominum politicam et quietam, qualis est sceleratorum punitio. Omnis enim respublica his duobus Polis et cardinibus sustinetur, praemio et supplicio, quo sublato, scelera invalescerent et probi vivere non possent. . . . Unde fit, ut *fures etiam a republica occidi possint, quando eiusmodi poena necessaria iudicatur* ad eorum insolentiam et audaciam coercendam, sicut potest alia delicta simili poena punire.

vernunftlosen Geschöpfe durch ihre Natur getrieben die ihnen vorgezeichnete Ordnung einhalten, soll der Mensch *frei* die ihm vorgeschriebene Ordnung verwirklichen. Thut er es nicht, so muß ihn Gott durch die Strafe dazu zwingen. Sonst ließe der Schöpfer eine Unordnung bestehen und ginge in Bezug auf den Menschen der Anerkennung und Verherrlichung verlustig, die den höchsten Weltzweck bildet[1].

Man kann also jede Strafe mit dem hl. Thomas als eine Reaction der Ordnung gegen die eingetretene Störung betrachten, und es ist kein Zweifel, daß Gott um der Ordnung willen nicht nur selbst straft, sondern auch den Menschen Antheil an seiner Strafgewalt gewährt. Trotzdem bleibt wahr: *nur deshalb* und *nur insoweit* darf die Obrigkeit Strafen verhängen, weil und soweit es zur gebührenden Leitung des Staates nothwendig ist, nicht mehr und nicht weniger. Dabei bleibt bestehen, daß der menschliche Richter Diener der ewigen Gerechtigkeit ist. Er trägt das Schwert im Auftrage Gottes und soll in seiner Sphäre die Ordnung aufrecht erhalten, welche Gott eingehalten wissen will.

Man kann uns nach dem Gesagten nicht einwenden, die Bestrafung sei eine Bethätigung der *Gerechtigkeit*, und die Strafe müsse also der Größe des Verbrechens entsprechen, sie müsse dasselbe *ausgleichen*. Das bleibt auch in unserer Ansicht wahr, nur muß man die Größe des Verbrechens nicht absolut, sondern in seiner *Beziehung zum Staate* auffassen. Sieht man auf das Verhältniß des Gesetzgebers, der die Strafen gesetzlich bestimmt, so ist dies ein Act der *austheilenden* Gerechtigkeit. Diese unterscheidet sich aber dadurch von der *ausgleichenden* Gerechtigkeit, daß sie nicht die arithmetische, sondern die geometrische oder proportionale Gleichheit erstrebt, d. h. die Gleichheit zweier Verhältnisse (I, 271 f.). Sie verlangt nur, daß Verdienst und Lohn oder Mißverdienst und Strafe zu einander im richtigen Verhältniß stehen, so daß, wer doppelt so viel verdient oder gefehlt hat, auch doppelt belohnt oder bestraft werde. Sie verlangt also aus sich keineswegs in allen Fällen absolute oder mathematische Gleichheit zwischen Mißverdienst und Strafe. Der Richter dagegen, der nach dem Gesetze die Strafe *thatsächlich verhängt*, ist vermöge der *ausgleichenden* Gerechtigkeit verpflichtet, nur das festgesetzte Strafmaß zu verhängen, so daß er diese Gerechtigkeit verletzt, wenn er dasselbe überschreitet.

IV. Begnadigungsrecht.

So unzweifelhaft die Staatsgewalt des Rechtes der Bestrafung bedarf, so muß sie doch auch, wenigstens in ihrem höchsten Träger, befugt sein, zu *begnadigen*. Unter Begnadigungsrecht versteht man das Recht, eine vom

[1] In diesem Sinne lehrt der hl. *Thomas* tief und wahr (Contr. gent. III, 140): Ad perfectam Dei bonitatem pertinet, quod nihil inordinatum in rebus relinquat; unde in rebus naturalibus videmus contingere, quod omne malum sub ordine alicuius boni concluditur, sicut corruptio aeris est ignis generatio et occisio ovis est pastus lupi. Cum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales, oportet malum, quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc, quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea, quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem.

richte zuerkannte Strafe ganz oder theilweise zu erlassen oder in eine mildere verwandeln. Dieses auch heute noch allgemein dem obersten Träger der aatsgewalt, dem Souverän, zugestandene Begnadigungsrecht beruht auf em dreifachen Grunde.

1. Das menschliche Gesetz ist, wie jeder todte Buchstabe, starr und ungsam, es kann unter Umständen den Richter zu einem Urtheile nöthigen, s nach dem Sachverhalt viel zu hart und unbillig ist und deshalb einer ilderung und Abänderung bedarf. Es muß also jemand im Staate die llmacht haben, aus wichtigen Gründen die vom Richter verhängte Strafe mildern oder selbst ganz nachzulassen.

2. Es kann auch geschehen, daß unter besonderen Umständen die starre rchführung der Strafe große Nachtheile für die Gesammtheit nach sich zöge, ihrend die Begnadigung vielleicht Vortheile verspricht oder jedenfalls nur ringen Nachtheil bringt.

3. Endlich soll in der Regierung des Staates nicht bloß die Gerechtigkeit, dern auch die Liebe zur Geltung kommen. „Und ird'sche Macht kommt ttlicher am nächsten, wenn Gnade bei dem Rechte steht" (Shakespeare). Die terthanen sollen das Staatsoberhaupt nicht bloß fürchten, sondern auch lieben; nn werden sie leichter und vollkommener gehorchen. Dazu ist aber nöthig, ß dasselbe sie nicht bloß die strafende Hand des Richters, sondern auch die chsichtige Milde und Liebe des Vaters fühlen lasse.

4. Durch den zuletzt vorgebrachten Grund ist auch die Frage gelöst, em das Begnadigungsrecht zustehe. Der Träger desselben kann naturgemäß n anderer sein als der Souverän oder der Gesetzgeber. Der untergeordnete ichter hat das Gesetz, wenn dasselbe gerecht ist, auszuführen, und wenn es einem einzelnen Fall zu Härten oder Unzuträglichkeiten Anlaß gibt, so ist Sache des Gesetzgebers, dessen Wirksamkeit aufzuheben oder zu suspendiren. ürde die Vollmacht, die gesetzlich bestimmte Strafe zu mildern oder nachlassen, den untergeordneten Richtern anheimgegeben, so könnte leicht die Strafhtspflege erschlaffen oder von Privatinteressen ungebührlich beeinflußt werden; könnte auch die nöthige Gleichmäßigkeit in der Bestrafung der Verbrechen um bestehen bleiben.

§ 4.

Von der Todesstrafe im besondern.

Obwohl das Strafrecht der Staatsgewalt im allgemeinen außer Zweifel ht, so ist doch dasselbe kein unbegrenztes, und es gibt nicht wenige, welche : das Recht, die Todesstrafe zu verhängen, direct absprechen. Als der erste, r wissenschaftlich die Zulässigkeit der Todesstrafe zu bestreiten suchte, kann hl Beccaria genannt werden [1]. Seither ist der Streit über diese Frage nicht hr von der Tagesordnung gekommen. Um die Mitte dieses Jahrhunderts

[1] In seinem Werke Dei delitti e delle pene. 1764. Bezüglich der Ansichten älterer retiker, z. B. der Waldenser, die jede Todesstrafe verwarfen, verweisen wir auf Aberle, desstrafe, im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte (1. Aufl.). Daselbst finden sich auch Lehren der Heiligen Schrift und des canonischen Rechts kurz zusammengestellt.

waren die Gegner der Todesstrafe so zahlreich und mächtig geworden, daß sie eine Reihe von Staaten zur Abschaffung der Todesstrafe vermochten oder wenigstens deren regelmäßige Umwandlung in Gefängnißhaft durchsetzten. Erst in neuerer Zeit, zum Theil infolge der Einführung des Strafgesetzbuches für das Deutsche Reich und der Attentate auf das Leben mehrerer Monarchen und anderer hochgestellten Persönlichkeiten, hat sich mancherorts ein Umschwung zu Gunsten der Todesstrafe für das Verbrechen des Mordes bemerklich gemacht.

Bezüglich der Todesstrafe müssen zwei wesentlich verschiedene Fragen auseinandergehalten werden. *Erstens*: Ist die Todesstrafe *rechtlich zulässig*? *Zweitens*: Ist die Verhängung derselben *zweckmäßig*? Die erste ist eine Frage des Rechts, die zweite eine Frage der Politik. Denn auch unter Voraussetzung eines Rechtes kann man fragen, ob es zweckmäßig sei, von demselben Gebrauch zu machen.

I. Rechtmäßigkeit der Todesstrafe.

1. Für die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe scheint uns schon der ganz *übereinstimmende Gebrauch* der Völker schwer in die Wagschale zu fallen. Hat überhaupt in allen praktischen Fragen die Uebereinstimmung aller Völker ein großes Gewicht, so gilt das gewiß besonders in unserer Frage, wo das höchste zeitliche Gut, das allen Menschen gleichmäßig theuer ist, in Betracht kommt. Nie hätten die Menschen allgemein der Staatsgewalt das Recht zuerkannt, ihnen im Falle schwerer Verbrechen das Leben zu nehmen, wenn dieses Recht nicht eine nothwendige Forderung der Vernunft wäre.

2. Nach dem, was wir über den Rechtsgrund und Zweck der Strafe überhaupt gesagt haben, läuft die Streitfrage über die rechtliche Zulässigkeit der Todesstrafe darauf hinaus, ob der Staatsgewalt zur wirksamen Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit das Recht *nothwendig* sei, für gewisse enorme Verbrechen die Todesstrafe anzudrohen und gegebenen Falls auszuführen.

Die Tödtung eines Menschen ist nur dann unerlaubt, sittlich verwerflich, wenn sie ungerecht ist. Gott, als der höchste Herr über Leben und Tod, kann dem Menschen das Leben ohne Ungerechtigkeit nehmen, wann und wie er will. Er konnte also auch der Staatsgewalt das Recht der Tödtung für gewisse Fälle verleihen, wenn er wollte. Hat er es gethan? Die Frage hängt davon ab, ob dieses Recht der Staatsgewalt *nothwendig* ist oder nicht. Läßt sich beweisen, daß sie dieses Rechtes benöthigt, so hat sie es. Denn Gott hat ihr alle die Vollmachten verliehen, die ihr zur angemessenen Erhaltung und Leitung des Staates nothwendig sind.

Ist der Staatsgewalt das Recht, die Todesstrafe anzudrohen und gegebenen Falls zu vollziehen, zur Aufrechthaltung der Sicherheit und Ordnung *nothwendig*? Wir glauben es unbedingt, wenigstens wenn es sich um das Verbrechen des *Mordes* handelt. Wir beschränken unsere Betrachtung auf diesen Fall, weil er allein praktisch in Frage kommt. Wir läugnen also nicht, daß unter Umständen die Todesstrafe auch für andere schwere Verbrechen nothwendig sein kann. Aber diese Nothwendigkeit ist keine allgemeine. In Bezug auf den Mord, d. h. die bewußte und vorsätzliche Tödtung, aber halten wir die Todesstrafe für *immer* nothwendig in Anbetracht der Menschen, wie sie thatsächlich allezeit und überall sind.

Das Verbrechen des Mordes unterscheidet sich dadurch von allen anderen Verbrechen, daß es jede Möglichkeit eines Ersatzes oder einer Genugthuung gegen das Opfer von seiten der Menschen völlig ausschließt. Es ist eine vollständige Vernichtung des irdischen Daseins mit allen seinen Gütern, Hoffnungen und Aussichten, und zwar eine nicht mehr gutzumachende. Hierzu kommt noch der Umstand, daß die Hand des Mörders unversehens ihr Opfer überfällt und es unvorbereitet vor den Richterstuhl Gottes bringt, wo über eine Ewigkeit entschieden wird. Es ist gewiß eine Grundforderung der öffentlichen Sicherheit, daß dieses scheußliche Verbrechen möglichst wirksam verhindert werde. Dieses geschieht aber in Anbetracht der Menschen, wie sie vielfach sind und bleiben werden, nur durch die Todesstrafe, und zwar aus einem doppelten Grund: *einmal*, weil nur die Androhung der äußersten Strafe, der Todesstrafe, den wild empörten Leidenschaften, die zum Morde treiben, ein genügendes Gegengewicht schafft oder vor dem Morde genügend *zurückschreckt*, und *zweitens*, weil nur die Todesstrafe selbst die Gesellschaft gegen den Mörder für die Zukunft genügend *sicherstellt*.

Bloße lebenslängliche Zuchthausstrafe oder Deportation oder Verbannung schrecken nicht genügend ab, weil sie dem Menschen nicht nur das Leben, sondern auch die *Hoffnung* auf Befreiung lassen. Und aus diesem selben Grunde gewähren sie der Gesellschaft auch nicht genügende Bürgschaft für die Zukunft. Wer einmal vorsätzlich die Hand in das Blut des Nebenmenschen getaucht, wird in den meisten Fällen die Verbrecherlaufbahn nicht mehr verlassen, wenn es ihm gelingt, zu entkommen. Und selbst wenn es gelänge, ihn für immer in sichern Gewahrsam zu bringen, wozu soll die Gesellschaft Kosten und Mühen tragen, um ein ihr schädliches und gefährliches Glied zu erhalten und zu pflegen? Diese Sicherheit, daß der Mörder nicht der Freiheit wiedergegeben werde, ist aber keineswegs vorhanden. Oder ist es denn etwas so Unerhörtes, daß die Gefängnisse zur Zeit öffentlicher Unruhen und Umwälzungen ihre Insassen der Freiheit und dem Verbrechen wiedergeben? Die Geschichte weiß von manchen Mördern zu berichten, die aus dem Gefängniß entkamen und bald zu neuen Mordthaten schritten [1].

---

[1] Aehnlich wie wir es in der obigen Beweisführung gethan, leitet auch der hl. *Thomas* überall die Berechtigung der Todesstrafe aus der *Nothwendigkeit derselben für die Erhaltung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit* her, und zwar hauptsächlich nach der doppelten Rücksicht der Abschreckung und der wirksamen Verhinderung des Verbrechens. Gleichwie man, so führt er wiederholt aus (z. B. Summa th. 2. 2 q. 64 a. 2), ein Glied vom menschlichen Leibe entfernt, wenn diese Lostrennung zur Erhaltung des ganzen Leibes erfordert wird, kann auch ein Glied vom Leibe der Gesellschaft durch Hinrichtung entfernt werden, wenn dies für die Erhaltung der Gesellschaft nothwendig ist. Denn der Theil ist dem Ganzen untergeordnet. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, *ut bonum commune conservetur*. Man vgl. ibid. a. 3: Occidere malefactorem licitum est, *in quantum* ordinatur ad salutem totius communitatis; a. 7: Occidere hominem non licet nisi publica auctoritate *propter bonum commune*. Aehnlich an unzähligen anderen Stellen der Summa, z. B. 2. 2 q. 65 a. 1 c. et ad 2um; q. 25 a. 6 ad 2um; q. 108 a. 3 ad 1um; De malo q. 1 a. 5 ad 12um. Nur noch eine charakteristische Stelle aus der Summa contr. gent. III, 146: Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum: ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium

Wir haben die Todesstrafe die äußerste Strafe genannt. Man hat sich zwar in neuerer Zeit viele Mühe gegeben, zu beweisen, lebenslängliche Gefängnißhaft und ein elendes Leben im Zuchthaus sei ein härteres Loos als ein schnell und verhältnißmäßig schmerzlos eintretender Tod. Aber diese Mühe wird an eine unhaltbare Sache verschwendet. Eine Strafe ist um so größer, je höher und werthvoller das Gut ist, dessen sie uns beraubt. Gewiß, wenn man an die Güter der sittlichen Ordnung denkt, so kann man sagen: „Der Güter höchstes ist das Leben nicht, der Uebel größtes aber ist die Schuld." Aber unter den Gütern der physischen Ordnung steht das Leben oben an, es ist die Grundlage und Voraussetzung aller andern. Deshalb ist auch der Tod, mit Ausnahme der Schuld, das größte Uebel, vor dem sich der Mensch am meisten entsetzt [1].

Selbst Fr. v. Holtzendorff, vielleicht der bedeutendste Gegner der Todesstrafe, sieht sich genöthigt, in dieser Frage den Auslassungen mancher seiner Gesinnungsgenossen entgegenzutreten. „Ebenso wenig ist der Satz zu bestreiten, daß schwere Uebel überall mehr gefürchtet werden als minder bedeutende, und daß nach der allgemein herrschenden Meinung der Tod das denkbar größte Uebel für den Menschen darstellt. Die Todesstrafe ist also mit Recht als die schwerste Strafe zu bezeichnen. Es wäre vergeblich, dies bestreiten zu wollen.... Am wenigsten ist zu bezweifeln, daß nach der Würdigung des Verbrechers, von seltenen Ausnahmen abgesehen, der Tod als schwerste Strafe angesehen wird. Mögen ihn auf dem Richtplatze Philosophen und Geistliche zu überzeugen suchen, daß lebenslängliche Freiheitsberaubung nach ihrer Ansicht das schrecklichste Leiden bedeute: seine Meinung wird fast immer die sein, daß er die Begnadigung zu lebenslänglicher Zuchthausstrafe vorzieht. In dem Augenblick, da er sterben soll, scheint ihm das Leben an sich den Vorrang zu haben. Und dieses Leben, das er sich zu erhalten wünscht, ist nicht einmal hoffnungslos in seinen Augen. Aus der lebenslänglichen Haft vermag eine nachmalige Begnadigung ihn der Freiheit wiederzugeben. Wer die Todesstrafe damit zu bekämpfen glaubt, daß er versichert, lebenslängliche Freiheitsentziehung sei ein schwereres Strafübel und werde mehr gefürchtet werden als Lebensverlust, darf nicht darauf zählen, für seine Ansicht eine größere Anzahl von Anhängern zu gewinnen. Die Delinquenten auf dem Richtplatz und in den Gefängnissen widerlegen ihn. Die Scheu vor dem Tode, dem nächsten Selbsterhaltungstrieb entstammend, ist eine natürliche, menschliche und darum unwiderlegliche Thatsache, welche der Gesetzgeber unbedingt als feststehend anzunehmen hat." [2]

Mögen sich also die Bekämpfer der Todesstrafe noch so viele Mühe geben, die Hinrichtung als minder schrecklich denn lebenslängliche Kerkerhaft hinzustellen: den gesunden Menschenverstand werden sie immer zum Gegner haben. Ist es nicht eine unläugbare Thatsache, daß die Umänderung der Todesstrafe in lebenslängliches Gefängniß als eine „Begnadigung" angesehen und erbeten

ordinata concordia. Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Iuste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur. Mit dem hl. Thomas stimmen die Theologen allgemein überein. Hierauf bezügliche Stellen von Suarez, de Lugo haben wir schon oben (S. 576—577) angeführt. Man vgl. noch Dom. Soto, De iustit. et iure l. V. q. 1 a. 2.

[1] Aristot. Ethic. Nic. III. 6, 1115 a. 26: Φοβερώτατον ὁ θάνατος· πέρας γάρ, καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι.

[2] Das Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe (1875) S. 16—17.

wird? Ist es nicht ebenso unläugbar, daß die Verbrecher erblassen und nicht selten in Ohnmacht fallen, wenn ihnen das Todesurtheil verkündet wird? Bei Gefangenschaft bleibt immer die Hoffnung auf Begnadigung oder auf Befreiung. Es mag ja ausnahmsweise einmal Menschen geben, denen der Tod erwünschter erscheint als lebenslängliches Gefängniß. Aber das sind und bleiben Ausnahmen, und der Gesetzgeber darf bei Aufstellung der allgemeinen Gesetze sein Augenmerk nicht auf Ausnahmen, sondern nur auf den Durchschnitt richten.

Um das Schreckliche der Todesstrafe abzuschwächen, macht Fr. v. Holtzendorff darauf aufmerksam, daß das Gesetz ein Uebel androhe, welches nach den unabänderlichen Gesetzen der Natur für jeden Menschen ohne jede Rücksicht auf guten oder bösen Lebenswandel eintreten muß und in jedem Augenblick unerwartet eintreten kann. Als ob der natürliche Tod und der Tod durch Henkershand dasselbe wäre! Wer gewaltsam unter dem Beil stirbt, verliert nicht nur einen vielleicht beträchtlichen Theil seines Lebens, auf den er im natürlichen Verlauf gegründete Hoffnung hätte, was schon an sich ein großes Uebel ist, sondern er muß auch sein Leben auf die schimpflichste und entehrendste Weise verlieren. Wie ein mit moralischem Aussatz Behafteter, der für die andern eine schwere Gefahr ist, wird er von dem Leibe der Gesellschaft abgeschnitten und ausgestoßen. Er ist das Opfer seiner eigenen Missethaten. Deshalb ist es auch keine so seltene Erscheinung, daß die zum Tode Verurtheilten im Gefängniß Hand an sich selbst legen. Sie wollen dem tief Demüthigenden, Erniedrigenden entgehen, welches darin liegt, daß sie wie ein Opfer gebunden zur Richtstätte geführt und dort gegen ihren Willen des Lebens durch Henkershand beraubt werden [1].

Aber gibt es nicht, so ließe sich noch einwenden, waghalsige Verbrecher und Abenteurer, die mit ihrem Leben spielen und für die der Tod längst allen Schrecken verloren hat? Was vermag gegen solche verwegene Menschen die Androhung der Todesstrafe? Wird nicht lebenslängliche Zuchthausstrafe sie wirksamer vom Verbrechen zurückschrecken? Keineswegs. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Aufsuchen der Todesgefahr in waghalsigen Unternehmungen mit ihren eigenthümlichen Reizen und dem Erdulden des schimpflichen Todes durch Henkershand. Die Thatkräftigsten und Entschlossensten werden vielleicht am ehesten erzittern, wenn der Tod in der Gestalt des Scharfrichters die Gefängnißthüre öffnet, um ihnen ein ehrloses Ende zu bereiten. Gerade das Schimpfliche und Demüthigende, das in der Todesstrafe liegt, diese physische und moralische Herabminderung des Menschen gehört zum Bitterſten an der Hinrichtung. Außerdem ist es etwas anderes, sich in den heißen Kampf zu stürzen und in wilder Betäubung dem Tode zu trotzen, als im stillen Gefängniß und in banger Erwartung der Ankunft des Henkers entgegenzusehen.

---

[1] Als der Berliner Mörder Grothe sich im Gefängniß lebensgefährlich am Halse verwundete, um seinem Leben ein Ende zu machen, ward er mit Mühe wiederhergestellt und dann hingerichtet. Dazu macht Holtzendorff (Das Verbrechen des Mordes ꝛc. S. 359) die Bemerkung: „Dieser Contrast der Humanität, welche rettet mit der berechnenden Ueberlegung, welche das Opfer pflegt, um es bequem tödten zu können, ist fürchterlich!“ Wenn hier etwas fürchterlich ist, so ist es die Begriffsverwirrung. Der Selbstmord ist ein grausiges Verbrechen, das dem Menschen nicht bloß das zeitliche, sondern auch das ewige Leben raubt. Es ist gewiß Pflicht der öffentlichen Gewalt, dasselbe nach Möglichkeit zu hindern, besonders wenn der Selbstmörder sich dadurch dem strafenden Arm der Gerechtigkeit entziehen will. In der gerechten Hinrichtung eines Verbrechers dagegen erfüllt die Obrigkeit nur ihre Pflicht gegen die Gesammtheit. Der Hinzurichtende selbst aber kann, wenn er in Reue und Demuth zur Sühne für seine Verbrechen den Tod über sich ergehen läßt, das zeitliche Unglück zu seinem ewigen Heile wenden. Thut er es nicht, so ist das nicht die Schuld der Obrigkeit, die an ihm ihre Pflicht erfüllt, sondern seine eigene Schuld. Nur keine falsche Sentimentalität in dieser wichtigen Rechtsfrage!

II. Einwendungen.

Die allermeisten der unzähligen Einwendungen, die man gegen die Todesstrafe erhoben, sind durch unsere Ausführungen schon erledigt. So z. B. die Einwendung, daß lebenslängliche Zuchthausstrafe mehr abschrecke und ebenso große Sicherheit gewähre als die Todesstrafe.

1. Viele wollen die Todesstrafe nicht gelten lassen, weil sie dem wesentlichen Zwecke jeder Strafe, der Besserung des Schuldigen, widerspreche. Diese Einwendung beruht auf der falschen Voraussetzung der Bentham'schen Besserungstheorie (574). Der erste Zweck der staatlichen Strafe ist nicht die Besserung des Schuldigen, sondern die Erhaltung des Gesammtwohles[1]. Uebrigens ist auch die Besserung des Delinquenten durch die Todesstrafe keineswegs ausgeschlossen. Lebenslängliches Gefängniß bessert die Menschen vielleicht seltener als die Todesstrafe. Thatsache ist, daß viele Missethäter angesichts des sichern Todes reuig in sich gehen und innerlich umgewandelt vor den Richterstuhl des Ewigen treten[2].

2. Die Einrede Beccaria's[3], Schleiermachers u. a. — der Staat habe nur jene Rechte, welche ihm die Bürger abtreten konnten; diese aber hätten ihm das Recht auf ihr Leben weder abtreten können noch wollen — geht von der unrichtigen Vertragstheorie aus (574). Die Staatsgewalt an sich kommt unmittelbar von Gott.

3. Holtzendorff wendet gegen die Todesstrafe ein, daß sie die Abschreckung, welches ihr Hauptzweck sei, nicht nur nicht erreiche, sondern im Gegentheil zu den Verbrechen anlocke, um derentwillen sie verhängt werde. In vielen Fällen soll erst die Hinrichtung zu solchen Verbrechen den Anreiz gegeben haben, um derentwillen sie stattfand. „Die Hinrichtung des Verbrechers sei die Wiederbelebung seines bereits in der Erinnerung der Zeitgenossen absterbenden Verbrechens.“[4]

Das scheint uns doch eine zu starke Zumuthung an die Leichtgläubigkeit der Leser. Holtzendorff verwechselt offenbar das Beispiel des Verbrechens und die Bestrafung desselben. Das Beispiel des Verbrechens lockt allerdings zu ähnlichen Thaten. Aber die Bestrafung desselben bildet ein wirksames Gegengewicht gegen die Macht des Beispiels. Wenn man von Missethätern berichtet,

[1] Kurz und bündig sagt der hl. Thomas (Summa th. 1. 2 q. 87 a. 3 ad 2um): Latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant.

[2] Cf. S. Thom. Contr. gent. III, 146 in fine.

[3] Beccaria widerspricht sich übrigens. Nach seiner Theorie müßte er die Todesstrafe unbedingt verwerfen, und er thut dies auch anfänglich; gleichwohl gibt er hinterher die Berechtigung der Todesstrafe für zwei Fälle zu: erstens, wenn das längere Dasein eines Verbrechers für die Existenz des Staates gefährlich wird, und zweitens, wenn dessen Tod das wirksamste Mittel ist, andere vom Verbrechen abzuhalten. Sieh Abhandlung über Verbrechen und Strafe, übersetzt von Bergk, Thl. I. § 16 S. 172. Mit diesem Zugeständniß stößt er seine ganze Theorie über den Haufen. Dasselbe läßt sich von den meisten neueren Gegnern der Todesstrafe sagen, z. B. von Holtzendorff u. a., die wenigstens für das Standrecht und Seerecht die Todesstrafe als zulässig erkennen. Durch diese Zugeständnisse werden fast alle ihre principiellen Ausführungen hinfällig. Wenn dieselben etwas beweisen, beweisen sie ganz allgemein.

[4] Das Verbrechen des Mordes ꝛc. S. 122 ff.

welche erst beim Anblick der Hinrichtung den Entschluß zu ihrem Verbrechen faßten, so wäre die Richtigkeit dieser Thatsache erst zu beweisen. Daß die Hinrichtung selbst sie zur verbrecherischen That bestimmt, ist zu absurd, um geglaubt zu werden.

Was die Behauptung betrifft, die Hinrichtung rufe das Verbrechen von neuem ins Gedächtniß, so ist darauf zu erwiedern, daß sie nicht bloß das Verbrechen, sondern auch dessen strenge Ahndung ins Gedächtniß ruft und so die Macht des Beispiels bei vernünftigen Menschen mehr als aufhebt. Und dann: würde nicht auch die Einkerkerung des Verbrechers, seine beständige Gegenwart und vielleicht seine Freilassung das Verbrechen ins Gedächtniß zurückrufen?

4. Manche bekämpfen die Todesstrafe aus dem Grunde, weil es verkehrt sei, den Menschen oder sein Leben zu einem ihm fremden Zweck zu mißbrauchen. Ahrens drückt denselben Gedanken in folgender Weise aus: Der Mensch ist Selbstzweck und darf deshalb nie als ein bloßes Mittel zu einem höhern Zweck mißbraucht werden. Das widerspricht der Achtung, welche der menschlichen Persönlichkeit gebührt.

Wir antworten: Durch die Bestrafung wird der Mensch nicht als bloßes Mittel gebraucht, sondern es kommt nur die Wahrheit zum Ausdruck, daß das Wohl der Gesammtheit über dem des Einzelnen steht, und daß deshalb der Einzelne vom Leibe der Gesellschaft entfernt werden darf, wenn dies zur Erhaltung derselben nothwendig erscheint. Die Gesellschaft muß das Recht haben, sich mit Gewalt der schädlichen Glieder zu entledigen, wenn dies zu ihrer Erhaltung erforderlich ist. Man kann deshalb die Hinrichtung des Verbrechers als eine Art Nothwehr im weitern Sinne auffassen: der Uebermuth der Verbrecher würde Ordnung und Sicherheit beständig bedrohen, ja zerstören, wenn er nicht durch energische Strafen, zu denen auch, und zwar vorzugsweise, die Todesstrafe gehört, gebrochen würde [1].

Wenn man uns die menschliche Würde und Unverletzlichkeit entgegenhält, so ist allerdings richtig, daß dieselbe von niemand angetastet werden darf, solange sie das Individuum in sich selbst wahrt. Wenn aber der Mensch, seine eigene sittliche Würde mißachtend und vergessend, die blinden thierischen Leidenschaften zur Herrschaft gelangen läßt, wenn er die Rechtsordnung mit Füßen tritt und Frieden und Sicherheit der Mitbürger bedroht, so hat die Gesellschaft das Recht, den Frevler mit Gewalt unter die Rechtsordnung zu beugen und ihn im Nothfall als gemeinschädliches Glied aus ihrer Mitte zu entfernen [2]. Der Mensch ist durch seine Natur zum Leben in der Gesellschaft bestimmt und

[1] De Lugo, De iust. et iure disp. 10 sect. 2 n. 58: Si respublica non posset se a sceleratis debito modo *defendere* eos puniendo et, quando necesse est, occidendo, gravissime ab iis vexaretur.

[2] Diesen Gedanken hebt sehr schön der hl. Thomas hervor (Summa th. 2. 2 q. 64 a. 2 ad 3um): Homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana, prout scil. homo est naturaliter liber et propter se ipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scil. de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis secundum illud Psalmi 48, 21: Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. . . . Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Peior est enim malus homo quam bestia et plus nocet.

deshalb auch an die nothwendigen Gesetze der Gesellschaft gebunden und mit seinen *irdischen* Gütern dem Wohle der Gesammtheit *untergeordnet*. Wenn also das zeitliche Wohl des Einzelnen mit dem Wohle der Gesammtheit sich nicht mehr in Einklang bringen läßt, muß es dem letztern weichen. Durch diese gewaltsame Beugung unter das Recht wird der Mensch seinem höhern Zweck, der Einhaltung der rechten Ordnung, nicht nur nicht entfremdet, sondern dienstbar gemacht.

5. A. *Geyer*[1] macht nach dem Vorgange Holtzendorffs gegen die Todesstrafe geltend, daß sie als absolute Strafe, welche keine Mehrung oder Minderung zulasse, keine gerechte Vergeltung sein könne. Denn es gebe keine Verbrechensart, welche in allen Fällen ebenfalls eine sich gleichbleibende Größe der Verschuldung und des Uebels zeige. Diese Einwendung mag vielleicht denen Schwierigkeiten machen, welche sich zu einseitig an den Begriff der Sühne und Wiederherstellung klammern. Erblickt man aber Grund und Zweck und Maß der Strafe *in der Nothwendigkeit für die öffentliche Ordnung*, so bietet sie keine Schwierigkeit. Die menschliche Gerechtigkeit verlangt bloß, daß niemand über sein Verdienst gestraft und daß das größere Verbrechen auch schwerer geahndet werde, soweit sich dies nach menschlichem Urtheil bewerkstelligen läßt. Keineswegs aber erheischt die menschliche Gerechtigkeit, daß immer Gleichheit herrsche zwischen Verbrechen und Strafe, oder daß ein Verbrechen ungestraft bleibe, wenn keine irdische Strafe dasselbe vollkommen auszugleichen oder zu sühnen vermag. Gewisse Verbrechen verdienen die Todesstrafe. Wenn es nun noch größere Verbrechen gibt und diese auch nur mit dem Tode bestraft werden können, ist das kein Verstoß gegen die Gerechtigkeit[2]. Das menschliche Gericht thut, was es kann, und überläßt das übrige dem ewigen Richter, der jedem nach seinem Verdienste vergilt.

Wenn Geyer vor dem Todesurtheil warnt, weil man über dessen Tragweite keine Auskunft geben könne — denn „wer weiß es, was sich hinter der Pforte zum Jenseits verbirgt, die man dem Verbrecher öffnet" —, so verräth dieser Ausspruch den Zweifler oder Agnostiker, der das Jenseits als ein unbekanntes X betrachtet. Anders spricht die vernünftige Philosophie und noch mehr die christliche Offenbarung. Oder meint vielleicht Geyer, der Verbrecher wisse nicht, welcher Richterspruch seiner harrt? Nun, das weiß kein Mensch mit voller Sicherheit, mag ihn nun der Tod auf dem Bette oder auf dem Schafott ereilen. Es folgt daraus nur für den Verurtheilten die Pflicht ernster, aufrichtiger Buße, um Gnade bei dem zu finden, der auch den reuigen Schächer voll Barmherzigkeit aufzunehmen bereit ist; für den menschlichen Richter die Obliegenheit, dem Sträfling die Hilfe und den Trost der Religion sowohl im Gefängniß als auf seinem letzten Gange zu verschaffen.

Allerdings, vom Standpunkte des ungläubigen Liberalismus, der entweder alles Unsterbliche am Menschen positiv läugnet oder wenigstens nichts davon wissen zu können vorgibt, hat die Todesstrafe etwas Furchtbares. Sie ist von diesem Standpunkte eben die völlige physische und moralische *Vernichtung*

[1] In *Holtzendorffs* Encyklopädie des Rechts (2. Aufl.) S. 903.

[2] Auf diesem Grundsatz der schärfern Bestrafung beruht die ältere Rechtspraxis, welche der Todesstrafe noch leibliche und Ehrenstrafen hinzufügte.

des Menschen, ein ehrloses Ende ohne Trost und ohne Hoffnung. Wohl begreiflich deshalb, daß die Anhänger des Liberalismus sich mit solcher Entschiedenheit gegen die Todesstrafe aussprechen[1], und daß der im Unglauben verharrende Verbrecher mit stumpfer Verzweiflung dem Tode entgegensieht oder vor Wuth knirschend und tobend um sich schlägt.

6. Daß die Todesstrafe die Möglichkeit der Wiedergutmachung völlig abschneidet, ist nach Holtzendorff[2], Geyer[3] u. a. ein geradezu „ausschlaggebender Vorwurf" gegen dieselbe. „Es ist einleuchtend," meint der letztere, „daß eine Strafe, welche ein ganz unbestimmbares (?) Uebel ohne die Möglichkeit einer Rückgängigmachung über einen Menschen und möglicherweise über einen Unschuldigen verhängt, etwas so Unheimliches und Grauenhaftes an sich trägt, daß von ihr die Göttin der Gerechtigkeit sich unwillig abwendet."

Die „Göttin der Gerechtigkeit" nimmt sich etwas sonderbar aus in einem juristischen Werke und im Munde eines Mannes, der in der Rechtswissenschaft von Gott sonst nie spricht und nicht weiß, was das Jenseits birgt. Doch lassen wir diese rhetorischen Floskeln.

Es ist gewiß nicht zu läugnen, daß möglicherweise ein Unschuldiger zum Tode verurtheilt und ihm so ein nicht wieder gutzumachender Schaden zugefügt werden kann. Die Geschichte weiß von manchen derartigen Fällen zu berichten, und die Gegner der Todesstrafe suchen sie mit peinlicher Genauigkeit zu registriren. Soll ja doch die mit Beccaria beginnende Bewegung gegen die Todesstrafe durch die Hinrichtung des unschuldigen Jean Calas zu Toulouse im Jahre 1762 veranlaßt worden sein. Und Holtzendorff bezeichnet solche Verurtheilungen Unschuldiger als Justizmorde, begangen „im heiligen Namen des Rechts, durch die Obrigkeit, die ihr Schwert von Gott haben will".

Aber wenn die Möglichkeit eines nicht wieder gutzumachenden Schadens gegen die Todesstrafe spricht, dann spricht sie auch gegen die lebenslängliche

---

[1] Die Bewegung gegen die Todesstrafe ging von der sogenannten aufgeklärten Richtung des vorigen Jahrhunderts, besonders von den „Encyklopädisten" aus. Beccaria selbst gibt uns darüber Aufschluß in einem Briefe an A. Morellet, einen Mitarbeiter an der „Encyklopädie", der sein Werk über die Verbrechen und Strafen ins Französische übersetzt hatte. „Mit Dankbarkeit und Beschämung habe ich die verbindlichen Sachen angenommen, die Sie mir von seiten berühmter Männer sagen, welche der Menschheit, Europa und Ihrer Nation so viel Ehre machen. D'Alembert, Diderot, Helvetius, Buffon, Hume, berühmte Namen, die man nie ohne die innigste Bewegung hören kann, eure unsterblichen Werke sind meine stete Lectüre, der Gegenstand meiner Beschäftigung bei Tage und meines Nachdenkens in dem Schweigen der Nacht. Voll von den Wahrheiten, die ihr lehrt, wie könnte ich angebeteten Irrthümern räuchern und mich bis dahin erniedrigen, die Nachwelt zu belügen? ... Sagen Sie dem Baron Holbach, wie sehr ich ihn verehre, und wie begierig ich bin, mich seiner Freundschaft würdig zu machen. ... Seit fünf Jahren her schreibt sich meine Bekehrung zur Philosophie (d. h. zur Aufklärung!), und ich verdanke sie der Lectüre der Persischen Briefe. Das zweite Werk, das die Revolution in meinem Geiste vollendete, ist das Buch des Helvetius vom Geiste. ... Der Lectüre seines Werkes vom Geiste verdanke ich einen großen Theil meiner Ideen u. s. w." Der höchst charakteristische Brief findet sich in der deutschen Uebersetzung des Beccaria'schen Werkes von Bergk (1798) I, 1 ff. Die Encyklopädisten sorgten für rasche Verbreitung der Schrift Beccaria's. Eines der Häupter der Encyklopädisten, Diderot, versah dieselbe mit erläuternden Anmerkungen.

[2] Das Verbrechen des Mordes ꝛc. S. 296.

[3] Holtzendorffs Encyklopädie des Rechts S. 904.

Zuchthausstrafe. Kann es denn nicht ebenso gut vorkommen, daß ein Unschuldiger für Lebenszeit zu Zuchthausstrafe verurtheilt wird und erst nach seinem Tode die Unschuld an den Tag kommt? Kann hier von einer Wiedergutmachung gegen den unschuldig Verurtheilten die Rede sein? Ja selbst wenn wir annehmen, jemand sei bloß für zehn Jahre unschuldig zum Zuchthaus verurtheilt gewesen, er habe diese Zeit im Kerker ferne von seiner Familie verbüßen müssen, das Herzeleid und die Schmach und das Ungemach des Gefängnisses habe seine Gesundheit untergraben und seine Haare gebleicht: läßt sich dieser Schaden wieder gutmachen? Kann man dem Unglücklichen die zehn Jahre seines Lebens, die Gesundheit und Kraft, die verlorenen Freuden seines Familienlebens wiedergeben? Also, wenn der Einwand einen Werth hat, muß man auch die Gefängnißhaft aufheben, wenigstens die lebenslängliche.

Doch der Einwand ist hinfällig. Die Möglichkeit einer unschuldigen Verurtheilung ist bei einer geordneten und gewissenhaften Rechtspflege eine sehr geringe, besonders wenn das Richteramt in die Hände eines wohlunterrichteten, fähigen und gewissenhaften Richterstandes gelegt ist. Je größer übrigens die zu verhängende Strafe ist, mit um so mehr Sorgfalt muß der Richter vorgehen, um sich nicht der Gefahr einer ungerechten Verurtheilung auszusetzen. Freilich trotz aller Sorgfalt bleibt die absolute Möglichkeit eines Irrthums bestehen. Das liegt in der Unvollkommenheit der menschlichen Verhältnisse. Dürfte sich die Strafrechtspflege erst dann bethätigen, wenn die Möglichkeit eines Irrthums absolut ausgeschlossen ist, so würde sie ihren Zweck nicht mehr erreichen. Denn eine solche Gewißheit ist selten vorhanden. Der unschuldig Verurtheilte hat es übrigens in seiner Gewalt, das von der Vorsehung zugelassene harte Mißgeschick in unvergängliche Kronen zu verwandeln, wenn er es in geduldiger Ergebung über sich ergehen läßt. Es gibt unzähliges Mißgeschick hier unter der Sonne, das sich nicht abwenden läßt und deshalb mit Geduld ertragen werden muß.

III. Zweckmäßigkeit der Todesstrafe.

In der gegebenen Begründung der Rechtmäßigkeit der Todesstrafe liegt bereits die Antwort auf die Frage nach der Zweckmäßigkeit derselben enthalten. Wenn jemals die Todesstrafe nicht mehr nothwendig sein sollte, um die Rechtsordnung durchzuführen oder den Gesetzen Achtung zu verschaffen, so wäre sie auch nicht mehr berechtigt. Aber ein solcher Zustand wird in Anbetracht der Menschen, wie sie thatsächlich sind, nie eintreten. Es wird immer sehr viele geben, die nur durch die Furcht vor der äußersten Strafe von schweren Verbrechen abgehalten werden können, und ebenso viele, denen nur der Tod die Hoffnung und Möglichkeit zu neuen Verbrechen gänzlich abschneidet.

Ist die Todesstrafe immer für besonders schwere Verbrechen nothwendig, so wäre es auch unzweckmäßig, ja unvernünftig, sie ein für allemal aus dem Strafgesetzbuche zu entfernen. Die öffentliche Gewalt ist verpflichtet, von den ihr verliehenen Rechten Gebrauch zu machen, soweit es das allgemeine Wohl erheischt. Damit ist auch ausgesprochen, daß die Todesstrafe wenigstens so weit praktisch zur Anwendung kommen muß, als erfordert wird, um dem Gesetze seine Wirksamkeit zu sichern. Es ist unvernünftig, die Todesstrafe gesetzlich für bestimmte Verbrechen festzusetzen und dann doch das Todesurtheil regel-

mäßig auf dem Wege der Begnadigung in lebenslängliche Kerkerhaft oder Deportation zu verwandeln, wie dies in mehreren Staaten geschieht. So besteht ein beständiger Widerspruch zwischen Gesetz und Praxis, und besser wäre es, den todten Buchstaben des Gesetzes vollständig zu beseitigen, als den Gesetzgeber beständig Lügen zu strafen. Ein Gesetz, das nicht ausgeführt wird, schwächt das Ansehen aller Gesetze, besonders wenn es ein sehr wichtiges ist.

Verschieden von der Frage nach der Zweckmäßigkeit der Todesstrafe an sich ist die Frage, *für welche Verbrechen im einzelnen* sie festzusetzen und *in welcher Weise* sie ausgeführt werden solle. Je besser eingerichtet ein Staatswesen ist, je mehr sich die Sitten und Anschauungen mildern, um so seltener wird es nothwendig sein, die Todesstrafe zu verhängen. Man muß sich aber hüten, die allgemeine Milderung des Strafverfahrens immer als ein Zeichen wahrer Sittenverbesserung anzusehen; dieselbe kann auch in einer übertriebenen Sentimentalität, in einem falschen Mitleid mit dem Verbrecher ihren Grund haben. Wie viele gibt es heute, die sich um das Loos der gefangenen Verbrecher und der Thiere härmen und für die herbe Noth und das bittere Elend unschuldiger Armen kein Herz haben! Es erinnert das an die Affenliebe gewisser Mütter, die es nicht übers Herz bringen, ihr Kind zu züchtigen, selbst wenn es ihnen trotzig ins Gesicht schlägt und sich jede Roheit gegen andere Kinder erlaubt.

Was die Art und Weise der Hinrichtung angeht, so besteht heute meist schon das sogenannte Intramuransystem; die Todesstrafe wird in geschlossenen Räumen und nicht mehr öffentlich vollzogen. Man braucht die Beseitigung der Oeffentlichkeit bei der Hinrichtung gerade nicht zu bedauern. Nur verschone man uns mit den Witzeleien über die früheren „Henkerprocessionen". Wir glauben, daß auch hier die Scheu und das Entsetzen vor dem Tode, das den gottentfremdeten Naturalismus kennzeichnet, wesentlich mitgewirkt hat. Wenn man überhaupt jede Erinnerung an den Tod möglichst zu entfernen sucht und denselben als des Menschen „allerletztes Ende" auffaßt, dann ist leicht erklärlich, warum die Hinrichtung den Schein des einfachen Abschlachtens bekommt, welches an die Arbeit des Metzgers erinnert, und warum sich dann der Mensch mit Entsetzen von diesem Schauspiele abwendet. Ganz anders wird derjenige urtheilen, der in der Hinrichtung einen Act der Gerechtigkeit, sozusagen einen ernsten und feierlichen Protest der verletzten Rechtsordnung sieht und den Verurtheilten nicht nur mit dem Wunsche, sondern auch mit der Hoffnung zur Richtstätte begleitet, er werde für diese irdische Sühne einen gnädigen Richter im Jenseits finden.

Sechstes Kapitel.

Erwerb und Verlust der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Von dem Erwerb der öffentlichen Gewalt.

Wie jedes Recht, so kann auch die Staatsgewalt nicht in der Luft hangen, sondern erheischt einen concreten *Träger*, mag derselbe nun eine physische oder moralische Person sein. Die Bezeichnung dieses Trägers kann nur durch positive Thatsachen erfolgen, da niemand durch die bloße Natur zum Herrscher über andere berufen ist. Welches sind nun diese Thatsachen oder Er-

werbstitel, durch welche bestimmte Personen die öffentliche Gewalt rechtmäßig erlangen?

Bei dieser Frage handelt es sich nicht um die untergeordneten Staatsbeamten, da dieselben ihre Gewalt durch Vertrag oder Ernennung erhalten, sondern um den obersten Träger der Staatsgewalt, den Souverän. Wir fragen auch nicht mehr nach dem ursprünglichen Erwerbstitel, da wir hiervon schon früher (436 ff.) ausführlich gehandelt haben. Wofern nicht jemand bei Entstehung eines Staates durch die Umstände als ausschließlich geeigneter Träger der öffentlichen Gewalt bezeichnet ist, kann nur die Gesammtheit der Bürger oder derjenige, den sie durch ausdrückliche oder stillschweigende Wahl dazu bestimmt, Träger der Staatsgewalt sein.

Es bleiben uns also bloß die abgeleiteten Erwerbstitel zu erörtern, und von diesen kann nur in der Monarchie die Rede sein, da in den Demokratien und Aristokratien ein plötzlicher Wechsel im Inhaber der höchsten Gewalt nicht stattfindet.

§ 1.

Erbfolge, Wahl, Sieg und Vertrag.

1. Erbfolge. In den Monarchien (Erbmonarchien) geschieht die Uebertragung der öffentlichen Gewalt meistens durch Erbfolge, indem bei Ableben des Fürsten ein Glied seiner Familie nach einer bestimmten Reihe an seine Stelle tritt. Dieser Erwerbstitel der öffentlichen Gewalt setzt schon einen bestimmten Träger derselben voraus und ist ebendeshalb ein abgeleiteter.

In den heutigen Erbmonarchien ist die Thronfolge grundgesetzlich geregelt, und da diese Regelungen thatsächlich wohl überall auf einer Vereinbarung zwischen einer bestimmten Person (Dynastie) und den Ständen oder Vertretern eines Landes beruht, so hat der Monarch kein Recht, einseitig die Thronfolge zu ändern und den gesetzlichen Thronerben zu übergehen. Fehlen alle gesetzlich bestimmten Kronerben und ist auf andere Weise nicht für die Regelung der Thronfolge gesorgt, so hat die Gesammtheit der politisch vollberechtigten Bürger das Recht, ein neues Herrscherhaus zu wählen oder auch die Monarchie in eine Republik umzugestalten.

2. In der Wahlmonarchie — von der uns nur die Geschichte die Erinnerung aufbewahrt hat — wird der Thronfolger durch Wahl, sei es des ganzen Volkes oder der durch Herkommen oder Verfassung dazu Berechtigten, bezeichnet. Selbstverständlich darf nur ein wahrhaft fähiger und würdiger, seiner hohen Stellung gewachsener Mann zum Monarchen erkoren werden. Wenn schon bei Anstellung der Beamten darauf zu sehen ist, daß die Wahl nur auf fähige und gewissenhafte Männer fällt, so gilt dies in unvergleichlich höherem Grade vom Monarchen, durch den das Wohl und Wehe eines ganzen Landes so wesentlich bedingt ist.

Obwohl der Monarch eines Wahlreiches ähnlich wie der Präsident einer Republik gewählt wird, so besteht doch zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied, und zwar nicht bloß deshalb, weil der eine auf Lebenszeit gewählt wird, der andere nicht — denn an und für sich ließe sich auch ein Präsident auf Lebenszeit wählen —, sondern vor allem, weil der Gewählte in der Monarchie

Souverän, Inhaber der höchsten Gewalt wird, was beim Präsidenten nicht der Fall ist. In der Republik bleibt immer das Volk oder die Aristokratie der eigentliche Souverän, der Präsident (Consul, Doge, Suffete u. s. w.) ist nur der erste Beamte.

Vergleicht man die erbliche mit der Wahlmonarchie, so verdient erstere unstreitig den Vorzug. Das beweist die Geschichte und ist in der Natur der Verhältnisse begründet. Der Regentenwechsel ist zwar immer für ein ganzes Volk ein höchst wichtiger, entscheidender Augenblick, aber für die Wahlmonarchie in ungleich höherem Grade, weil er den Ehrgeiz und die Selbstsucht durch die verlockendste Aussicht aufstachelt und das ganze Land durch Partei-Intriguen und Unruhen unterwühlt. Der daraus entstehende Nachtheil für den sittlichen Charakter eines Volkes ist größer, als man glaubt. Hierzu kommt, daß der Throncandidat sich den Thron meistens durch Zugeständnisse und Versprechen erkaufen muß, die seine Regierung von vornherein lähmen und in Abhängigkeit bringen. Durch die Parteifehden wird auch das Ansehen der Nation nach außen geschwächt und den Nachbarstaaten beständig Gelegenheit zur Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Landes geboten. Polen ist an seinen Königswahlen zu Grunde gegangen, und auch das Deutsche Reich hat an seinen Königswahlen schwer zu tragen gehabt.

Allerdings hat auch die Erbmonarchie ihre Schattenseiten. So kann z. B. kraft des Erbrechtes ein Herrscher den Thron besteigen, dessen Begabung und Charakter keineswegs auf der Höhe seines Berufes stehen. Diese Nachtheile werden jedoch von Vortheilen weit überwogen. Die Erblichkeit bildet eine feste Stütze des Thrones, weil sie dem Ehrgeiz einen viel geringern Spielraum läßt, weil sie den Fürsten mit einem größern Glanze umgibt und ihn inniger mit dem Volke verknüpft. In der Erbmonarchie umschlingt ein Band gemeinsamer Interessen die Herrscherfamilie und das Volk. Schon durch ihre Stellung ist die auf dem Thron befindliche Dynastie darauf hingewiesen, die Interessen des Landes zu den eigenen zu machen. Das Volk hinwiederum hängt an einer Herrscherfamilie, deren Schicksale mit der Geschichte und dem Loose seines Landes seit langem innig verknüpft sind. Willig folgt es ihr und schützt nicht selten ihren Thron mit den äußersten Opfern. Auch für die Erziehung und Heranbildung zum Herrscherberuf kann in der Erbmonarchie besser gesorgt werden als in einem Wahlreich.

3. Die Souveränität über ein Land kann auch erworben werden durch einen *gerechten, siegreichen Krieg*. Der Sieg allein gibt zwar an sich noch kein Recht, ein fremdes Volk seiner politischen Unabhängigkeit zu berauben; wenn aber ein Staat einen andern in einem gerechten Krieg überwunden hat und für seine eigene Sicherheit und Erhaltung gegen erneuerte Angriffe nicht anders genügend sorgen kann als durch gänzliche oder theilweise Unterjochung, so ist er zu dieser Unterjochung berechtigt. Mit Recht unterwarf sich Karl der Große die Sachsen, die durch beständige Einfälle sein Reich verheerten und auf andere Weise nicht wirksam an ihren Raubzügen gehindert werden konnten.

Auch zur *Strafe* kann unter Umständen ein Volk nach einem gerechten Krieg seiner Unabhängigkeit beraubt werden, wenn es eine solche Strafe verdient hat.

4. Die Erlangung der Souveränität auf dem Wege des Vertrages (Kauf, Umtausch) vollzog sich in früheren Zeiten sehr häufig; in unseren Tagen ist sie seltener geworden. Doch fehlt es auch heute nicht an dergleichen Beispielen. Man denke nur an die Gebietsabtretungen (Helgoland, Besitzungen in Afrika und auf den Südsee-Inseln) oder an den Umtausch gewisser Provinzen zum Zweck der „Abrundung". Ob die Abtretung oder der Verkauf eines Landes durch einen absoluten Monarchen oder durch eine Volksvertretung mit einem Monarchen oder ohne ihn geschehe, ändert an der Sache nichts. Die Erlangung der Oberhoheit über ein neues Land verleiht natürlich kein Recht, sich über die wohlerworbenen Rechte desselben hinwegzusetzen.

§ 2.

Usurpation und Verjährung.

Die Geschichte bis in die neueste Zeit herein beweist, daß die Frage, ob ein Usurpator, d. h. ein Monarch, der widerrechtlich die Regierung eines Landes an sich gerissen hat, im Laufe der Zeit ohne andere Rechtstitel rechtmäßiger Fürst werden könne, keine überflüssige, bloß theoretische ist.

Die Legitimisten[1] verneinen diese Frage unbedingt. Nach ihnen kann nur der vom Gesetze Bezeichnete (Legitime) oder durch Erbfolge zum Throne Berufene rechtmäßiger Kronerbe werden, und dieses Recht kann ihm durch Volksabstimmung oder Plebiscit nicht genommen werden. Der Usurpator und seine Nachkommen werden nie rechtmäßige Fürsten, sie bleiben unbefugte Eindringlinge, welche die Regierung des Landes an die rechtmäßige Dynastie abzutreten verpflichtet sind. Die legitime Herrscherfamilie behält auch in der Verbannung ihr Recht auf die Krone und ist, sobald günstige Aussichten auf Erfolg vorhanden sind, befugt, die Unterthanen gegen den Usurpator zu den Waffen zu rufen oder auch sonst mit Heeresmacht ihr Recht zu erzwingen.

Darin stimmen alle mit den Legitimisten überein, daß der rechtmäßige Herrscher befugt ist, sich gegen den Eindringling mit Gewalt zur Wehr zu setzen, und daß die Unterthanen die Pflicht haben, ihn in der Vertheidigung seiner Stellung zu unterstützen. Das ist eine elementare Forderung des Rechts. Obwohl der eigentliche Zweck der öffentlichen Gewalt das Gemeinwohl ist, so hat doch die legitime Herrscherfamilie ein Recht auf den Besitz dieser Gewalt, weil sie denselben rechtmäßig erworben hat und große zeitliche Vortheile damit verbunden sind. Wer sie deshalb unbefugt aus dieser Stellung zu verdrängen sucht, verletzt nicht nur die Gesammtheit als solche, die er ihres rechtmäßigen Hauptes beraubt, sondern auch die legitime Dynastie, und diese ist zweifelsohne berechtigt, sich zur Wehr zu setzen.

[1] Der Name Legitimist ist in Frankreich entstanden und bezeichnete dort ursprünglich die Anhänger der Bourbonen, die auch nach der Vertreibung Karls X. ihrer Dynastie als der legitimen treu blieben. Seit dem Tode des Grafen Chambord erkennen die meisten Legitimisten die Linie Orleans als die legitime an, ohne ihr Princip der Legitimität aufzugeben. Die eigentlichen Legitimisten bekennen sich auch zum Königthum von Gottes Gnaden, das also nicht vom Volke kommt, während die Orleanisten, ähnlich wie die Bonapartisten, das Bürgerkönigthum oder Königthum von Volkes Gnaden anerkennen und sich mithin auf das souveräne Volk stützen.

Dieses Recht des gewaltsamen Widerstandes dauert jedenfalls so lange, als der Usurpator noch nicht im ruhigen Besitze seiner Macht ist. Auch verleiht der bloße Besitz der Regierung aus sich dem Eindringling noch kein Recht. Insofern die Legitimisten nur Verwahrung einlegen gegen die Theorie der vollendeten Thatsachen, der zufolge alles thatsächlich Bestehende auch zu Recht besteht, sind sie ohne jeden Zweifel im Recht. Die Theorie der vollendeten Thatsachen ist die Theorie der Gewalt und der Revolution, die Läugnung jedes Rechts.

Was aber, wenn der Usurpator einmal im ruhigen Besitz der Regierung ist? Solange er in seiner Stellung bleibt, sind die Unterthanen seinen Befehlen, wofern sie nichts in sich Unerlaubtes gebieten und zur Erhaltung des Gemeinwohles nothwendig erscheinen, Gehorsam schuldig. Das ist eine unerläßliche Forderung des öffentlichen Wohls. Dies muß auch jeder Legitimist zugeben. Salus publica suprema lex. Es muß jemand da sein, der den Staat leitet und alles zu seinem Wohl Nöthige anordnet, und ist sonst kein Regent vorhanden, so muß der Usurpator, solange er in seiner Stellung verharrt, alles Nothwendige anordnen, und die Staatsangehörigen schulden diesen Anordnungen Gehorsam. Sonst würde in kürzester Zeit die größte Unordnung um sich greifen, ja ein Zusammenleben unmöglich werden.

Mehr speculativ als praktisch ist die Frage, woher die Befehle und Gesetze des Usurpators unmittelbar ihre verpflichtende Kraft erlangen? Nach einigen besitzt der Usurpator thatsächlich, wenn auch ungerecht, die öffentliche Gewalt und kann vermöge derselben die Unterthanen verpflichten [1]. Nach anderen erhalten die Gesetze und Erlasse des Usurpators ihre bindende Kraft vom Volke. Dies ist die Ansicht der älteren Scholastiker und ergibt sich als naturgemäße Folgerung aus ihrer Theorie vom ursprünglichen Träger der Staatsgewalt. Nach dieser Annahme hat der Usurpator zwar nicht die habituelle Gewalt, zu regieren und mithin zu verpflichten; aber seine jedesmaligen Befehle haben Rechtskraft, weil die Gesammtheit oder das Volk jedesmal die fehlende Jurisdiction und Rechtskraft ersetzt [2]. Nach einer dritten Ansicht endlich, die uns die wahrscheinlichste scheint, hat zwar der Usurpator keine habituelle Befugniß, zu herrschen oder zu befehlen (potestatem per modum habitus); aber solange er in einer Stellung bleibt, ist es eine Forderung des Naturgesetzes, daß man seinen in sich gerechten Anordnungen zum Gemeinwohl gehorche. Das Naturgesetz selbst verpflichtet also unmittelbar, den Geboten des Usurpators zu gehorchen, obwohl sich dieser jedesmal eine Gewalt anmaßt, die er nicht hat.

Nun entsteht aber die Frage: Kann denn der Usurpator oder sein Thronfolger nicht im Laufe der Zeit durch eine Art Ersitzung oder Verjährung zum rechtmäßigen Herrscher werden, so daß die entgegenstehenden Ansprüche der frühern legitimen Dynastie erlöschen?

Die Scholastiker, welche das gesammte Volk als den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt ansehen, bejahen diese Frage ziemlich unbedingt, weil es geschehen könne, daß das Volk in die Herrschaft des Usurpators einwillige und

---

[1] Tongiorgi, Philosophia moral. n. 452.

[2] De Lugo, De iust. et iure disp. 37 n. 33: Ea quae tyrannus agit ad iustam et debitam reipublicae gubernationem, facit, ut vidimus, approbante et auctoritatem praestante republica; ergo licet non prout a tyranno, saltem prout a republica vim habent obligandi subditos ad vitanda maiora inconvenientia, quae ex illa subditorum libertate nascerentur.

ihm die Gewalt übertrage[1]. Allein diese Erklärung hängt mit ihrer Theorie von der Uebertragung der Staatsgewalt zusammen, und da wir uns dieser Ansicht nicht anschlossen, so können wir auch die Folgerung daraus nicht gelten lassen.

Trotzdem behaupten auch wir, daß ein Usurpator zuweilen unter gewissen Voraussetzungen durch eine Art Ersitzung rechtmäßiger Fürst werden könne, so daß die entgegenstehenden Ansprüche der früher legitimen Dynastie erlöschen[2].

Eine Unterscheidung scheint in unserer Streitfrage ganz unerläßlich. Das Recht des vertriebenen legitimen Herrschers bleibt ganz gewiß so lange in Kraft, als er ohne allzu schwere Opfer für die Gesammtheit wieder in seine Stellung eingesetzt werden kann, sei es nun durch freiwilligen Verzicht von seiten des Usurpators oder mit Waffengewalt.

Sollten sich aber die Verhältnisse im Laufe der Zeit so gestalten, daß eine Aenderung der Herrscherfamilie auf die Dauer moralisch unmöglich wird, d. h. sich nicht mehr bewerkstelligen läßt, ohne daß man schwere Gefahren und Unruhen für die Gesammtheit mit Grund befürchten müßte, und zwar auch unter Voraussetzung des freiwilligen Verzichtes von seiten des Usurpators, so scheint es uns eine Forderung des Gesammtwohls, daß man das Recht des Prätendenten als erloschen ansehe, oder daß es dem Recht der Gesammtheit auf das öffentliche Wohl weiche.

Wir läugnen gewiß nicht, daß der vertriebene rechtmäßige Fürst ein Recht auf den Thron habe; aber dieses ist ein Privatrecht, das dem öffentlichen Recht der Gesammtheit auf Ordnung, Ruhe und Wohlfahrt nachsteht und ihm weichen muß, wenn es für dasselbe eine Gefahr wird. Dieses ist aber der Fall, wenn ein Regierungswechsel ohne schwere Nachtheile für die Gesammtheit kaum noch möglich ist und der Kronprätendent beständig an den Thoren des Landes steht, bald offen, bald im geheimen mit den Unzufriedenen Unterhandlungen anknüpft und auf die günstige Gelegenheit zu einem Handstreiche wartet.

Wir wagen keineswegs zu behaupten, daß schon zu Lebzeiten des ersten Usurpators Verhältnisse eintreten, welche eine Aenderung moralisch unmöglich machen; wohl aber kann dies geschehen, wenn eine Dynastie durch mehrere Geschlechtsfolgen hindurch im ruhigen Besitz der Regierung eines Landes gewesen ist, wenn sie daselbst tiefe Wurzeln gefaßt, wenn sich eine mächtige Aristokratie um sie gebildet hat, deren Interessen mit den Interessen der Herrscherfamilie innig verwachsen sind, und wenn der Herrscher selbst nicht mehr auf seine Stellung verzichten kann, ohne dem heftigsten Widerstand von den Mitgliedern seiner Familie und einer mächtigen Partei zu begegnen. In derartigen Fällen scheint es eine Forderung des Staatswohls, daß die Ansprüche des Prätendenten erlöschen. Sonst könnte derselbe oder seine Erben für

---

[1] De Lugo, De iust. et iure disp. 37 n. 27; Suarez, De legib. l. III. c. 4 n. 4: Quando regnum per solam vim iniustam possidetur, non est vera potestas legislativa in rege; fieri autem potest, ut successu temporis populus consentiat et admittat talem principatum, et tunc reducetur potestas ad *populi traditionem et donationem*. Nichts beweist besser, daß nach den Scholastikern die öffentliche Gewalt in radice oder in habitu beim Volke bleibe, als diese und ähnliche Stellen.

[2] Zigliara, Philosophia mor. (1880) p. 261 n. 9: Manifestum imprimis est tyrannum usurpatione evadere posse principem legitimum, *ut omnes conveniunt*.

wige Zeiten von auswärts auf eine gewaltsame Vertreibung der regierenden Familie und somit auf einen Bürgerkrieg hinarbeiten und die Unzufriedenheit im Lande schüren. Es würde auch auf ewige Zeiten ein Land ohne in rechtmäßiges Haupt, also in einem unnatürlichen, gewaltsamen Zustande bleiben.

Wann nun der Augenblick eintrete, wo ein Regierungswechsel ohne Beeinträchtigung des Gesammtwohls für die Dauer moralisch unmöglich wird, läßt sich nicht mathematisch bestimmen, ebenso wenig wie man den Augenblick bestimmen kann, in dem der Jüngling zum Manne wird. Genug, daß ein Zeitpunkt eintritt, wo man klar sieht: eine Aenderung der Dynastie ist dauernd moralisch unmöglich geworden, ohne schweres Unglück für einen ganzen Staat heraufzubeschwören. Ist dieser Zeitpunkt gekommen, so ist die thatsächlich regierende Familie in den rechtmäßigen Besitz der Herrschaft eingetreten.

Ob man nun diese Erwerbsart der öffentlichen Gewalt Verjährung bezw. Ersitzung oder sonstwie nennen wolle, ist ein bloßer Wortstreit. Gerne geben wir zu, daß diese öffentlich-rechtliche Verjährung, von der wir hier reden, von der gewöhnlichen, privatrechtlichen Verjährung wesentlich verschieden ist, insbesondere, daß in unserem Fall weder der gute Glaube von seiten der Erben des Usurpators noch eine genau abgegrenzte Zeit erfordert wird, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das Privatrecht des Prätendenten auf den Thron dem öffentlichen Rechte der Gesammtheit auf das Gemeinwohl weichen muß, sobald sie nicht mehr zusammen bestehen können. Trotzdem kann man den schon gebräuchlichen Namen Verjährung, in Ermangelung eines bessern, ganz gut beibehalten, weil die dargelegte Erwerbsart der Staatsgewalt mit der gewöhnlichen Verjährung eine gewisse äußere Aehnlichkeit hat.

Noch ein Gedanke scheint sehr zu Gunsten der von uns vertretenen Ansicht zu sprechen. Es gibt wohl wenige Staaten, welche nicht die eine oder andere Provinz oder vielleicht gar den größten Theil ihres Gebietes durch sehr fragwürdige Mittel und Wege an sich gebracht haben. Was würde nun aus der öffentlichen Sicherheit werden, wenn man die bestehenden Verhältnisse nicht respectiren, sondern auf alte, vergilbte Documente Rücksicht nehmen wollte, mit denen ein Sprößling eines alten Geschlechtes sein Anrecht auf dieses oder jenes Ländergebiet zu beweisen trachtet? Des verderblichen Streites würde kein Ende sein. Es ist deshalb eine Forderung der öffentlichen Sicherheit und Ruhe, daß derartige alte Ansprüche als erloschen angesehen werden.

Zweiter Artikel.

Verlust der öffentlichen Gewalt.

§ 1.

Abdankung.

Aehnlich wie die Frage betreffs des Erwerbes der Staatsgewalt, hat auch die nach dem Verlust derselben nur für die Monarchie praktische Bedeutung. Die gewöhnliche Art des Verlustes der Herrschergewalt durch den Tod spricht für sich selbst und bedarf keiner weitern Erörterung.

Eine andere Art der Uebertragung der Staatsgewalt ist die Abdankung, d. h. der freiwillige Verzicht auf den Besitz der Regierungsgewalt, sei es nun zu Gunsten des gesetzlichen Erben oder der Gesammtheit.

Aeltere Rechtslehrer bestreiten dem Monarchen das Recht der Abdankung. Burlamaqui[1] hält es für schimpflich und eines Monarchen unwürdig, freiwillig vom Throne zu steigen. Man kann zugeben, daß die Abdankung zuweilen mit Nachtheilen und Gefahren für einen Staat verbunden ist, und daß es unter solchen Umständen Pflicht des Herrschers sein kann, auf seinem Posten auszuharren oder die Abdankung wenigstens zu verschieben. Aber allgemein die Abdankung als Pflichtverletzung oder gar als rechtswidrig zu bezeichnen, geht zu weit. Für eine solche Behauptung lassen sich keine stichhaltigen Gründe vorbringen. Warum will man es einem Monarchen unter allen Umständen zur Pflicht machen, auf seinem verantwortungsschweren und deshalb für einen gewissenhaften Mann oft sehr dornenvollen Posten bis zum Tode auszuharren? Ja unter Umständen kann es wenigstens sehr räthlich sein, daß der Herrscher abdanke: dann nämlich, wenn es ihm nicht mehr möglich ist, Ruhe und Sicherheit herzustellen, und zugleich gegründete Aussicht vorhanden ist, daß dies dem Nachfolger besser gelingen werde. Das Beispiel vieler edlen und gewissenhaften Fürsten, die freiwillig vom Throne stiegen (Kaiser Karl V., Kaiser Ferdinand von Oesterreich, Papst Cölestin V. u. s. w.) ist eine nicht zu verachtende Bestätigung für die Zulässigkeit der Abdankung.

§ 2.

Absetzung und Nothwehr.

I. Vorbegriffe.

Wie alles Irdische, ist auch die Staatsgewalt dem Mißbrauche ausgesetzt, und nur zu oft ist von der Stelle, welche der Hort des Rechtes und der Schirm der Schwachen sein sollte, übermüthige Gewalt und Bedrückung ausgegangen. Ganz naturgemäß kamen die Unterdrückten in solcher Bedrängniß auf die Frage, ob sie nicht schließlich zum letzten und äußersten Mittel der Selbsthilfe, der gewaltsamen Erhebung und der Absetzung des Tyrannen greifen dürften.

Am besten wäre es, wenn, dem Rathe eines geistreichen Engländers zufolge, die Fürsten die Revolution für erlaubt, die Unterthanen aber für unerlaubt hielten. Leider geschieht oft das Umgekehrte, und deshalb dürfen wir diese dornige Frage nicht mit Stillschweigen übergehen.

Man pflegt einen doppelten Widerstand zu unterscheiden: den activen und den passiven. Unter passivem Widerstand versteht man das bloße Nichtbefolgen der Gesetze und Anordnungen oder den bloßen Nichtgehorsam. Genau gesprochen ist das gar kein Widerstand. Daß ein solcher passiver, in bloßem Ungehorsam bestehender Widerstand unter Umständen erlaubt, ja sogar geboten sein kann, haben wir bei Besprechung der positiven Gesetze (I, 354) dargethan. Der active Widerstand besteht darin, daß man positiv sich

[1] Principes de droit nat. et pol. l. II. p. 1 ch. 4.

m Gesetze entgegenstellt und dasselbe bekämpft. Dies kann wieder in dop-elter Weise geschehen: mit gesetzlichen Mitteln und mit Waffengewalt. aß auch der active gesetzliche Widerstand oft erlaubt und selbst geboten t, bedarf nach dem über den Gehorsam gegen die menschlichen Gesetze Ge-igten keines besondern Nachweises. Man darf durch öffentliche Versamm-ngen, Petitionen, Zeitungsartikel, Broschüren, durch energische Betreibung sserer Wahlen das bestehende Unrecht zu beseitigen suchen. Wenn man also agt, ob der active Widerstand erlaubt sei, so versteht man darunter n gewaltsamen, bewaffneten Widerstand.

Begrifflich verschieden von diesem activen Widerstand ist die Revolution Empörung), d. h. der gewaltsame Umsturz der zu Recht bestehenden staat-chen Ordnung. Revolution sagt also an sich mehr als der bloße active Widerstand. Von activem Widerstand kann eigentlich nur gesprochen werden, enn ein Angriff vorhanden ist und man sich demselben mit den Waffen idersetzt. Dagegen umfaßt die Revolution alle Gewaltmaßregeln, die von ner Partei zum Zwecke des Umsturzes der zu Recht bestehenden Ordnung nternommen werden. Mit der Revolution verbindet man deshalb den Be-riff des Unerlaubten, Ungerechten.

II. Geschichtliches.

1. Die Anhänger der Volkssouveränität im Sinne Rousseau's nd anderer schrieben von jeher, ganz folgerichtig zu ihrer Anschauung, dem olke das Recht zu, sich gewaltsam gegen den Monarchen oder die bestehende egierung überhaupt zu erheben, sie zur Rechenschaft zu ziehen, abzusetzen und u bestrafen. Den Monarchen sehen sie ja nur als einen vom Volke an-estellten Beamten und die Beamten als die vom souveränen Volke ernannten nd ihm verantwortlichen Vollstrecker seines Willens an. Die Hinrichtung udwigs XVI. von Frankreich war nur eine Folgerung aus der Lehre von er Volkssouveränität. Nach dieser Theorie wird im Grunde eine eigentliche evolution unmöglich, da sich das Volk nicht gegen sich selbst erheben kann. ie gewaltsamen Volkserhebungen sind nur rechtmäßige Aeußerungen des sou-eränen Volkswillens. In den „Menschenrechten" der französischen Constitution on 1793 heißt es § 35: „Wenn eine Regierung die Volksrechte verletzt, so ist ür das Volk und jeden Theil desselben die gewaltsame Erhebung (l'insurrection) ie heiligste und unerläßlichste Pflicht." Da wir die Theorie der unveräußer-chen Volkssouveränität schon früher (414 ff.) widerlegt haben, so brauchen ir auch das daraus gefolgerte Recht die Absetzung des Fürsten nicht weiter u berücksichtigen.

2. Obwohl die Theorie der älteren Rechtslehrer über den Ursprung der Staatsgewalt von den Aufstellungen Rousseau's weit verschieden ist (429 ff.), o kommen doch auch sie zu der Schlußfolgerung, das Volk dürfe in gewissen ällen äußerster Bedrückung sich mit Gewalt gegen Tyrannen erheben. Ja einige ingen so weit, für einzelne derartige Fälle den Tyrannenmord zu erlauben.

3. Weil die Lehre vom Tyrannenmord von jeher als Anklage gegen ie Jesuiten benutzt wurde und noch neuestens nicht nur Hetzprediger, sondern uch Geschichtschreiber die Behauptung gewagt haben, die größten Theologen er Gesellschaft Jesu hätten allgemein den Tyrannenmord für erlaubt erklärt,

ſo ſei uns hier ein kleiner hiſtoriſcher Rückblick auf dieſe Frage geſtattet, damit jeder, dem es um die Wahrheit zu thun iſt, ſich ſelbſt ein Urtheil bilden könne.

a) Zum Verſtändniß der älteren Schriftſteller muß man vor allem wiſſen, daß ſie das Wort Tyrann in einem doppelten Sinne gebrauchen: erſtens bezeichnen ſie damit den Uſurpator, der die Herrſchaft eines Landes ungerecht an ſich zu reißen ſtrebt, alſo nicht rechtmäßiger Herrſcher iſt (tyrannus tituli oder tyrannus usurpationis); zweitens den rechtmäßigen Herrſcher, der ſeine Gewalt zur Bedrückung ſeiner Unterthanen mißbraucht (tyrannus regiminis oder potestatis abusu).

b) In Bezug auf den Uſurpator (tyrannus tituli) lehrten die älteren Juriſten und Theologen mit dem hl. Thomas[1] faſt allgemein, man dürfe demſelben nach Eröffnung des Krieges, ſolange er noch nicht im ruhigen Beſitze der Regierung ſei, mit Gewalt widerſtehen, ja ihn im Nothfalle tödten, wenigſtens wenn man nicht an einen höhern Vorgeſetzten appelliren könne, dem das Recht zuſtehe, den Uſurpator zu richten. Denn das geſchehe nur zur Vertheidigung des rechtmäßigen Fürſten gegen einen öffentlichen Feind des Staates und im ſtillſchweigenden Auftrage der Geſammtheit, alſo nicht auf bloße Privatautorität hin[2]. Mit dem Tyrannenmord im heutigen Sinn hat dieſe Lehre nichts zu ſchaffen, weil man nach dem heutigen Sprachgebrauch unter einem Tyrannen den thatſächlich im ruhigen Beſitz ſeiner Macht befindlichen Herrſcher verſteht, welcher ſeine Gewalt zur ungerechten Bedrückung der Unterthanen mißbraucht.

c) Anders dachte man in Bezug auf den Tyrannen in dieſem eben bezeichneten Sinne (tyrannus regiminis).

Einige wenige Gelehrte waren allerdings der Anſicht, auch der rechtmäßige Herrſcher, der ſeine Gewalt in unerträglicher Weiſe mißbrauche, dürfe von einem Privatmann getödtet werden. Wie es ſcheint, hat der Engländer Johann von Salisbury zuerſt dieſe Lehre vorgetragen[3]. Nach der am 23. November 1407 auf Befehl des Herzogs Johann von Burgund erfolgten Ermordung des Herzogs Ludwig von Orleans ſtellte der Franzoſe Jean Petit in Paris die Theſe auf, jedem Unterthanen ſei es erlaubt, einen treuloſen Tyrannen zu ermorden. Dieſe Lehre wurde auf Antrag Gerſons auf dem Kirchenrath von Konſtanz 1415 verurtheilt[4]. Die verurtheilte Theſe enthielt aber ſo viel Verwerfliches und konnte aus ſo vielen Gründen mißbilligt werden, daß es erklärlich iſt, warum trotz derſelben nach wie vor der Tyrannenmord noch Vertheidiger finden konnte.

Beſonders ſeit Beginn der kirchlichen Umwälzung wurde wieder lebhaft über die Frage des Tyrannenmordes geſtritten. Zahlreiche Proteſtanten ſprachen ſich unumwunden zu Gunſten des Tyrannenmordes aus. Auch unter den Katholiken fand dieſe Anſicht einige Anhänger. Zu ihnen gehört der ſpaniſche Jeſuit Joh. Mariana,

---

[1] Auf die Einwendung, Cicero lobe die Mörder ſeines Freundes Cäſar, da dieſer wie ein Tyrann die Herrſchaft an ſich geriſſen habe, mithin müſſe es erlaubt ſein, den Tyrannen zu widerſtehen, antwortet der hl. Thomas (In II. dist. 44 q. 2 a. 2 ad 5um): Tullius loquitur in casu illo, quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit nolentibus subditis vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur et praemium accipit. Aehnlich Suarez, Defens. fid. l. VI. c. 4 n. 7; Zigliara, Philos. mor. p. 261 n. 9.

[2] Suarez, Defens. fid. l. VI. c. 4 n. 13. [3] Polycr. l. III. c. 14.

[4] Die verurtheilte Theſe lautet: Tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcunque vasallum et subditum, etiam per clanculares insidias et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocunque praestito iuramento seu confoederatione facta cum eo, non spectata sententia vel mandato iudicis cuiuscunque.

der in seinem Werke De rege et regis institutione libri tres mit vielen Einschränkungen und Verclausulirungen für gewisse Fälle die Ermordung eines Tyrannen billigt. Das Werk erschien im Jahre 1599 zu Madrid mit königlicher Genehmigung und trägt die Widmung an König Philipp III. auf dem Titelblatt, woraus wohl zur Genüge ersichtlich, daß weder er selbst noch der spanische Hof in demselben eine Gefahr für die Sicherheit des Thrones erblickte.

Nach Mariana soll man die Bedrückungen eines Tyrannen so lange als möglich ertragen; erst wenn dieser alle göttlichen und menschlichen Rechte schnöde verletzt, soll zunächst die ganze Nation zu einer öffentlichen Versammlung zusammentreten, und falls alle Mahnungen und Warnungen sich als fruchtlos erweisen, ihn als öffentlichen Feind erklären und schließlich mit Gewalt absetzen und tödten. Zur Ausführung dieses Beschlusses darf jeder Privatmann mitwirken. Was aber, wenn solche öffentliche Versammlungen nicht möglich sind? Auch dann, antwortetet Mariana, darf jeder, um dem öffentlichen Wunsche entgegenzukommen (votis publicis favens), den Tyrannen umbringen[1]. Das Bedenkliche dieser Lehre selbst fühlend, wendet er sich ein: Werden dann nicht viele unter dem Vorwand der Tyrannei sich an dem Leben der Fürsten vergreifen? Nein, entgegnet er, denn darüber zu urtheilen, wer ein solcher Tyrann sei, *stehe nicht dem einzelnen Privatmann zu, ja nicht einmal vielen; darüber habe nur die öffentliche Stimme des Volkes im Bunde mit dem Rathe gelehrter und gewissenhafter Männer zu entscheiden*[2]. Ueber das Bedenken, diese Lehre sei vom Concil von Konstanz verurtheilt worden, setzt er sich mit der Bemerkung hinweg: diese betreffende Entscheidung sei nie von den Päpsten genehmigt worden; ferner habe das Concil zunächst bloß die Ansicht der Hussiten zu verwerfen beabsichtigt, jeder Fürst verliere durch jedes Verbrechen die öffentliche Gewalt; sodann habe es auch die Meinung des Jean Petit verurtheilen wollen, jeder dürfe *auf Privatautorität hin den Tyrannen tödten, das sei aber falsch*[3]. Dann schließt er mit den Worten: „Das ist meine Ansicht, die nur der Liebe zur Wahrheit entspringt; da ich *aber als Mensch irren kann, so werde ich gerne demjenigen Dank wissen, der etwas Besseres vorbringt.*“[4]

Diese Lehre lautet bei weitem nicht so schrecklich, als sie von vielen Gegnern dargestellt wird; trotzdem hat sie bis in die neueste Zeit den Gegnern der Gesellschaft Jesu einen willkommenen Anlaß zu gehässigen Anschuldigungen geboten. Aber ganz mit Unrecht. Was Mariana in seinem Werke gelehrt, haben, wie schon bemerkt, eine große Anzahl Protestanten, unter ihnen die Koryphäen der Reformation, in noch viel schärferer Weise vorgetragen.

Melanchthon schrieb im Jahre 1540 über Heinrich VIII.: „Wie richtig heißt es doch in der Tragödie: kein angenehmeres Opfer könne Gott geschlachtet werden als das eines Tyrannen; möchte Gott einem starken Manne diesen Geist

[1] Jedoch nur mit offener Gewalt, nicht durch Vergiftung, wie Mariana später (l. I. cap. 7) ausdrücklich hinzufügt.

[2] De rege et regis institutione l. I. c. 6: Neque periculum est, ut multi eo exemplo in principum vitam saeviant quasi tyranni sint. *Neque enim id in cuiusquam privati arbitrio ponimus, non in multorum,* nisi publica vox populi adsit, viri eruditi et graves in consilium adhibeantur.

[3] L. c. c. 6 in fine: Proprie Joannis Parvi Parisiensis theologi vanitatem improbare animus erat, Ludovici Aurelianensis caedem a Joanne Burgundo Lutetiae factam, eo commento excusantis, quasi tyrannum opprimere fas sit *privata auctoritate. Quod non licet,* praesertim violato iuramento neque expectata sententia superioris, si facultas suppetat, videlicet. Sic enim Patres loquuntur.

[4] L. c. c. 6 in fine: Haec nostra sententia est a syncero animo certe profecta, in qua, cum falli possim ut humanus, si quis meliora attulerit, gratias habeam.

eingeben!“ [1] Aehnliche Lehren wurden auch von Zwingli und Calvin vorgetragen[2]. Der Schotte Goodman, der Genoſſe John Knox', forderte ſeine Landsleute auf: „Die Regenten, welche das Volk vom wahren Gottesdienſt abwenden, müſſen zum Galgen geſchleppt und aufgeknüpft werden.“ [3]

Selbſt wenn die Jeſuiten allgemein den Tyrannenmord gelehrt hätten, ſo könnten ihnen die Proteſtanten daraus keinen Vorwurf machen, weil die Anhänger der letzteren dieſelbe Lehre in viel ſchärferer Faſſung vortrugen. Es iſt aber ganz und gar nicht wahr, was noch in neueſter Zeit Kolb in ſeiner „Culturgeſchichte“ zu behaupten wagt, kein einziger Jeſuit habe die Frage, ob der Tyrannenmord erlaubt ſei, verneint, dagegen hätten wenigſtens ein Viertelhundert Jeſuiten ſie bejaht. Welches Vertrauen Kolb verdient, geht ſchon daraus hervor, daß er mehrere als Jeſuiten aufführt, die gar nicht Jeſuiten geweſen ſind, ſo z. B. Rainold (Wilh. Roſſeus alias Roſſäus)[4]. Außerdem hütet er ſich wohl, die Stellen anzugeben, an denen die genannten Jeſuiten die Lehre vom Tyrannenmord vorgetragen haben ſollen. Die meiſten der genannten erklären ſich mit aller nur wünſchenswerthen Entſchiedenheit gegen den Tyrannenmord [5].

Wie wenig man berechtigt iſt, wegen der Lehre vom Tyrannenmord die ganze Geſellſchaft Jeſu anzuſchuldigen, geht aus dem lebhaften Widerſpruch hervor, den Mariana unter ſeinen Ordensgenoſſen fand. Der Ordensgeneral Aquaviva gab bald nach Erſcheinen des Werkes Mariana's den Auftrag, die betreffenden Stellen zu verbeſſern, und verbot unter den ſchärfſten Strafen allen Mitgliedern des Ordens, öffentlich oder heimlich zu lehren, „irgend jemand, wer es auch immer ſein möge, dürfe unter irgend einem Vorwand von Tyrannei Könige oder Fürſten tödten oder ihnen nach dem Leben ſtreben. Sonſt könnte man nämlich den Vorwand der Tyrannei dazu benutzen, die Fürſten zu verderben, den Frieden zu ſtören und die Sicherheit derjenigen zu gefährden, denen man vielmehr nach Gottes Gebot alle Ehre erweiſen muß als geheiligten Perſonen, welche Gott der Herr zu jener Würde erhoben hat, damit ſie die Völker gedeihlich regieren“ [6].

---

[1] Corp. Reform. l. III. p. 1076.

[2] Vgl. bei Janſſen, Geſchichte des deutſchen Volkes V, 537 ff.

[3] In der Schrift „Quando superioribus magistratibus obediendum sit“, bei Gretser Opp. VII, 54. Man vgl. auch Hergenröther, Katholiſche Kirche und chriſtlicher Staat S. 485 ff.

[4] Ueber dieſen Weltprieſter vgl. Janſſen, Geſchichte des deutſchen Volkes V, 541. Als der Jeſuit C. Vetter bei einem Religionsgeſpräch den lutheriſchen Theologen J. Heilbrunner fragte, weshalb er den Wilh. Roſſeus und andere Schriftſteller, welche jeden häretiſchen Fürſten für einen Tyrannen ausgäben, als Jeſuiten bezeichnet habe, da ſie doch bekanntlich niemals dem Orden angehört hätten, antwortete Heilbrunner: dieſe Schriftſteller ſeien wenigſtens Papiſten geweſen; Papiſten aber und Jeſuiten hätten doch die gleiche Lehre, und deshalb verſchlage es nichts, daß er den Roſſeus und andere zu Jeſuiten gemacht habe. Es ſei ein falſcher „Schwank“, ſagt P. Jak. Keller, daß Roſſeus ein Jeſuit geweſen. Janſſen a. a. O. Das hindert natürlich J. Huber nicht, den Roſſeus wieder als Jeſuiten aufmarſchiren zu laſſen, und Kolb, es ihm getreulich nachzuſchreiben. Das nennt man „Geſchichte“! Man ſehe Duhr, Jeſuitenfabeln S. 393.

[5] So lehrt z. B. Suarez, den Kolb als Vertheidiger des Tyrannenmordes aufführt, ausdrücklich: Dicimus ergo principem propter tyrannicum regimen vel propter quaevis crimina non posse ab aliquo privata auctoritate iuste interfici. Assertio est *communis* et certa (Defens. fid. l. VI. c. 4 n. 2). Als Autoritäten für dieſen Satz werden u. a. genannt: der hl. Thomas, Soto und die Jeſuiten Molina (tom. IV. de iustit. tr. 3 disp. 6), Azor und Toledo. Er iſt ſogar der Meinung, die gegentheilige Anſicht ſei auf dem Konſtanzer Concil als häretiſch verurtheilt, und beweiſt dann ſeine Theſe eingehend.

[6] Institut. Societat. Jesu (Rom. 1870) II, 51.

Obwohl sich, wie gezeigt, die katholischen Gelehrten in ihrer großen Mehrheit und die Jesuiten alle mit Ausnahme eines einzigen entschieden gegen den Tyrannenmord erklärten, so waren sie doch darin ziemlich einig, das Volk dürfe in seiner Gesammtheit und auf geordnetem Wege im Falle äußerster, unerträglicher Bedrückung dem Thrannen den Krieg erklären und ihn unter Umständen absetzen. Denn der Monarch habe die Gewalt vom Volke unter der Bedingung erhalten, daß er gerecht und nicht tyrannisch regiere; setze er sich über die übernommene Pflicht hinweg, so könne sich das Volk als Gesammtheit die oberste Gewalt wieder aneignen, dem Fürsten den Krieg erklären und ihn vertreiben oder vor Gericht stellen[1]. Diese Lehre war im 16. Jahrhundert allgemein verbreitet, unter Protestanten ebenso gut als unter Katholiken[2].

Auch heute ist die Streitfrage, ob es den Unterthanen jemals erlaubt sei, einem übermüthigen, alle Rechte der Unterthanen mit Füßen tretenden Herrscher mit Gewalt entgegenzutreten, noch nicht erledigt. Während C. L. v. Haller, Dahlmann, Ahrens, Bluntschli, Rob. v. Mohl[3] u. a. den activen Widerstand unter gewissen Einschränkungen gestatten, verwerfen ihn andere, wie Stahl, Trendelenburg, F. Walter, unbedingt[4]. Die katholischen Gegner des activen Widerstandes im früher (596 f.) erklärten Sinne berufen sich für ihre Ansicht auf die im Syllabus verworfene These: Man darf den rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam verweigern, ja selbst sich gegen sie empören[5].

---

[1] Bellarmin. Controv. 2 lib. II. c. 16: Pater familias, etiamsi pessimus sit, nunquam potest a familia iudicari et expelli, *sicut potest rex*, quando degenerat in tyrannum. Aehnlich Bañez, De iustit. et iure q. 64 a. 3; Suarez, De bello s. 8 n. 2 etc. Sieh oben S. 441 Anm. 2.

[2] Viele Belegstellen für diese Behauptung sieh bei Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat S. 485 ff.; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes V, 537 ff. Der Protestant Buchanan schreibt in seinem Buche „De iure regni apud Scotos" p. 13: Populo ius est de sceptro regis pro debito suo disponendi; p. 62: Populus principem in ius capitis vocare potest. Nach Calvin verlieren die Könige ihre Macht, sobald sie sich gegen Gott erheben; sie sind nicht mehr würdig, unter die Zahl der Menschen gezählt zu werden; man muß deshalb eher auf ihre Häupter ausspeien als ihnen gehorchen. Auf die Frage, ob man einen Tyrannen umbringen dürfe, erwiederte Luther: „Einem Privat- oder gemeinen Mann, der in keinem öffentlichen Amt oder Befehl ist, gebührt es nicht, wenn er es gleich könnte"; wenn aber „die Bürger und Unterthanen zusammenträten und könnten seine Gewalt und Tyrannei nicht länger dulden, so möchten sie ihn umbringen wie einen Mörder und Straßenräuber". Sämmtl. Werke (Erlanger Ausgabe) LXII, 206—207. So weit ging man katholischerseits nicht. Wenn man auch dem gesammten Volke das Recht zuerkannte, im Fall unerträglicher Bedrückung den Tyrannen abzusetzen, so verlangte man doch, daß das auf geordnetem Rechtswege durch die Vertreter des Volkes geschehe.

[3] Encyklopädie der Staatswissenschaft (1871) S. 168 und 531. In „Staatsrecht, Völkerrecht und Politik" (II, 352) nimmt er sogar an, es könne eine vom Sittengesetz gebotene Revolution geben. Auch Ziegler (Sittliches Sein und sittliches Werden S. 114) spricht von einem „Recht zur Revolution", das unter Umständen in einem tyrannisch regierten Staat vorhanden sein kann.

[4] Walter, Naturrecht und Politik § 362. Man vgl. L. v. Hammerstein, Kirche und Staat S. 75 ff.

[5] Prop. 63: Legitimis principibus obedientiam detrectare, imo et rebellare licet.

III. Poſitive Darlegung.

Wir wollen unſere eigene Anſicht kurz in folgenden Sätzen darlegen:

1. Nie darf ein Privatmann aus was immer für einem Grunde eigenmächtig den rechtmäßigen Fürſten zur Rechenſchaft ziehen, ſtrafen, verletzen oder gar tödten. Das iſt eine verwerfliche Empörung und Anmaßung einer Gewalt, die ihm nicht zuſteht. Nur ein Vorgeſetzter darf andere zur Rechenſchaft ziehen und ſtrafen. Was würde auch aus der öffentlichen Sicherheit werden, wenn es jedem Privatmann freiſtände, ſich unter dem Vorwande der Tyrannei gegen die Autorität zu erheben, ja ſogar den Fürſten nach dem Leben zu trachten?

Hiervon gänzlich verſchieden iſt die Frage, ob eine Privatperſon ſich mit Gewalt zur Wehr ſetzen dürfe gegen einen völlig ungerechten Angriff, wenn z. B. ein Fürſt offenbar ungerecht ſie tödten oder ihre Ehre ſchänden will? Setzen wir den Fall, ein Herrſcher dringe mit gezücktem Degen in die Wohnung eines Privatmannes, um ihn niederzumetzeln, um ſich ſeine Frau und ſein Vermögen anzueignen; darf ſich der Bedrohte mit Waffengewalt zur Wehr ſetzen, um ſein Leben, die Ehre ſeiner Frau zu retten? Auf dieſe Frage antwortet der hl. Thomas: wenn jemand offenbar ungerecht, d. h. ohne Einhaltung eines rechtlichen Verfahrens, zum Tode verurtheilt werde, ſo ſei die Ausführung eines ſolchen Urtheils einem gewaltſamen Angriff von Räubern gleichzuachten, und „wie es erlaubt iſt, den Räubern Widerſtand zu leiſten, ſo iſt es auch in einem ſolchen Falle erlaubt, den ſchlechten Fürſten Widerſtand zu leiſten; wofern nicht etwa das Aergerniß zu vermeiden iſt, wenn ſich nämlich aus dem Widerſtand eine große Störung der Ordnung befürchten läßt“ [1]. Der Grund dieſer Antwort iſt leicht einzuſehen. Es handelt ſich hier einfach um die augenblickliche Nothwehr gegen einen völlig ungerechten Angriff. Nun iſt es aber ein allgemeines Geſetz, daß man ſein Leben gegen einen rechtswidrigen Angriff vertheidigen kann [2]. Das iſt auch kein Nachtheil gegen die Geſammtheit, ſolange nicht etwa ſehr ſchwere öffentliche Unruhen deswegen zu befürchten ſind. In dieſem Falle müßte das Privatwohl dem öffentlichen Wohle weichen.

2. Auch dem Volke in ſeiner Geſammtheit iſt es nicht erlaubt, dem rechtmäßigen Fürſten unter dem Vorwande der Tyrannei den Krieg zu erklären und ihn abzuſetzen.

Das Recht der Kriegserklärung iſt ein weſentliches Hoheitsrecht der öffentlichen Gewalt; nur wer die öffentliche Gewalt beſitzt, darf einem andern den Krieg erklären. Ebenſo kann nur ein Vorgeſetzter einen andern ſeines Amtes entſetzen, ihn zur Rechenſchaft ziehen und ſtrafen. Nun aber hat das Volk, das einem rechtmäßigen Fürſten unterworfen iſt, die öffentliche Gewalt nicht. Die Anſicht Rouſſeau's u. a. von der weſentlichen Souveränität des Volkes iſt unhaltbar und verderblich (414 ff.). Auch die Anſicht, daß der Fürſt

---

[1] Summa th. 2. 2 q. 69 a. 4 c. Sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu (nämlich quando condemnatur aliquis iniuste) malis principibus; nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur. Cf. 1. 2 q. 96 a. 4 c. et ad 3um.

[2] Cicero, Pro Milone.

mmer nur kraft einer Uebertragung von seiten des Volkes die öffentliche Gewalt innehabe und deshalb von diesem unter besonderen Umständen derselben beraubt werden könne, halten wir für unrichtig.

Das Volk hat also kein Recht, mit Gewalt gegen den Fürsten vorzugehen, um ihn zur Rechenschaft zu ziehen und abzusetzen. Das Gegentheil ist der Unfug der Revolution. Wohl aber hat es das Recht, alle gesetzlichen Mittel zu gebrauchen, um der Tyrannei ein Ende zu machen. Hieraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen: a) Steht einem Volke durch Herkommen oder Verfassung unzweifelhaft die Wahl seines Herrschers zu, so hat es auch das Recht, den Besitz der Krone an gewisse Bedingungen (Wahlcapitulationen) zu knüpfen. Hält der Gewählte die vertragsmäßig eingegangenen Verpflichtungen nicht, so verwirkt er sein Recht auf die Krone, und das Volk oder die dazu berechtigten Stände können an und für sich zu einer Neuwahl schreiten, wenn dadurch nicht noch größere Uebel heraufbeschworen werden. b) Ein ähnliches Recht könnte den Ständen auch in einer Erbmonarchie zukommen, wenn ihnen die Verfassung ausdrücklich die Vollmacht beilegte, in bestimmten, genau umgegebenen Fällen dem Fürsten den Krieg zu erklären und ihn nöthigenfalls abzusetzen. Die Geschichte weist mehrere dergleichen Beispiele auf. So erkannte Karl der Kahle im Jahre 856 den Großen des Reiches, Johann ohne Land im Jahre 1215 den englischen Baronen (Magna charta art. 61), Andreas II. im Jahre 1222 den ungarischen Ständen das Recht des bewaffneten Widerstandes in gewissen Fällen zu. Ein derartiger Widerstand ist keine Revolution oder Rebellion, obwohl anzuerkennen ist, daß solche Zugeständnisse leicht dem schwersten Mißbrauche ausgesetzt sind.

3. Was aber, wenn keine derartigen gesetzlichen Mittel zu Gebote stehen und ein ganzes Volk unter der schwersten Tyrannei seufzt? Soll es sich ruhig jede Bedrückung gefallen und wie eine Schafheerde abschlachten lassen? Hierauf erwiedern wir mit einer Unterscheidung. Ist die Bedrückung nicht eine übermäßige, völlig unerträgliche, so muß das Volk sie ruhig über sich ergehen lassen. Nicht als ob die tyrannischen Befehle und Anordnungen des Fürsten aus sich die Unterthanen verpflichteten, wohl aber, weil dies eine nothwendige Forderung des Gemeinwohles ist. Ein gewaltsamer Widerstand gegen einen mächtigen Tyrannen mit seinem Anhang hat unausbleiblich große Unruhen und Störungen und mancherlei Gewaltthaten und Unglück im Gefolge, die vielleicht schlimmer sind als die Uebel einer nicht ganz unerträglichen Tyrannei.

Ist aber die Bedrückung eine völlig maßlose, werden von einem tyrannischen Fürsten die heiligsten Rechte der Unterthanen gewohnheitsmäßig verletzt, spielt er launenhaft mit dem Leben, Gewissen und Vermögen der Unterthanen und der Ehre der Frauen, so gestatten viele gewichtige Autoritäten den activen Widerstand gegen actuelle Angriffe. So unterscheidet Cardinal Zigliara[1] einen doppelten activen Widerstand, die resistentia defensiva und offensiva. Die resistentia defensiva, die sich nur auf die Abwehr actueller Angriffe erstreckt, ist nach ihm unter Umständen erlaubt. Quo in casu non resistitur auctoritati, sed violentiae, non iuri sed iuris abusui, non principi sed iniusto aggressori proprii iuris in actu aggressionis. Doch verlangt er, daß

[1] Philosophia moralis (1880) n. 55 p. 266.

dieſer Widerſtand auf geordnetem Wege vor ſich gehe und durch Vermittlung der Gemeinden oder Provinzen organiſirt werde, weil ſonſt nur noch größere Uebel aus dem Widerſtand folgen würden. Aehnlich Rutten[1], L. v. Hammerſtein[2]. Auch von liberaler Seite erklären Bluntſchli[3], Paulſen[4] und andere den gewaltſamen Widerſtand unter Umſtänden für moraliſch gerechtfertigt.

Wir ſehen nicht ein, was man gegen dieſe Anſicht mit Grund einwenden könnte, wofern es ſich nur um den Widerſtand gegen actuelle gewaltſame Angriffe handelt und derſelbe möglich iſt, ohne noch größeres Unglück für die Geſammtheit heraufzubeſchwören. Wenn der Einzelne ſein Leben gegen einen offenbar ungerechten Angriff des Fürſten vertheidigen darf, warum ſollte dieſes Recht nicht allen zuſtehen? Warum dürften ſie ſich nicht zum Zweck wirkſamerer Vertheidigung miteinander vereinigen und der ungerechten Gewalt des Tyrannen Gewalt entgegenſetzen? Das Recht des letzten Unterthanen iſt nicht minder heilig als das Recht des Fürſten, außer inſofern letzteres zum Schutze der Rechte aller übrigen beſtimmt iſt. Man wende nicht ein, das Volk habe keine öffentliche Gewalt, es maße ſich die Souveränität an, die ihm nicht gebühre; denn zur Selbſtvertheidigung gegen einen augenblicklichen ungerechten Angriff — und darum handelt es ſich ja bloß — braucht man keine öffentliche Gewalt. Dieſe Lehre verſtößt auch nicht gegen den Syllabus, denn in der oben angeführten Theſe wird bloß die Anſicht verworfen, daß man beliebig den rechtmäßigen Fürſten den Gehorſam verweigern und gegen ſie rebelliren dürfe. Das iſt eine verwerfliche Lehre, die mit der Lehre von dem Vertheigungsrecht oder vom bloßen Widerſtand in dem äußerſten Fall der Noth nichts zu ſchaffen hat[5].

Uebrigens bemerken wir noch, daß dieſe Lehre, die wir als unſere rein perſönliche Anſicht vertheidigen, praktiſch von ſehr geringer Bedeutung iſt. Denn wenn überhaupt ſelten eine ſo maßloſe Tyrannei vorkommt, wie wir ſie vorausſetzen, und noch ſeltener der bewaffnete Widerſtand Ausſicht auf Erfolg hat, was zu ſeiner praktiſchen Erlaubtheit nothwendig iſt, ſo iſt das beſonders bei den heutigen Verfaſſungen der Fall, wo dem Volk eine ſo große Mitwirkung an

---

[1] Ethicae seu philosophiae moralis elementa (1886) p. 302.

[2] Kirche und Staat S. 74. [3] Die Lehre vom modernen Staat II, 674.

[4] Syſtem der Ethik S. 818: „Wenn der Rechtsbruch der einzig mögliche Weg für die Erhaltung eines Volkes iſt, ſo gilt das Princip: Das Recht iſt um des Volkes, nicht das Volk um des Rechtes willen.“ Zum Verſtändniß dieſer Worte muß man wiſſen, daß Paulſen Rechtspoſitiviſt iſt. Deshalb kommt er auch zu der widerſinnigen Schlußfolgerung: die Revolution ſei immer unrecht, aber zuweilen nothwendig und moraliſch gerechtfertigt.

[5] Daß nicht jede Gewalt gegen einen Herrſcher, der ſeine Macht mißbraucht, als Empörung (seditio) oder Revolution bezeichnet werden dürfe, lehrt der hl. Thomas ausdrücklich (Summa th. 2. 2 q. 42 a. 2 ad 3um): Regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum in III. Polit. c. 5 et in VIII. Ethic. c. 10. Et ideo *perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis;* nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit: hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento. Hiermit ſtimmt nicht überein, was der Verfaſſer der Schrift De regimine principum l. I. c. 6 lehrt.

der Regierung eingeräumt ist, mithin kaum je die Regierung dauernd mit der großen Mehrheit in Widerspruch gerathen kann. Deshalb könnte auch nur Unverstand oder Böswilligkeit diese Lehre als gefährlich denunciren.

Siebentes Kapitel.

Von den Staatsverfassungen.

§ 1.

Begriff und Arten der Staatsverfassungen.

Während alle Familien, wenigstens wenn sie ganz den naturrechtlichen Forderungen entsprechen, gleicher Art sind, lassen sich verschiedene Arten von Staaten unterscheiden. Der Grund hiervon ist, weil der Träger der Autorität im Hause durch die Natur selbst allgemein bezeichnet ist, während der Träger der Staatsgewalt erst durch die Umstände oder die Menschen selbst — wenn auch nicht immer durch freie Wahl — bestimmt wird und demgemäß sehr verschieden sein kann. Denn die wesentlichen Elemente bleiben bei beiden natürlichen Gesellschaften dieselben, ebenso ändert sich der Zweck nicht; wenn es also trotzdem mehrere Arten von Staaten, aber nicht mehrere Arten von Familien gibt, so hat das nur darin seinen Grund, daß der Träger der Autorität in der Familie immer derselbe ist, im Staate aber wechseln kann. Die Formen bezw. Arten oder Verfassungen der Staaten unterscheiden sich also nach der Anordnung oder Vertheilung der öffentlichen Gewalt oder genauer nach dem Träger derselben [1].

Genau gesprochen, kommt bei der Staatsverfassung nicht bloß der Souverän oder Inhaber der höchsten Gewalt in Betracht, sondern überhaupt die ganze Vertheilung der öffentlichen Gewalt; weil aber der Souverän hierin hauptsächlich den Ausschlag gibt, so wird auf ihn bei Eintheilung der Staatsverfassungen Rücksicht genommen.

Nach der Verschiedenheit des Souveräns unterscheidet man zunächst die beiden Urformen aller Staatsverfassungen: Monarchie und Polyarchie. In der Monarchie ist der Träger der höchsten Gewalt eine einzelne physische Person, in der Polyarchie (Republik) eine Mehrheit von Personen. In der Polyarchie ist jedes Glied des Staates, einzeln genommen, nicht souverän, sondern unterthan, nur eine Mehrheit von Personen bildet den Souverän.

Die Polyarchie zerfällt wieder in die Demokratie und Aristokratie, je nachdem die Gesammtheit der Bürger oder nur eine bevorzugte Klasse im Besitze der höchsten Gewalt ist. Im Sinne des großen Staatslehrers von Stagira kommt es bei der Unterscheidung zwischen Aristokratie und Demokratie nicht allein auf die Zahl, sondern auch auf die Eigenschaften an. In der Aristokratie sollen, wie es der Name besagt, die Besten, d. h. die Tugendhaften und Weisen herrschen, und weil diese immer die geringere Zahl ausmachen, so ist die Aristokratie ihrer Natur nach die Herrschaft weniger. Als praktisches Eintheilungsprincip kann dieses selbstverständlich nicht gelten, denn Tugend

[1] Aristot. Polit. III. c. 6.

und Weisheit sind nicht an ein bestimmtes äußeres Merkmal, z. B. an Geburt oder Reichthum, gebunden. In der Demokratie dagegen herrscht unter den Bürgern das Princip der Gleichheit in Bezug auf die höchste Gewalt[1].

Durch Zusammensetzung aus den drei einfachen Verfassungen: Monarchie, Aristokratie, Demokratie, entstehen neue, sogenannte gemischte Staatsformen, die sich aber immer auf die drei Urformen zurückführen lassen, weil immer entweder eine einzelne Person oder eine bevorzugte Klasse oder die Gesammtheit der Bürger im Besitze der höchsten Gewalt ist. So sind die neuen constitutionellen Verfassungen, wenigstens nach einer Ansicht, zu den Monarchien zu rechnen, weil trotz der aristokratischen oder demokratischen Beimischungen eine einzelne Person als Souverän gilt.

Die aufgezählten Staatsverfassungen werden von Aristoteles die richtigen genannt, weil sie auf das wesentliche Ziel jedes Staates, das Gemeinwohl, gerichtet sind. Parallel zu diesen richtigen Staatsformen laufen drei verkehrte Abarten oder Entartungen der Staatsverfassung, welche nicht das Gemeinwohl bezwecken. Durch Hinordnung auf das Privatwohl der Regierenden wird das Königthum zur despotischen Tyrannis, die Aristokratie zur Oligarchie, die Demokratie (Politie) zur Ochlokratie. Die Tyrannis dient nur dem Vortheil des Monarchen, die Oligarchie dem Nutzen der Reichen, die Ochlokratie oder besser Aporokratie dem der Armen. Genau genommen, sind das keine neuen Verfassungen, weil die Vertheilung der öffentlichen Gewalt dieselbe bleibt und die Hinordnung auf das Privatwohl nur ein zufälliger Mißbrauch von seiten der Regierenden ist.

Die Monarchie kann absolut oder gemäßigt (beschränkt) sein, je nachdem dem Volke eine Theilnahme an der Gesetzgebung und Regierung zukommt oder nicht. Der absolute Monarch ist aber keineswegs allmächtig oder unumschränkt, er ist bloß in dem Erlaß der Gesetze, der Ernennung der Beamten und seinen sonstigen Regierungshandlungen unabhängig von der Einwilligung seiner Unterthanen; aber er darf seine Gewalt nur zum Wohl der Gesammtheit gebrauchen; außerdem ist er durch die natürlichen und wohlerworbenen Rechte der Untergebenen gebunden.

§ 2.

Die Frage nach der besten Staatsverfassung.

Seit den Tagen der großen hellenischen Denker, insbesondere seit Plato, ist viel, vielleicht zu viel über die Frage gestritten worden, welches die beste Staatsverfassung sei: die Monarchie, Aristokratie oder Demokratie. Die Frage ist gewiß an sich interessant, aber läßt sie sich endgiltig und allgemein entscheiden?

1. Es mag nicht überflüssig sein, zunächst die Bemerkung vorauszuschicken, daß keine von den drei genannten oder den durch Mischung aus ihnen entstandenen Verfassungen einfachhin als ungerecht oder verwerflich bezeichnet werden kann. Noch jüngst haben einige Anhänger des Königthums in Frankreich die Demokratie als eine in sich unsinnige, absurde und verwerf-

[1] Bei Aristoteles bedeutet Demokratie, was wir heute meist mit Ochlokratie bezeichnen, d. h. die Herrschaft des großen Haufens. Die Demokratie in unserem Sinne nennt er einfachhin Politie (πολιτεία), was auch allgemein Staatsverfassung bedeutet.

iche Staatsform zu brandmarken gesucht. Solche Uebertreibungen richten sich elbst und schaden nur der Sache, die man vertheidigen will.

Jede Staatsform ist in sich zulässig und gerecht, durch die sich der wesentiche Zweck des Staates: das Gemeinwohl, erreichen läßt. Das kann aber urch die Demokratie und Aristokratie ebenso gut geschehen als durch die Monrchie. Oder läßt sich etwa die Staatsgewalt deshalb nicht zum Gemeinwohl ebrauchen, weil sie in den Händen mehrerer ruht? Wir kennen aus der Geschichte aristokratisch und demokratisch regierte Völker, welche nicht minder glückich waren als solche, die unter einem Monarchen lebten, obwohl wir gerne zuzeben, daß das Urtheil der Geschichte eher zu Gunsten der Monarchie lautet.

Wenn gewisse Anhänger des Königthums die Demokratie grundsätzlich verabscheuen, so kann man ihnen mit der Frage entgegentreten, warum denn die Gesammtheit der Bürger eines Staates nicht im Stande sein sollte, ihr eigenes Interesse zu kennen und auch ernstlich zu wollen? Es ist allerdings unmöglich, daß ein zahlreicheres Volk selbst alle Aemter versehe. Das gehört aber auch gar nicht zum Wesen eines demokratischen Staates. Zur Demokratie ist bloß erforderlich, daß das Volk in seiner Gesammtheit als der Träger der höchsten Gewalt angesehen werde und deshalb an letzter und höchster Stelle auf die Verfassung und die Gesetzgebung entscheidend einwirken könne, mag nun dies mittelbar durch gewählte Vertreter oder unmittelbar durch das Volk elbst in großen Versammlungen (Landsgemeinden) oder endlich durch Berufung auf die Volksentscheidung (Referendum) in wichtigen Angelegenheiten geschehen[1].

2. Um nun der aufgeworfenen Frage näher zu treten, scheint uns, daß eine der genannten drei Staatsverfassungen unbedingt und unter allen Umständen den Vorzug vor den anderen verdient.

Eines schickt sich nicht für alle. Das gilt auch in Bezug auf die Staatsverfassungen. Wir würden es gewiß für höchst naiv ansehen, wollte jemand eine bestimmte Kleidung oder Lebensweise als die absolut beste für alle Menschen aller Zonen anempfehlen. Die Lebensführung muß sich nach den örtlichen und zeitlichen Bedürfnissen richten. Die Kleidung, welche für den Eskimo die beste ist, mag für den Bewohner tropischer Gegenden die schlechteste sein, und weder die des Eskimo noch die des Südländers würde sich für den civilisirten Europäer schicken. Etwas Aehnliches gilt in Bezug auf die Staatsverfassungen, welche gewissermaßen das politische Gewand des Volkes sind. Wie die Individuen, so sind auch die Völker in Bezug auf Anschauung, Bildung, Charakter und Bedürfnisse weit voneinander verschieden. Dieselbe Verfassung, welche für ein Volk die beste ist, kann für ein anderes geradezu schädlich sein.

Ja selbst für Völker auf ziemlich gleicher Culturentwicklung könnte nur dann eine Regierungsform allgemein den Vorzug beanspruchen, wenn sie keinerlei

---

[1] Weil man von gewisser Seite so gern die katholische Kirche als grundsätzliche Gegnerin der Demokratie hinzustellen sucht, hat Papst Leo XIII. wiederholt und öffentlich diese Behauptung zurückgewiesen, so z. B. in dem Rundschreiben Diuturnum illud vom 29. Juni 1881 und wiederum in der Encyklika Immortale Dei vom 1. November 1885. Im erstgenannten Schreiben heißt es: Nihil est, cur non Ecclesiae probetur aut unius aut plurium principatus, si modo iustus sit et in communem utilitatem intentus. Quamobrem salva iustitia non prohibentur populi illud sibi genus comparare reipublicae, quod aut ipsorum ingenio aut maiorum institutis moribusque magis apte conveniat.

Mängel enthielte und die Gefahr des Mißbrauches der öffentlichen Gewalt wirksam ausschlösse [1]. Eine solche Regierungsform gibt es aber nicht. Den Lichtseiten jeder Staatsverfassung stehen auch Schattenseiten gegenüber [2].

Die Monarchie verschafft dem Träger der höchsten Gewalt ein großes Ansehen und erleichtert so den Gehorsam und die Unterwürfigkeit der Unterthanen. Die Vereinigung der höchsten Gewalt in einer Person verleiht der Regierung Einheit, Raschheit in der Entschließung und Kraft in der Durchführung, was namentlich in kritischen Zeiten, z. B. im Kriege, von großer Wichtigkeit ist. Aber weil sie eine so große Macht in die Hand einer einzigen Person legt, die menschlichen Fehlern und Leidenschaften ausgesetzt ist, so birgt sie auch die Gefahr eines launischen Regimentes in sich und des Mißbrauchs der Gewalt zu Gunsten der Privatinteressen des Herrschers und seiner Günstlinge.

Die demokratische Republik gewährt den Bürgern, die im Besitze der obersten Gewalt sind, eine große Bürgschaft für ihre Freiheit und sonstigen Rechte gegen übermäßige Bedrückung; sie weckt das Interesse aller für die öffentlichen Angelegenheiten und hebt durch das Gefühl der Verantwortlichkeit. Gar leicht aber wird sie durch leidenschaftliche Parteikämpfe beunruhigt, bei großen Unternehmungen ist sie sehr gehindert, da rascher Entschluß und schnelle Durchführung eines Planes wegen der Parteiungen unmöglich ist. Ganz dasselbe ließe sich von der aristokratischen Republik sagen, die außerdem noch die beständigen und oft gehässigen Kämpfe zwischen Patriciern und Plebejern, zwischen dem Adel und dem „gemeinen Volk" in den Kauf nehmen muß.

3. Relativ, d. h. für ein bestimmtes Volk zu einer bestimmten Zeit, ist die seit alters zu Recht bestehende Regierungsform an und für sich die beste. Wir läugnen die Möglichkeit nicht, daß eine bestehende Verfassung unhaltbar geworden und eine Abänderung derselben dringend geboten sein kann. Aber diese Nothwendigkeit muß von Fall zu Fall bewiesen und der Vorzug der geplanten neuen Verfassung einleuchtend dargethan werden. Schon in Bezug auf die einzelnen Gesetze ist es eine Forderung praktischer Staatsweisheit, daß die bestehenden Gesetze geachtet und nur, soweit nothwendig, abgeändert werden. Das gilt in noch viel höherem Grade von der zu Recht bestehenden Verfassung. Solange also die Streitfrage über die beste Staatsverfassung abstract erörtert wird, muß die Entscheidung immer zu Gunsten der bestehenden lauten. Der erste Grund dieser Behauptung ist, weil jede der drei Staatsverfassungen gewisse Bedingungen in der socialen Organisation voraussetzt, die sich nicht willkürlich durch ein Machtwort hervorzaubern lassen, sondern nur durch allmähliche Entwicklung entstehen können. Eine demokratische Republik in einer feudal gegliederten Gesellschaftsordnung wäre ein Widersinn und ebenso eine aristokratische Republik in den heutigen Vereinigten Staaten von Nordamerika. Auch die Monarchie wird sich in einem seit langer Zeit demokratisch regierten Lande kaum dauernd einführen lassen, solange das Volksleben und der Freiheitssinn energisch pulsirt. Hierzu kommt noch, daß ganz neue Dynastien nur in den seltensten Fällen in einem freisinnigen Volke tiefe Wurzeln fassen können.

---

[1] Cf. Liberatore, Ethica et ius nat. (1880) p. 264.

[2] Vgl. F. Walter, Naturrecht und Politik Nr. 265 ff., der die Staatsformen eingehend miteinander vergleicht.

Für die Wirksamkeit einer Staatsverfassung ist ferner nothwendig, daß das
mmte Volk mit deren Einrichtungen wohl vertraut sei, daß es dieselbe achte
liebe. Dazu ist aber erfordert, daß sie den Anschauungen und Gewohn-
n, die es sich von Jugend auf angeeignet, entspreche. Das wird aber durch-
ittlich nur der Fall sein, wenn sie sich allmählich mit dem Volke ausgebildet.
ts ist verderblicher als der engherzige Doctrinarismus, der alle Völker nach
elben Schablone regeln und ordnen will. Wenn irgendwo, so gilt hier das
rt: Achtung dem historisch Gewordenen; Pietät gegen das, was wir von
rn Ahnen geerbt. Nur soweit schwerwiegende Gründe vorliegen, soll man
ritt vor Schritt den neuentstehenden Bedürfnissen Rechnung tragen.

4. Vergleicht man die Staatsverfassungen *rein abstract* unter sich und
t man von allen concreten Voraussetzungen ab, so dürfte wohl durchschnittlich
gemäßigte, d. h. mit aristokratischen und demokratischen Bestandtheilen
gerüstete *Erbmonarchie vor der Republik den Vorzug* verdienen.
se Ansicht war früher die allgemeine. Plato, Aristoteles[1], Thomas von
in[2], Bellarmin[3], Suarez theilen sie; ebenso Trendelenburg[4], Dahlmann[5]
andere. Der Hauptgrund für dieselbe findet sich schon bei Aristoteles entwickelt.
allein richtige Maßstab für die Beurtheilung des Werthes oder Unwerthes
r Verfassung ist die Bürgschaft, welche sie für die sichere Erreichung des
atszweckes bietet. Nun scheint, von besonderen Umständen abgesehen, die ge-
zigte Erbmonarchie in dieser Beziehung die meisten Bürgschaften zu bieten.
Der Zweck des Staates besteht zunächst in der Rechtssicherheit, Eintracht
Ordnung unter den Bürgern. Dieser Zweck wird am leichtesten in der
narchie erreicht. In Demokratien ist der Parteikampf fast unvermeidlich,
im Hintergrunde desselben lauert der Bürgerkrieg. In der Erbmonarchie
egen steht der Souverän als Einigungspunkt und als Vertreter der Gesammt-
über den Parteien. Schon in seinem eigensten Interesse muß sich der
narch von den Parteikämpfen fernhalten und dieselben möglichst zu verhin-
n trachten. Auch die Rechtssicherheit ist in der Erbmonarchie durchschnittlich
ßer, weil nicht eine Partei, sondern der über den Parteien stehende König
st oder durch seine Beamten die Gerechtigkeitspflege ausübt. Der Monarch
der unparteiische Schirmherr des Rechts. Daß auch die Einheit in der
etzgebung und Verwaltung in der Monarchie leichter besteht als in einer
publik, scheint ebenfalls einleuchtend. Dadurch erlangt ferner die Regierung
s Landes größere Kraft und Energie sowohl nach innen als ganz besonders
h außen. Namentlich ist die rasche, energische Durchführung tiefgreifender
formen, die Verwirklichung weitgehender Pläne zum Wohl des Staates in
Monarchie viel leichter möglich als in der Republik. Weiterhin ist auch
die Dauerhaftigkeit der Verfassung und die Stetigkeit der Regierung in
Monarchie besser gesorgt, weil sich die öffentliche Gewalt nicht in den Händen
r Partei befindet und deshalb auch nicht deren Wechselfällen unterworfen
Endlich sind auch die Bande der Liebe und Ehrfurcht, welche in der Erb-
narchie das Volk mit dem angestammten Herrscherhause verknüpfen, nicht zu
erschätzen: geistige Bande, die auch dann noch ihre Kraft nicht verlieren,

[1] Ethic. Nic. l. VIII. c. 12. [2] Contra gent. l. IV. c. 76.
[3] De Rom. Pontif. c. 1. [4] Naturrecht § 218. [5] Politik § 137.

wenn die politische Macht des Königshauses auf ein Minimum herabgesunken ist. Ein auffallendes Beispiel hiervon haben wir an dem englischen Königshause. Der König gilt dem Briten als der Vertreter seiner Nation, in dem sich das Vaterland, die nationale Größe, die Geschichte des Volkes verkörpert. Daß darin eine große Gewähr für die Treue und den Gehorsam der Unterthanen und den Bestand des Staates liegt, ist unläugbar. Freilich lassen sich derartige mit dem Volke verknüpfte Dynastien nicht künstlich schaffen, sie können nur durch allmähliches Wachsthum entstehen und groß werden. Ob heute noch solche Dynastien entstehen werden?

Das Urtheil der Geschichte scheint unsere Ausführungen zu bestätigen. Unter dem Königthum ist die europäische Cultur entstanden und sind die meisten Staaten zur höchsten Blüte gelangt. Namentlich knüpfen sich die Blüteperioden in Kunst, Literatur und Wissenschaft fast regelmäßig an die Namen großer und mächtiger Herrscher.

Ein Bedenken erweckt die Monarchie wegen der ungeheuern Gewalt, die sie in die Hand eines sterblichen Menschen legt. Soll der Wille eines einzigen Menschen den Ausschlag geben für das Wohl und Weh, Glück und Unglück von vielen Millionen, und zwar eines Menschen, den vielleicht nicht Tugend und Weisheit, sondern der bloße Zufall der Geburt auf den Thron gehoben? Doch dieses Bedenken richtet sich nur gegen die absolute Monarchie, in welcher der Wille des Herrschers an keine positiv-rechtlichen Schranken gebunden und den Unterthanen keine Mitwirkung bei der Regierung eingeräumt ist. Eine solche Monarchie halten wir allerdings für kein Ideal. Sie ist gar zu leicht dem Mißbrauch eines launischen, von Günstlingen beherrschten Regenten ausgesetzt. Dieser Gefahr ist aber zum guten Theil in der gemäßigten Monarchie vorgebeugt, in welcher dem Volke eine Mitwirkung bei der Gesetzgebung und Regierung eingeräumt ist, namentlich wenn zwischen der Gesammtheit des Volkes und dem Herrscher ein aristokratisches, conservatives Element vermittelnd eingeschoben wird. Doch muß der König immer als der alleinige Träger der Souveränität angesehen werden und nur in seinen Handlungen an die Mitwirkung des Volkes als nothwendige Bedingung gebunden sein. So bleiben die Vortheile der monarchischen Regierung bestehen und werden die etwaigen Nachtheile derselben durch aristokratische und demokratische Elemente gehoben [1].

5. Uebrigens kommt es — und mit dieser Bemerkung wollen wir unsere vergleichende Betrachtung der verschiedenen Staatsformen beschließen — in Bezug auf das Gemeinwohl weniger auf die Staatsverfassung an als auf Gewissenhaftigkeit und Gerechtigkeitsliebe der Regierenden sowohl als der Unterthanen. Die Verfassungsparagraphen sind schließlich an sich nur todte Buchstaben, eine bloße Schale; der Kern, der innere Geist, von dem das Leben kommt, ist der Gerechtigkeitssinn. Die magna charta des Wohles und der

[1] Dies ist im wesentlichen auch die Ansicht des hl. Thomas (Summa th. I. 2 q. 105 a. 1 c.), der sich selbst wieder auf Aristoteles beruft: Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eligi possunt. Talis vero est omnis politia bene commixta ex *regno*, in quantum unus praeest, ex *aristocratia*, in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex *democratia* i. e. potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes et ad populum pertinet electio principum. Der hl. Thomas scheint hier eine durch das Volk wählbare Aristokratie vorauszusetzen.

Freiheit der Völker sind und bleiben immer die natürlichen Grundsätze der Gerechtigkeit, die der Schöpfer in das Menschenherz geschrieben, und wo diese mit Füßen getreten werden, kann die beste Verfassung nichts helfen. Wir haben es ja noch in jüngerer Zeit in mehr als einem Land erlebt, daß man die wichtigsten und grundlegendsten Verfassungsparagraphen mit einem Federstriche beseitigte, als sie einer rücksichtslosen Kammermehrheit unbequem geworden waren.

§ 3.

Die constitutionelle Monarchie.

1. Montesquieu hat die Keime der englischen Verfassung und damit mittelbar auch der modernen constitutionellen Monarchien, denen jene als Vorbild diente, in den Urwäldern der germanischen Vorzeit finden wollen. Wahr an dieser Behauptung ist, daß die völlig absolute Monarchie den Germanen unbekannt war und auch das ganze Mittelalter hindurch unbekannt blieb. Die Versuche der Hohenstaufen, die unbeschränkte Herrschergewalt der römischen Kaiser auf deutschen Boden zu verpflanzen, mißlangen. Erst seit der Reformation, welche das oberste kirchliche Regiment in die Hände der Fürsten spielte, gelangte der Absolutismus zur Herrschaft und wurde schließlich so ungeheuer gesteigert, daß er naturgemäß eine heftige Gegenbewegung zu Gunsten der Volksrechte hervorrufen mußte. Diese Gegenbewegung ging in der französischen Revolution ins Maßlose, lenkte aber nach deren Niederwerfung in gemäßigtere Bahnen ein und hat auf diesem Wege die modernen Constitutionen erzeugt.

Die constitutionelle Monarchie, das Ideal vieler Liberalen, hat zwar in den verschiedenen europäischen Staaten verschiedene Formen angenommen, enthält aber gewisse überall wiederkehrende, charakteristische Merkmale. Die hauptsächlichsten sind folgende.

2. Die Grundidee, von der die constitutionelle Monarchie ausgeht, ist die Herstellung eines Gleichgewichtes zwischen den Interessen der herrschenden Dynastie, des Volkes und der Aristokratie, welche letztere jedoch nicht nur den Adel, sondern vorzugsweise das durch Reichthum und Bildung hervorragende Bürgerthum umfassen soll.

Die gesetzgebende Gewalt wird von zwei Kammern, einer Volkskammer und einem aus den höheren Ständen hervorgehenden Senat, in Vereinigung mit dem Könige ausgeübt, so daß alle drei oben genannten Factoren daran betheiligt sind und ein Gesetz nur mit Einwilligung der Kammern vom Monarchen giltig erlassen werden kann. Die Volkskammer ist der Vertreter der Interessen der breiten Volksschichten, der Senat vertritt die höheren Stände und soll das conservative Element bilden. Die Steuern müssen von den jährlich zu berufenden Kammern bewilligt werden. Die Executivgewalt ruht zwar formell in den Händen des Monarchen, dem man, um die Würde des Souveräns zum Ausdruck zu bringen, persönliche Unverantwortlichkeit gewährt; aber er kann die Gewalt nur unter Mitwirkung seiner Minister ausüben. Alle seine Befehle bedürfen zu ihrer Giltigkeit der Gegenzeichnung der Minister, und diese sind wie alle Staatsbeamten der Volksvertretung verantwortlich. Zum wirksameren Schutz der Rechte der Unterthanen ist die Rechtspflege von der Gesetzgebung und Verwaltung getrennt und unabhängig.

Innerhalb des Constitutionalismus haben sich wieder zwei verschiedene Systeme ausgebildet: der *Parlamentarismus* oder die parlamentarische Regierung, in welcher der Monarch — wenigstens durch Gewohnheit — gehalten ist, immer ein der Kammermehrheit genehmes Ministerium zu wählen und deshalb ein Ministerium zu entlassen, sobald es das „Vertrauen" der Kammermajorität nicht mehr besitzt. In der streng *constitutionellen Regierung* dagegen behält sich der Monarch das Recht vor, sein Ministerium beliebig zu berufen und zu entlassen. Hieraus entspinnen sich leicht Conflicte zwischen den Ministern und den Kammern, wenn es erstere nicht verstehen, durch Ausspielen der Parteien gegeneinander von Fall zu Fall eine Mehrheit künstlich zu schaffen; das ist natürlich nur möglich, wo die Karte der politischen Parteien eine sehr bunte ist.

3. Wir werden gewiß nicht in den Fehler fallen, den Constitutionalismus in Bausch und Bogen zu verwerfen; das wäre eine Uebertreibung. Vor allem muß man den Constitutionalismus *an sich* und den Constitutionalismus im *Sinne des Liberalismus* (den *modernen* Constitutionalismus) unterscheiden. *Thatsächlich* ist das constitutionelle System das Erzeugniß des Liberalismus, der dasselbe auf Grund der Volkssouveränität als ein *Recht* des Volkes forderte und dementsprechend auch jedem Bürger in gleicher Weise das Wahlrecht zugestanden wissen wollte. Namentlich war das allgemeine gleiche Wahlrecht (suffrage universel) eine Hauptforderung des Liberalismus[1]. Das ist geschichtliche Thatsache.

Der Liberalismus verband ferner mit dem constitutionellen System die Forderung der unbedingten Cultus-, Preß- und Vereinsfreiheit, die Gewerbefreiheit, Freizügigkeit, weil dieselben mit dem Grundprincip der politischen Gleichheit und Freiheit aller nothwendig zusammenhingen.

Wäre der Constitutionalismus nothwendig in diesem liberalen Sinne aufzufassen, so müßten wir ihn allerdings mit Entschiedenheit verurtheilen. Die Behauptung, daß das Volk immer und überall der eigentliche Souverän sei, ist die Theorie der Revolution. Ebenso ist es falsch, zu behaupten, dem Volke komme immer und überall das gleiche directe Wahlrecht zu, alle Bürger hätten ein natürliches *Recht*, den anderen in jeder Beziehung vor dem Gesetze gleichgestellt zu werden, oder alle Standesprivilegien seien als ungerecht zu verurtheilen.

4. Man kann aber auch den Constitutionalismus *an sich* und losgelöst von diesen Voraussetzungen und Forderungen des Liberalismus betrachten. Es ist demselben nicht wesentlich, daß man das Volk als souverän ansehe. Man kann den König für den eigentlichen Souverän halten, obwohl dem Volke zur Sicherung seiner Freiheit eine Mitwirkung bei Erlaß der Gesetze und Erhebung der Steuern und ein Recht der Kritik der Regierungsmaßregeln eingeräumt ist[2]. Ebenso ist die absolute Herrschaft der liberalen „Freiheiten" eine Zuthat, die sich wohl vom System als solchem trennen läßt. In dieser Auffassung braucht man den Constitutionalismus nicht unbedingt zu verwerfen. Die Richtung

---

[1] Sieh *Meyer*, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 203.

[2] Vgl. *Stahl*, Philosophie des Rechts I (2. Aufl.), 345; *Bluntschli*, Die Lehre vom modernen Staat I, 486.

auf eine Einschränkung der Monarchie zu Gunsten der Erweiterung der Volksrechte war, besonders nach der Periode der „Polizeistaaten", in welchen der Bureaukratismus alles in den Bereich der „landesväterlichen" Regierung zog und keine freiheitliche Regung duldete, bis zu einem gewissen Grade durchaus berechtigt. Daß die Wünsche und Bedürfnisse des Volkes bei Berathung und Erlaß der Gesetze energisch sich geltend machen können, ist eine vernünftige und gerechte Forderung. Je gebildeter und mündiger ein Volk wird, um so begründeter ist auch sein Wunsch, an der Regierung Antheil zu haben und auf dieselbe einzuwirken. Die absoluten Monarchien waren, wie schon bemerkt, eine dem christlichen Mittelalter unbekannte Erscheinung. Sie konnten nur allmählich und mit Gewalt auf den Trümmern der ständischen Vertretung aufgerichtet werden. Man kann sich also nicht zu ihren Gunsten auf die Vergangenheit berufen. Daß sich auch in einem constitutionell regierten Lande glücklich leben ließe, wenn es nicht am Gerechtigkeits- und Gemeinsinn mangelte, scheint uns zu einleuchtend, als daß wir es erst zu beweisen brauchten. Wir ziehen daraus den Schluß, daß die constitutionelle Monarchie dort, wo sie thatsächlich in den rechtlichen Formen entstanden ist, als zu Recht bestehend und verpflichtend anerkannt und geachtet werden muß.

Trotzdem fordert das constitutionelle System von mehr als einer Seite die Kritik heraus.

5. Vor allem leidet es am Gebrechen des Doctrinarismus, der keinerlei Rücksicht nimmt auf das geschichtlich Gewordene und auf die Verschiedenheit der Neigungen und Interessen bei verschiedenen Völkern. Wie wenig das geistlos mechanische Fabriciren von Staatsverfassungen nach einer gegebenen Schablone den praktischen Bedürfnissen entspricht, beweist schon der Umstand, daß das constitutionelle System, obwohl es in den meisten Ländern erst eine recht kurze Geschichte hat, dennoch sich bei den einzelnen Völkern ganz verschiedenartig entwickelt hat.

Der Doctrinarismus stand schon an der Wiege des Constitutionalismus auf dem Festlande. Montesquieu, den man mit Recht als den Vater des modernen Constitutionalismus ansieht, glaubte in der englischen Verfassung das höchste Ideal einer Staatsverfassung gefunden zu haben und ließ sich bestimmen, dieselbe allen gebildeten Völkern ohne Unterschied als Muster, ja als die einzig richtige Staatsform anzupreisen. Darin lag gewiß ein großer Irrthum. In England ist die Verfassung so wenig das Werk einer augenblicklichen Inspiration oder die literarische Arbeit einer Commission oder einer Volksvertretung, daß es dort noch heute keine einheitliche geschriebene Verfassung gibt. Die englische Verfassung ist ein aus den verschiedenartigsten Bruchstücken und Elementen zusammengesetzter, in allmählicher Entwicklung entstandener Bau, den alten Kathedralen oder Schlössern vergleichbar, an denen jedes Geschlecht einen neuen Anbau anbrachte oder eine kleine Aenderung, wie es eben die Noth des Augenblicks erheischte. Seit ungefähr sechs Jahrhunderten ist kaum eine plötzliche und tiefgreifende Aenderung an dem alten Bau der englischen Verfassung vorgenommen worden, nur sehen wir langsam aber beständig die Macht des Parlamentes, namentlich des Unterhauses, in den Vordergrund rücken, bis es endlich zum maßgebenden Mittelpunkt des politischen Lebens wird. In keinem Lande ist die Geschichte der Verfassung und des

ganzen Volkes so innig verwachsen wie in England. Die Geschichte des englischen Parlamentes ist die Geschichte Englands, und die Geschichte Englands die des Parlamentes [1].

Auf diesen Grundcharakter der englischen Constitution, den geschichtlichen ununterbrochenen Zusammenhang zwischen der fernsten Vergangenheit und der Gegenwart, dieses allmähliche Werden und Wachsen derselben hat man auf dem europäischen Festland bei Einführung der constitutionellen Verfassungen keinerlei Rücksicht genommen. Der Liberalismus hatte es einmal beschlossen, und gutwillig oder nicht, mußten alle civilisirten Völker dieselbe politische Tracht anlegen. Das ist auch der Grund, warum in vielen Gegenden sich das Volk noch heute nicht in die Anschauungen hineingelebt hat, welche der Constitutionalismus voraussetzt. Fast interesselos schaut es oft dem politischen Treiben zu und muß durch künstliche Agitation zur Theilnahme an demselben aufgerüttelt werden.

6. Ein anderer und wohl der bedeutendste Fehler in der constitutionellen Verfassung ist ihr *Wahlsystem*. Selbst nach den Verfechtern der constitutionellen Verfassungen soll das Wahlsystem gewissermaßen der Pulsschlag des Volkslebens sein. Durch die Wahlen sollen die berechtigten Wünsche und Interessen des Volkes ihre Vertretung finden. Dazu ist aber das mechanisch individualistische Wahlsystem des constitutionellen Staates ganz ungeeignet. Nicht das ist in diesem System zu tadeln, daß möglichst allen unbescholtenen Männern das Wahlrecht eingeräumt wird, sondern der Umstand, daß es einzig und allein auf die Kopfzahl Rücksicht nimmt. Es kommt hier die extrem individualistische Auffassung des Liberalismus zum Ausdruck, der den Staat nicht organisch erfaßt, sondern als eine bloße Summe von gleichberechtigten Individuen unter einer gemeinsamen Autorität ansieht. Ob hoch oder niedrig, gelehrt oder ungelehrt, ob adelig oder bürgerlich, ob Handwerker oder Bauer, jeder wird als eine gleichberechtigte Einheit gezählt. So kommen die wahren Interessen des Landes vielleicht gar nicht zum Ausdruck, was doch der Fall sein sollte. Das gleichheitliche Wahlsystem betrachtet im Menschen nur seine Eigenschaft als Glied des Staates. Die bessere Einsicht, die höheren Interessen, die berechtigten Ansprüche gelten nichts. Bei diesem System könnte sich nur dann das wahre und beste Interesse des Volkes widerspiegeln, wenn jeder einzelne Wähler einen vollen Ueberblick über die öffentlichen Angelegenheiten nach allen Richtungen hätte, wenn er ferner denjenigen Abgeordneten herauszufinden wüßte, welcher der Tauglichste zur Vertretung dieser Interessen ist, und wenn er endlich den Willen hätte, immer nur denjenigen Abgeordneten zu wählen, den er als den besten erkannt. Diese Einsicht und diesen Willen kann man aber bei der großen Menge unmöglich voraussetzen, und so kann es nicht ausbleiben, daß in sehr vielen, wenn nicht in den allermeisten Fällen die Stimmenabgabe entweder von verkehrten persönlichen Nützlichkeitsrücksichten oder von äußeren Zufälligkeiten: von gewandten Agitatoren, von falschen Darstellungen in der Presse oder in Versammlungen, von Bestechungen, von augenblicklichen Stimmungen oder Launen u. dgl. abhängt. Daher auch die Un-

[1] Sieh hierüber *unsere* Schrift „Die englische Verfassung" (Freiburg 1881; Ergänzungsheft XV zu den „Stimmen aus Maria-Laach").

gewißheit des Wahlergebnisses, das in den meisten Fällen auch der Klügste der Klugen nicht vorauszusehen vermag. Diese Abhängigkeit des Wahlergebnisses von äußeren und zufälligen Ursachen erzeugt naturgemäß die sogenannten „Wahlcampagnen" mit ihren Agitationsreisen, Volksversammlungen, Preßkämpfen mit den gegenseitigen Verdächtigungen und Beschimpfungen, die ein ganzes Land monatelang in Aufregung versetzen und eine große gegenseitige Erbitterung erzeugen.

Selbst Bluntschli, sonst ein Lobredner der constitutionellen Monarchien, sieht sich genöthigt, über das Wahlrecht nach der bloßen Kopfzahl den Stab zu brechen[1]. „Gewöhnlich werden die stimmberechtigten Staatsbürger in eine Anzahl von Wahlkreisen vertheilt, ohne Rücksicht auf ihre besonderen Eigenschaften, und jedem Wahlkreise nach der Kopfzahl seiner Glieder oder der Bevölkerung, die er umschließt, eine Anzahl Repräsentanten zugetheilt. Die Mehrheit wählt, und die Minderheit wird dann nicht weiter berücksichtigt.

„Diese Einrichtung empfiehlt sich meistens durch die Allgemeinverständlichkeit einfacher arithmetischer Verhältnisse und durch die demokratische Betonung der Gleichheit aller. Vor einer organischen Erkenntniß des Staates erscheint sie als roh und ungenügend. Weder die Vollständigkeit noch die Wahrheit der Volksrepräsentation finden in ihr ausreichende Garantien. Es ist nur zufällig, wenn die verschiedenen Gruppen der Gesellschaft, welche die Gesammtheit der Regierten naturgemäß umschließt, in der Volksvertretung sichtbar erscheinen, und nur zufällig, wenn die verschiedenartigen Interessen des Handels, der Fabrikation, der Handwerke, der Landwirthschaft, wenn ferner die Interessen der Bildung und Wissenschaft, wenn die Kenntniß des Rechts[2] hinreichende Vertretung erhalten; die Wahlart selber weiß von alledem nichts. Diese Wahlmethode löst das Volk in lauter vereinzelte Bürger und Wähler auf. Sie läßt die Vertretung unmittelbar — ohne Zwischenstufen und ohne Mittelbildungen — aus der Menge der Individuen hervorgehen und gleicht so den niedersten Formen geschöpflicher Naturbildung, welche Zelle an Zelle anreiht, nicht den höheren Geschöpfen, in denen das Ganze, der eine Gesammtkörper, nach mannigfaltigen Gliedern mit besonderen Functionen wohlgeordnet ist. Sie beachtet die Minderheiten gar nicht, und sogar dann nicht, wenn die vereinigten Minderheiten die Mehrheit des ganzen Volkes darstellen.

„Sie hat auch nur eine geringe Gewähr dafür in sich, daß wirklich die tauglichsten und die fähigsten Männer gewählt werden. Nur allzu oft waren und sind diese Wahlen ein Spiel der Parteien und ihrer Leidenschaften. Anstatt einer Vertretung des gegliederten Volkes und der verschiedenen Volksinteressen gingen und gehen aus ihnen zuweilen Versammlungen hervor, in welchen die politischen Leidenschaften und Vorurtheile vornehmlich repräsentirt sind, und die wirklichen und dauernden Interessen des Volkes den wechselnden Stimmungen der Parteien unbedenklich hingeopfert werden."

So schlecht übrigens das allgemeine Wahlrecht nach der bloßen Kopfzahl ist, so halten wir doch das sogenannte Dreiklassensystem, bei dem der bloße Besitz den Ausschlag gibt, für noch viel fehlerhafter, weil es fast nur dem Interesse der Besitzenden dient. Fürst Bismarck selbst hat es das schlechteste aller Wahlsysteme genannt. In der That spiegelt dasselbe noch viel weniger die wahren Wünsche und Interessen der Mehrheit des Volkes wieder als die Wahl nach Kopfzahl. Wenn je, so gibt namentlich heute der größere Besitz noch keine Gewähr für größere Einsicht, Rechtschaffenheit und Liebe zum Gemeinwohl.

[1] Die Lehre vom modernen Staat II, 67.

[2] Fügen wir hinzu: die Interessen der Religion.

Vielfach ist — und wie uns scheint, mit Recht — die Forderung erhoben worden, die Wähler nach Ständen oder Berufsklassen (Interessensphären) zu scheiden. Dieses Wahlsystem setzt aber eine ständische Gliederung der verschiedenen Berufsklassen voraus. Wir wünschen lebhaft eine solche, den neugeschaffenen socialen Verhältnissen angepaßte ständische Organisation. In welcher Weise dieselbe aber zu stande kommen soll, ist eine äußerst schwierige Frage der praktischen Politik, deren Lösung wohl noch nicht so bald zu erwarten steht.

Drittes Buch.

Das Völkerrecht.

Erstes Kapitel.

Vom Völkerrecht im allgemeinen.

Erster Artikel.

Begriff des Völkerrechts.

1. Wären die Staaten völlig voneinander abgeschlossen, so ständen wir am Ende unserer Untersuchungen. Aber eine solche Abschließung ist weder möglich noch von Gott gewollt. Der Gesellschaftstrieb der menschlichen Natur gelangt im Staate nicht zum Abschluß. Wenn auch die Vereinigung der Individuen zu Familien und Staaten viel nothwendiger ist als die Vereinigung der Staaten untereinander, so ist doch auch diese in der Natur begründet und namentlich auf höheren Culturstufen geradezu nothwendig, wie wir bald eingehender darthun werden. Hierdurch entsteht die Frage, wie wir uns in sittlicher und besonders in rechtlicher Rücksicht die Beziehungen der Völker zu einander zu denken haben. Ist hier alles der Willkür der Staaten überlassen? Gilt im Verkehr der Völker das bloße Faustrecht, das Recht des Stärkern, oder gibt es gewisse Pflichten und Rechte, die auch von den Staaten im gegenseitigen Verkehr anerkannt werden müssen? Mit anderen Worten: Gibt es ein Völkerrecht?

2. Das Völkerrecht, von dem wir hier reden, ist nicht zu verwechseln mit dem *ius gentium* der römischen Juristen und der Scholastiker. Unter ius gentium verstanden die römischen Juristen jenen Theil der staatlichen Gesetze und Einrichtungen, welcher nothwendige Vernunftforderungen enthält und sich als nothwendige Schlußfolgerung aus den allgemeinen naturrechtlichen Grundsätzen herleiten läßt (I, 436). Diese Auffassung kehrt beim hl. Thomas und mehreren seiner Schüler wieder (I, 439). Die späteren Scholastiker und die protestantischen Rechtslehrer des 17. und 18. Jahrhunderts verstanden unter ius gentium ein Mittelglied zwischen Naturrecht und rein positivem Recht, nämlich jene positiven Gesetze und Einrichtungen, die zwar nicht einfachhin nothwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz, aber doch so angemessen und vernünftig sind, daß fast alle Völker sie durch Gewohnheit eingeführt

haben. Dieses ius gentium hat also nicht bloß die Beziehungen der Staaten zum Gegenstande, sondern auch, und zwar vorzüglich, die Beziehungen der Glieder eines und desselben Staates zu einander. Es gehört ferner vorwiegend zum Privatrecht. Das Völkerrecht dagegen, von dem wir jetzt handeln und das auch internationales Recht genannt wird, bezieht sich nur auf das Verhältniß der verschiedenen Staaten (Nationen) zu einander und gehört vorwiegend zum öffentlichen Recht, wie sich aus unseren weiteren Erörterungen ergeben wird. Dasselbe kann definirt werden: der Inbegriff der Pflichten und Rechte, welche die Beziehungen der Staaten zu einander regeln.

3. Das Völkerrecht wird eingetheilt: a) in das natürliche und positive Völkerrecht. Unter natürlichem Völkerrecht versteht man die internationalen Rechte und Pflichten, welche sich unmittelbar aus dem Naturgesetz ergeben und in ihrem Bestand von positiven Satzungen unabhängig sind [1]. Das positive Völkerrecht dagegen umfaßt jene Pflichten und Rechte, welche sich auf positive Gesetze und Gewohnheiten gründen. Ob es ein natürliches Völkerrecht gebe, werden wir gleich untersuchen.

b) Es gibt ferner ein öffentliches und privates Völkerrecht. Das öffentliche Völkerrecht betrifft die Beziehungen der Staaten als Gesammtheiten zu einander. Das private Völkerrecht (internationales Privatrecht) regelt die privatrechtlichen Beziehungen der Individuen verschiedener Staaten zu einander. Träger (Subjecte) des öffentlichen Völkerrechtes sind nicht die einzelnen Bürger, auch nicht die Monarchen, sondern die Staaten als solche, d. h. die organisirten Gesammtheiten. Nur die Vertretung oder Ausübung dieser Rechte und der entsprechenden Pflichten steht dem Staatsoberhaupte zu. Träger des internationalen Privatrechts sind die Privaten selbst. Soweit das Privatrecht sich unmittelbar aus dem Naturrecht ergibt, ist es, wie wir gleich sehen werden, seiner Natur nach international. Das öffentliche Völkerrecht ist das Völkerrecht im engsten und eigentlichsten Sinn. Spricht man im Deutschen von Völkerrecht ohne Zusatz, so versteht man darunter das öffentliche Völkerrecht.

c) Das positive Völkerrecht wird unterabgetheilt in allgemeines und besonderes, je nachdem es bei allen Völkern, wenigstens den civilisirten, oder bloß bei einigen anerkannt ist. Das allgemeine Völkerrecht ist bloßes Gewohnheitsrecht; das besondere kann auch auf schriftlichen oder mündlichen Verträgen beruhen. Das natürliche Völkerrecht ist seiner Wesenheit nach allgemein.

d) Endlich unterscheidet man noch das Völkerrecht im Krieg und im Frieden. Andere Rechtsregeln gelten zur Zeit des Friedens, andere in Zeiten des Krieges.

Wir werden im folgenden nur vom natürlichen Völkerrecht handeln, das allein einer philosophischen Betrachtung fähig ist. Die Erkenntnißquellen desselben sind keine anderen als die der gesammten Moralphilosophie. Nur was die Vernunft auf Grund allgemeiner Principien aus der Natur und

[1] Manche nennen das natürliche Völkerrecht philosophisches Völkerrecht. Dieser Ausdruck läßt zwar eine richtige Deutung zu; denn das natürliche Völkerrecht kann philosophisch aus der Natur und dem Zweck des Völkerverkehrs erkannt und begriffen werden. Trotzdem vermeiden wir den Ausdruck, weil die Anhänger der historischen Rechtsschule unter philosophischem Völkerrecht nicht ein eigentliches, unabhängig von menschlicher Satzung geltendes Recht, sondern bloß allgemeine Ideen und Ziele verstehen, nach denen sich die Rechtsbildung vollziehen soll.

dem Zweck des internationalen Verkehrs der Völker als Pflicht oder Recht zu erkennen vermag, gehört zum natürlichen Völkerrecht. Die Erkenntnißquellen des positiven Völkerrechts sind die ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträge. Zu den letzteren sind die thatsächlich anerkannten Rechtsgewohnheiten zu zählen.

Zweiter Artikel.

Geschichte des Völkerrechts.

Wenn wir auch nicht mit Guizot[1] und anderen behaupten wollen, es habe den vorchristlichen Heiden an allen Begriffen von Pflicht und Recht im internationalen Verkehr gemangelt, so ist doch nicht zu läugnen, daß das antike Heidenthum es nie zu einer würdigen und richtigen Auffassung des Völkerverkehrs gebracht hat. Rohe Gewalt und Hinterlist war wenigstens in der Praxis die oberste Regel. Die Hellenen, unstreitig das gebildetste aller alten Völker, betrachteten jeden Ausländer als Feind, der wenigstens außerhalb Griechenlands ungestraft beraubt und getödtet werden durfte. Zwar stand in Hellas der Fremde als Schutzflehender in besonderer Weise unter der Obhut des Zeus der Gastfreundschaft — Ζεύς ξένιος —, aber in diesem Glauben kam nur der Gedanke zum Ausdruck, daß es den Göttern mehr am Herzen liege, die Verbrechen gegen die Fremden als gegen die Mitbürger zu strafen, weil jene schutzloser und darum bemitleidenswerther seien[2].

Infolge dieser Auffassung des Völkerverkehrs galt, besonders in den älteren Zeiten, der Krieg als das normale Verhältniß unter den Völkern verschiedener Nationalität, welches nur auf Grund besonderer Verträge zeitweilig dem Frieden Platz machen mußte. Dem Sieger wurde das Recht zugesprochen, die Besiegten zu tödten, zu Sklaven zu machen und ihrer Habe völlig zu berauben. Daher das Vae victis.

Diese Anschauung über die internationalen Beziehungen hing wesentlich damit zusammen, daß das Bewußtsein der gemeinsamen Abstammung, der gemeinsamen Natur, des gemeinsamen Endziels, kurz, der Einheit des Menschengeschlechtes als einer großen Familie fast ganz verschwunden war. Jede Nation betrachtete sich als völlig von den übrigen verschieden, glaubte an einen eigenen ersten Stammvater, den der Nationalstolz meist noch vergötterte, um den eigenen Namen zu verherrlichen und der Verachtung fremder Völker einen Schein von Berechtigung zu geben. So konnte eine sich immer schroffer gestaltende nationale Abschließung gegen andere Völker, eine gegenseitige Befehdung bis zur Vernichtung nicht ausbleiben.

Das israelitische Volk vermochte trotz seiner reinern Lehre an diesem Verhältnisse nichts zu ändern, weil seine nationale Abgeschlossenheit mit seinem Beruf als Träger der göttlichen Verheißung innig zusammenhing. Doch war die mosaische Gesetzgebung den Fremden entschieden günstiger als die anderer Völker[3].

Erst das Christenthum als wesentlich inter- oder übernationale Religion (Weltreligion) hat den Menschen wieder das Bewußtsein ihrer Einheit, ihrer

[1] L'église ch. 14. [2] Schmidt, Die Ethik der Griechen II, 325. Das Fetialrecht beweist, daß die Römer auch dem Feinde gegenüber nicht alles für erlaubt hielten.
[3] Vgl. 4 Mos. 15, 15; 5 Mos. 10, 19.

Zugehörigkeit zu einer einzigen großen Gottesfamilie gebracht und dadurch die Grundlage zu einer ganz neuen Epoche des Völkerrechts gelegt. Wenn auch weder Christus noch die Apostel und ihre Schüler ein internationales Gesetzbuch abfaßten, so war doch die bisherige Auffassung des Völkerverkehrs mit den christlichen Ideen unvereinbar, ähnlich wie die antike Sklaverei dem christlichen Geiste nothwendig weichen mußte. Das Christenthum hat die Nationen, die bisher als geschworene Feinde sich gegenüberstanden, einander näher gebracht, und namentlich war es die alle Länder und Reiche umspannende katholische Kirche, welche die Völker zu einer großen, sichtbaren Gemeinschaft vereinigte. Unter dem römischen Papste als dem obersten Leiter und dem geborenen Schiedsrichter bildeten die christlichen Nationen ein großes Ganze, das in dem Kaiser als dem berufenen Schirmer der Kirche auch ein weltliches Haupt besaß.

In dieser innigen Vereinigung der christlichen Völker liegt auch der Grund, warum man an die wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechts wenig dachte. Es lag eben kein Bedürfniß nach wissenschaftlichen Erörterungen über die internationalen Beziehungen vor. Die christlichen Grundsätze waren das von allen anerkannte Gesetzbuch, Papst und Kaiser die höchste Instanz bei entstehenden Streitigkeiten.

Es ist nicht zufällig, daß die eingehendere wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechtes erst mit dem Zerfall der christlichen Völkerfamilie zur Zeit der Reformation beginnt.

Die ersten bedeutenden Leistungen rühren von katholischen Theologen her, nämlich von den Dominikanern Fr. Victoria[1] und Dom. Soto[2], denen der Jurist B. Ayala[3] und die Jesuiten L. Molina[4], Fr. Suarez[5] und andere folgten. Von protestantischer Seite sind Alb. Gentilis[6] und später Hugo Grotius[7] zu nennen. So gern wir die Verdienste des Grotius anerkennen, so ist es doch eine Uebertreibung, wenn man ihn protestantischerseits als den Erfinder oder ersten Bahnbrecher des wissenschaftlichen Völkerrechts feiert. Um davon zu schweigen, daß schon der hl. Thomas die grundlegenden Principien des Völkerrechts aufgestellt hat, enthalten die Arbeiten der späteren Theologen nahezu alles, was sich allgemein und principiell über den Völkerverkehr sagen läßt, und zwar vielfach in eigenen und abgeschlossenen Abhandlungen. Namentlich sind die Abhandlungen von Suarez De bello und De legibus auch heute noch sehr beachtenswerthe Leistungen.

Wendet man ein, daß die Theologen ihre völkerrechtlichen Grundsätze nicht bloß aus der natürlichen Vernunft, sondern auch aus den Glaubensquellen schöpfen, so ist das richtig, gilt aber gerade so gut von Grotius, der sich sehr häufig auf Schrift und Tradition beruft. Grotius selbst war auch weit entfernt, seine Vorgänger und Vorarbeiter auf dem Gebiete des Völkerrechts zu mißachten. Unzähligemal beruft er sich auf die Scholastiker, namentlich auf Thomas v. Aquin, Navarrus, Covarruvias, Victoria, Soto, Suarez, Lessius und andere[8]. Der Protestant Conring behauptet geradezu, Grotius verdanke sein Werk De iure belli et pacis der Lesung der Schriften

[1] Relection. theolog. de iure belli. [2] De iustitia et iure libri septem.
[3] De iure et officiis belli. [4] De iustitia et iure.
[5] De bello (im Tractat De charitate); ferner De lege et legislatore Deo l. X.
[6] De iure belli (1589) und De legationibus (1583).
[7] De iure belli et pacis (1625).
[8] Wie hoch Grotius die Scholastiker schätzte, beweisen seine eigenen, schon früher (I 48 Anm.) angeführten Worte. Man vgl. auch seine Epistol. ad Gallos, ep. 154.

des Fr. Victoria [1]. Das erste eigentlich systematische Werk über das Völkerrecht mit Ausschluß des innern Staatsrechtes dürfte wohl das Werk des Genfers Vattel Le droit des gens (1758) sein. Seitdem ist die Literatur über das Völkerrecht mächtig angewachsen [2]. Als eines der bedeutendsten Werke in deutscher Sprache gilt auch heute noch in weiten Kreisen Heffter, Das europäische Völkerrecht der Gegenwart [3]; außerdem sind noch Bulmerincq, Systematik des Völkerrechts (1858), Bluntschli, Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staaten (1868), Holtzendorff, Das europäische Völkerrecht [4], und desselben Handbuch des Völkerrechts, endlich das sehr brauchbare Lehrbuch von P. Resch, Das Völkerrecht der heutigen Staaten europäischer Gesittung [5], zu nennen.

Obwohl aber die wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechts in der neuern Zeit eine regere geworden ist, so muß man doch den Fortschritt im Völkerrecht, sowohl was die Praxis als was die Theorie angeht, mindestens als einen höchst zweifelhaften bezeichnen.

Durch die Glaubensspaltung wurde die europäische Völkerfamilie zerrissen, und der religiöse Hader im Bunde mit nationaler Abneigung brachte Haß und Mißtrauen in den internationalen Verkehr. Namentlich seit dem Westfälischen Frieden fing man an, das „europäische Gleichgewicht" als den obersten Hort des Friedens unter den Völkern Europa's anzusehen. Man überwachte sich gegenseitig eifersüchtig und fiel gemeinsam über denjenigen her, der zu mächtig zu werden drohte. Daß man im diplomatischen Verkehr anfing, jedes, auch das verwerflichste Mittel, z. B. die Lüge, den gegenseitigen Betrug u. dgl., für erlaubt zu halten, ist bekannt. So konnte allmählich die Meinung aufkommen, der Politiker sei im Interesse des Staates nicht an die gewöhnlichen Sittengesetze gebunden.

Heute herrscht vielfach der krasse Materialismus im Völkerrecht. Das beweist die Art und Weise, wie man nicht selten Kriege anzettelt und beginnt, wenn günstige Aussicht auf Demüthigung eines verhaßten Gegners oder auf Raub einer neuen Provinz vorhanden ist. Das beweist die Art und Weise, in der man die internationalen Verträge, besonders die Concordate, bricht und die feierlichsten, selbst eidlich bekräftigten Versprechungen mißachtet, sobald sie dem augenblicklichen Staatsinteresse nicht mehr dienlich erscheinen. Das beweist endlich der wahrhaft unerträglich gewordene Militarismus mit seinen riesigen Armeen und Kriegsbudgets, mit seinem beständigen Wettlauf nach neuen Waffenrüstungen, um den Gegner im günstigen Augenblick überfallen und niederschmettern zu können. Nicht die Gerechtigkeit, sondern die Gewalt scheint im Rathe der Völker zu entscheiden.

Entsprechend dieser materialistischen Auffassung läugnen auch neuere Rechtslehrer unverblümt jedes Völkerrecht. So sagt E. v. Hartmann [6] ganz offen: Die reser-

---

[1] Opera tom. IV. De Republ. Hispan. f. m. 77—78. Conring fügt bei: Qui igitur ad subtilissimam philosophiae moralis cognitionem adspirat, *comparet sibi Hispanos*; Germani enim et Galli, si cum iis conferantur, nihil sunt.

[2] Einen Ueberblick gibt Holtzendorff, Encyklopädie der Rechtswissenschaft (2. Aufl.) S. 1200; R. v. Mohl, Encyklopädie der Staatswissenschaften § 56 und 57.

[3] 7. Aufl. 1882 (bearbeitet von Geffcken).

[4] In der Encyklopädie der Rechtswissenschaft a. a. O. S. 1187 ff.

[5] 2. Aufl. Graz 1890.

[6] Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879) S. 361 und 498.

ratio mentalis, die jeder Staat macht, daß er alle Verträge nur so lange hält, als es ihm vortheilhaft ist, „ist das allein richtige und allein praktische Verhalten der Regierungen, da zwischen souveränen Nationen nur der Naturzustand, d. h. der Krieg aller gegen alle mit Waffenstillständen aus Opportunitätsrücksichten besteht". Das ist klar. Der Kampf ums Dasein soll die einzige Regel im Verkehr der Staaten untereinander sein[1].

Dritter Artikel.

Begründung des natürlichen Völkerrechts.

1. Es ist nicht zufällig, daß das Vorhandensein jedes Völkerrechts in Theorie und Praxis heute vielfach geläugnet wird. Ein gemeinsames, alle Völker umfassendes Recht setzt voraus, daß das Menschengeschlecht eine wahre Einheit bilde, daß es denselben Ursprung, dasselbe Endziel, denselben Herrn im Himmel habe, kurz, daß es eine große Familie sei, die einen gemeinsamen Vater und Gesetzgeber hat.

Die atheistisch-materialistische Weltauffassung aber, die leider in immer weitere Kreise dringt, atomisirt auch in dieser Beziehung die Gesellschaft. Sie zerreißt das Menschengeschlecht in Rassen und Nationen, die sich wie die verschiedenen Horden derselben Thierart fremd, ja feindselig gegenüberstehen und keine andere Rechtsregel als das eigene Interesse anerkennen. Ganz folgerichtig zu dieser Anschauung läugnet sie das Völkerrecht. Giebt es kein gemeinsames, das ganze Menschengeschlecht umfassendes und im Gewissen verpflichtendes Gesetz, so gibt es kein allgemeingiltiges Naturrecht und folglich auch kein natürliches Völkerrecht. Ein solch allgemeines, alle Zeiten und Völker umfassendes Gesetz hat aber einen gemeinsamen Gesetzgeber zur Voraussetzung, für den die Schranken der Zeit und des Ortes nicht bestehen. Und weil man diesen Gesetzgeber nicht anerkennen will, so muß man folgerichtig das Naturrecht und noch mehr das Völkerrecht bestreiten. Gerade diese bedenkliche Folgerung zeigt aber auch die Unhaltbarkeit der Grundlage, von der man ausgeht. Eine tiefere Erfassung der Rechtsordnung weist überall auf denjenigen hin, welcher die gemeinsame Quelle jeder Ordnung und jedes Rechtes ist.

Für uns, die wir die atheistisch-materialistische Weltauffassung als eine abgethane Sache betrachten, kann der Nachweis des natürlichen Völkerrechtes nicht schwer fallen.

---

[1] Geradezu unbegreiflich ist, wie ein sonst geschätzter Schriftsteller schreiben konnte, der hl. Thomas, Suarez und die Scholastiker überhaupt hätten kein natürliches Völkerrecht (ius gentium) anerkannt. Hier liegt ein arges Mißverständniß vor. Unter ius gentium verstehen viele Scholastiker nicht das ganze internationale Recht wie wir, wenn wir von Völkerrecht reden, sondern ein Mittelglied zwischen Naturrecht und rein bürgerlichem Recht (sieh oben S. 616 f.). Daß nach den Scholastikern die Völker im gegenseitigen Verkehr viele Rechte und Rechtspflichten schon auf Grund des bloßen Naturgesetzes haben, beweisen ihre Ausführungen über die Bedingungen zur Erlaubtheit des Krieges. Uebrigens sagen sie es auch an vielen Stellen ausdrücklich. Hier nur eine Stelle. Nachdem Suarez bewiesen, daß auch die Staaten sich untereinander zu einem größern gesellschaftlichen Ganzen vereinigen müssen, fährt er fort: Hac ergo ratione indigent (communitates perfectae) aliquo iure, quo dirigantur et recte ordinentur in hoc genere communicationis et societatis. *Et quamvis magna ex parte hoc fiat per rationem naturalem;* non tamen sufficienter et immediate quoad omnia; ideoque aliqua specialia iura potuerunt usu earundem gentium introduci. De legib. l. II. c. 19 n. 9.

2. Daß es ein internationales Privatrecht gebe, ist nach dem, was wir über das Naturrecht gesagt haben, fast von selbst einleuchtend. Einige Andeutungen werden genügen, uns davon zu überzeugen. Jeder Mensch hat eine Summe von Rechten, so z. B. das Recht auf sein Leben, auf die Unversehrtheit seines Leibes, auf Ehre und guten Namen, auf seine Freiheit und sein Eigenthum, und zwar nicht erst auf Grund einer positiven Gesetzgebung, sondern auf Grund des natürlichen Sittengesetzes (I, 409 ff.). Dieses ist aber seiner Natur nach allgemeingiltig, und deshalb ist auch jene Summe von Rechten allgemeingiltig. Das Naturrecht ist seiner Wesenheit nach international. Jedem Menschen kommt das Recht auf seine persönliche Sicherheit und Freiheit zu, nicht weil er Angehöriger dieses oder jenes Staates, dieser oder jener Nation oder Rasse, oder weil er civilisirt oder uncivilisirt, Christ oder Heide ist, sondern weil er Mensch ist, Träger der vernünftigen Menschennatur.

Möchte deshalb auch keinerlei positive Rechtsordnung bestehen, so könnte doch jeder Mensch die Reise um die Welt antreten und alle Länder und Staaten durchwandern mit dem Bewußtsein, daß er nirgends rechtlos ist, daß es eine Rechtsordnung gibt, die über allen Staaten und Nationen steht und nicht deshalb gilt, weil sie von den Menschen anerkannt wird, sondern die deshalb anerkannt wird, weil sie gilt.

In der That, das jedem Menschen ins Herz geschriebene Gebot: „Du sollst nicht tödten", bedeutet nicht etwa: Du sollst deine Freunde, Stammverwandten, die Angehörigen desselben Staates oder Volkes oder die Civilisirten nicht tödten, sondern es verbietet allgemein die ungerechte Tödtung des Nebenmenschen oder jede Tödtung ohne rechtmäßigen Auftrag der öffentlichen Gewalt und außerhalb der dringenden Nothwehr. Aehnliches gilt von den Verboten des Ehebruchs, der Verleumdung, des Betrugs, Diebstahls u. s. w.

3. Eben haben wir bemerkt, das Naturgesetz gelte für alle Menschen in allen Verhältnissen, es sei seiner Natur nach international. Daraus folgt auch das Dasein des öffentlichen Völkerrechtes. Der Grundsatz Suum cuique gilt nicht bloß von Individuum zu Individuum, sondern auch von Gesellschaft zu Gesellschaft. Eine Privatgesellschaft darf die andere nicht in dem Ihrigen schädigen oder ihr dasselbe unbefugt wegnehmen oder vorenthalten, ohne sich einer Rechtsverletzung schuldig zu machen. Dasselbe gilt auch von jeder öffentlichen Gesellschaft anderen Gesellschaften ihresgleichen gegenüber. Ein Staat, der den andern unbefugt schädigt, seiner Freiheit oder Güter beraubt, begeht eine Rechtsverletzung, mag eine positive Rechtsordnung anerkannt sein oder nicht. Der Grundsatz Suum cuique schützt jeden Staat gegen willkürliche Angriffe von außen, mögen sie nun von Privatpersonen oder von Staaten ausgehen.

Hierzu kommt noch, daß Privatrecht und öffentliches Recht auch im Völkerverkehr sich gegenseitig sozusagen durchdringen, und das erstere nicht mißachtet werden kann, ohne das letztere zu verletzen. Das Naturrecht verbietet jeden unbefugten Eingriff in ein fremdes Privatrecht, mag dieses angeboren oder wohlerworben sein. Hat sich nun ein Staat gebildet und sind rechtmäßige Träger der öffentlichen Gewalt vorhanden, so haben diese ein Recht auf den Besitz der öffentlichen Gewalt, und ebenso haben die Unterthanen ein Recht,

daß man sie nicht gegen ihren vernünftigen Willen der rechtmäßigen Obrigkeit beraube und einer fremden Herrschaft unterwerfe.

4. Um die Nothwendigkeit eines natürlichen öffentlichen Völkerrechtes noch besser einzusehen, müssen wir auf die menschliche Natur zurückgreifen. Es ist nicht Willkür, daß die Völker miteinander in Verkehr treten. Mit ähnlicher, wenn auch geringerer Nothwendigkeit, wie die menschliche Natur zur Bildung von Gemeinden und Staaten treibt, neigt sie auch zu gegenseitigem Verkehr unter den Völkern, und zwar sind auch hier dieselben Triebkräfte thätig. Der Staat ist zwar eine vollkommene, sich selbst genügende Gesellschaft, aber diese Selbstgenügung ist eine bloß relative. Auf sehr niederer Culturstufe kann sich allenfalls ein öffentliches Gemeinwesen genügen; je weiter aber die Cultur vorschreitet, um so weniger vermag es fremde Hilfe zu entbehren. Die Arbeitstheilung zieht immer weitere Kreise; zuerst wird sie in der Gemeinde, dann im Staate und endlich in der gesammten Menschheit durchgeführt. Die Völker theilen unter sich die gesellschaftlichen Aufgaben, und zwar nicht nach bloßer Willkür, sondern im Anschluß an die Verschiedenheit der Volksanlagen, der Beschaffenheit und Lage des Bodens und anderer Umstände.

Der Verkehr der Völker untereinander ergibt sich also nothwendig aus der menschlichen Natur und ist mithin von Gott gewollt. Daraus folgt weiter, daß Gott auch alles wollen mußte, was erfordert wird, damit der Völkerverkehr ein solcher sei, wie er sich für Gemeinschaften vernünftiger Wesen geziemt. Dazu gehört aber die gegenseitige Pflicht der Gerechtigkeit und Liebe. Unter den Horden und Schwärmen der Thiere herrscht der rohe Kampf ums Dasein; die Menschen aber sollen in ihrem gegenseitigen Verkehre durch Gerechtigkeit und Liebe geleitet werden —, und das gilt auch von den Staaten, die sich ja aus Menschen zusammensetzen.

Wir können denselben Gedanken noch in anderer Weise entwickeln. Gott will den Bestand der Staaten. Er muß ihnen also auch das zu diesem Bestande nothwendige Mittel geben. Dieses Mittel ist aber vor allem das Recht auf die eigene Sicherheit und Freiheit, das Recht, unbehindert von fremden Eingriffen dem ihnen von Gott gestellten Zwecke zuzustreben. Sonst könnte ja beliebig der mächtigere Staat über den schwächern herfallen und ihn seiner Freiheit berauben, und es würde der wilde Kampf ums Dasein oder das rohe Faustrecht im Völkerverkehre platzgreifen.

5. Daß es wenigstens ein *positives* öffentliches Völkerrecht geben müsse, wird nicht nur von der ungeheuern Mehrheit aller Rechtslehrer, sondern auch von den Staaten selbst in der Praxis anerkannt. Die letzteren müssen doch z. B. Verträge miteinander schließen können, welche von beiden Parteien als verbindlich anzuerkennen sind, sonst ist kein geordneter Verkehr unter ihnen möglich. Nun kann aber ohne Voraussetzung eines natürlichen Völkerrechtes kein positives Völkerrecht zu stande kommen. Also muß es ein natürliches Völkerrecht geben.

Gibt es kein natürliches Völkerrecht, so gibt es keine über den Völkern stehende gemeinsame Rechtsordnung. Jeder einzelne Staat kann dann von niemand als höchstens von sich selbst verpflichtet werden. Niemand aber kann sich selbst verpflichten, wenn nicht eine höhere Rechtsordnung vorausgesetzt wird. Denn was bedeutet eine Pflicht, die man jeden Augenblick mit demselben Recht wieder aufheben kann, mit dem man sie übernommen?

Der Mensch kann sich allerdings durch ein freiwilliges Versprechen selbst binden, aber nur deshalb, weil es eine Forderung der natürlichen Rechtsordnung ist, daß man das rechtmäßig eingegangene Versprechen halte. Gäbe es keine solche Rechtsordnung, so könnte jeder die durch ein Versprechen übernommene Pflicht nach Belieben rückgängig machen.

Gerade so verhält es sich mit den Staaten. Gibt es keine über den Staaten stehende und von ihnen in ihrem Verkehr anzuerkennende Rechtsordnung, so können internationale Verträge gar nicht zu stande kommen. Die gegenseitigen Abmachungen sind dann, wie E. v. Hartmann und Ad. Lasson von ihrem Standpunkte ganz folgerichtig es aussprechen, beliebig widerrufliche Versprechungen oder Zusagen, die man nur so lange hält, als es einem nützlich erscheint[1]. Im Grunde müssen alle Gegner des Naturrechts diese Folgerung anerkennen, und es ist nur eine glückliche Inconsequenz, daß sie es nicht thun. Gibt es kein Naturrecht, so gibt es kein Völkerrecht, weder natürliches noch positives. Das Recht des Stärkeren ist dann die einzige Regel des Verhältnisses der Völker untereinander. Wer eine so absurde und verderbliche Folgerung nicht zugeben will, muß das Naturrecht annehmen.

Diejenigen, welche ein positives, aber kein natürliches Völkerrecht anerkennen, müssen auch nothwendig von vornherein die nicht europäischen oder wenigstens die nicht civilisirten Nationen vom Völkerrecht ausschließen. Das positive Völkerrecht kann nur auf Grund eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Uebereinkommens entstehen, es muß durch Wort oder That im gegenseitigen Verkehr anerkannt und geübt werden. Von einer solchen Uebereinkunft oder Anerkennung kann aber in Bezug auf uncivilisirte Stämme und Völkerschaften, die mit anderen Nationen nicht im Verkehre stehen, keine Rede sein. Man muß also annehmen, daß das Völkerrecht für sie keine Geltung hat[2]. Thatsächlich scheinen auch gewisse civilisirte Staaten gegen die Indianer und Neger nach diesen „Grundsätzen" zu verfahren.

---

[1] Ad. Lasson, System der Rechtsphilosophie S. 394: „Zwischen den Staaten als souveränen Wesen ist zwar ein eigentlicher Rechtszustand nicht möglich; aber da die Staaten zugleich klug sind (!) und das Nützliche suchen, so stellt sich auf Grund der Gemeinsamkeit der Interessen ein Zustand her, der mit einem Rechtszustand eine gewisse Aehnlichkeit hat." Und etwas weiter S. 402: „Der Staat behält sich vor, das Völkerrecht zu beobachten oder nicht, je nachdem er es in seinem Interesse finde." Aehnlich hatte Lasson schon früher gelehrt: „Der Staat ist nach außen ein ungebändigter, ungezügelter Wille der Selbstsucht. Da es für ihn keine sittliche Pflicht, keine Rechtsordnung gibt, der er zu gehorchen hätte, so dient er nur seinem Nutzen, und weil jeder Staat das thut, so gerathen die Staaten nothwendig in einen unablässigen und auch nach scheinbarer Unterbrechung doch immer sich erneuernden Streit" (Princip und Zukunft des Völkerrechts [1871] S. 31). Deshalb herrscht auch nach ihm von Natur aus zwischen den Staaten der Streit; das Völkerrecht trägt den Charakter des klugen Egoismus, und der Krieg ist ein Mittel der Unterhandlung u. s. w.

[2] Geffcken erkennt auch die Folgerung ausdrücklich an. Sieh Heffter, Das europäische Völkerrecht (7. Aufl.) S. 2 Anm. 4. Heffter wollte sogar das Völkerrecht auf die europäischen Nationen beschränkt wissen.

Zweites Kapitel.

Das Völkerrecht in Friedenszeiten.

Erster Artikel.

Allgemeine Grundsätze über die internationalen Pflichten und Rechte der Völker.

Wir werden im folgenden nur mehr vom öffentlichen Völkerrechte handeln, denn die Privatrechte behalten, soweit sie sich auf das Naturrecht stützen, an und für sich im internationalen Verkehr dieselbe Bedeutung, die sie gegenüber den Mitbürgern desselben Staates haben. Natürlich hat jedes Volk das Recht, den Aufenthalt der Fremden in seinem Gebiete und deren Rechtsfähigkeit um des Gesammtwohles willen gewissen Beschränkungen zu unterwerfen.

1. Wie die einzelnen Personen, so sind auch die Staaten als Individuen im großen oder als moralische Personen in Bezug auf die rein natürlichen oder angeborenen Rechte und Pflichten einander gleich. Denn diese Pflichten und Rechte ergeben sich unmittelbar aus dem Zweck und Wesen des Staates, und hierin ist unter den Staaten kein Unterschied. Also haben sie dieselben rein natürlichen Pflichten und Rechte.

Die erworbenen Rechte aber können sehr verschieden sein. In Wirklichkeit sind ja die Staaten, ähnlich wie die einzelnen Menschen, in Bezug auf Entstehung, Einrichtung, Geschichte, Reichthum, Bildung und Macht oft sehr voneinander verschieden. So kann ein Staat selbst in gewissen äußeren Beziehungen rechtmäßig von einem andern abhängig oder tributpflichtig werden, ohne deshalb die wesentlichen Rechte eines Staates einzubüßen.

2. Die Völker sind nicht nur durch Rechtspflichten, sondern auch durch Pflichten der Liebe miteinander verbunden. Wenn man von gewisser Seite mit Spott von Liebespflichten unter den Nationen redet, so beweist das nur, wie sehr der materialistisch-egoistische Geist schon alles beherrscht. Wie die einzelnen Menschen sich in Liebe zugethan sein sollen, so auch die Staaten, denn auch diese sind organische Glieder in der großen, weitverzweigten Gottesfamilie. Sie sind gewissermaßen Individuen im großen und sollen nach der Absicht des Schöpfers sich helfen und unterstützen, ähnlich wie die einzelnen Individuen und Familien untereinander.

Ja die gegenseitige Liebe unter den Staaten ist nicht nur irgendwie eine Pflicht, sondern auch die Voraussetzung und Grundlage aller internationalen Rechtspflichten. Wie nach Gottes Absicht der einzelne Mensch frei in werkthätiger Liebe mit den anderen verknüpft sein soll und das Recht nur als nothwendige Schutzwehr und dienendes Glied dieser Pflicht hinzutritt, damit er frei seine rein sittlichen Pflichten erfülle (I, 389): so sollen nach Gottes Absicht die Völker, durch Eintracht und Liebe verbunden, sich gegenseitig in der freien Erfüllung der ihnen im Weltplan zugewiesenen Aufgabe unterstützen. Die Rechtsordnung tritt als dienendes und schützendes Glied hinzu. Liebe und Gerechtigkeit sind die beiden Pole, um die sich der Verkehr sowohl der Individuen als der Völker dreht.

3. Wie im Privatverkehr, so gelten auch im Völkerverkehr die beiden obersten Grundsätze: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das thue auch anderen nicht", und „Was du willst, daß dir geschehe, das thue auch anderen." Der erstere Grundsatz enthält die negativen, der zweite die positiven Pflichten der Nächstenliebe. Insofern ist jedoch ein großer Unterschied im Verhältniß der Privatversonen und der Staaten zu einander, daß ein Privatmann aus Liebe oft sein eigenes irdisches Wohl zu Gunsten des Nächsten opfern kann, ja manchmal sogar muß, während das Staatsoberhaupt in ähnlicher Lage das Wohl des ihm anvertrauten Gemeinwesens dem eines andern vorzuziehen gehalten ist. Der Grundsatz: Niemand muß von seinem Rechte Gebrauch machen (Nemo iure suo uti cogitur), gilt nicht vom öffentlichen, sondern bloß vom Privatrecht, und auch hier nicht immer.

4. Aus den aufgestellten Grundsätzen ziehen wir folgende Schlußfolgerungen: Ist ein Staat in schwerer Noth und Bedrängniß, mag diese nun von inneren oder äußeren Feinden herrühren, so ist es Pflicht der Nachbarstaaten, ihm zu Hilfe zu kommen, wenn er es verlangt und es ohne zu schwere eigene Nachtheile geschehen kann. Wenn es beim Nachbar brennt, so ist es Pflicht der Liebe, ihm zu helfen. Gerade so hat auch ein Staat die Pflicht, den andern zu unterstützen, wenn dieser von schweren Uebeln bedroht wird und um Hilfe fleht oder sie wenigstens mit Freuden annimmt.

Ebenso kann es Pflicht der Liebe sein, einer offenbar ungerecht unterdrückten und schwer mißhandelten Partei zu Hilfe zu kommen sowohl auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen als dem der Waffengewalt, wenn die Partei Hilfe sucht und ihr Hilfe gebracht werden kann, ohne größere Uebel heraufzubeschwören [1].

Im schroffen Gegensatz zu den hier ausgesprochenen Anschauungen hat der moderne Liberalismus das sogenannte Nichtinterventionsprincip aufgestellt. Wie der Liberalismus überhaupt je nach Bedarf „Principien" erfand und in seinem Interesse in Umlauf setzte [2], so geschah es auch mit dem Nichtinterventionsprincip. Dasselbe wurde von der italienischen Revolutionspartei aufgestellt, um von vornherein die Raubzüge, die man gegen mehrere Kleinstaaten der apenninischen Halbinsel und insbesondere gegen den Kirchenstaat vorhatte und deren Behinderung durch auswärtige Mächte man fürchtete, gegen mißliebige Einmischung sicherzustellen. Man wollte mit demselben jede Nation von den übrigen isoliren und ihr das Recht zuerkennen, auswärtige Einmischung beliebig zurückweisen zu dürfen.

---

[1] So sagt auch Heffter, Das europäische Völkerrecht § 46: Die Befugniß „zu thatsächlicher Cooperation eröffnet sich, wenn in einem Staate ein innerer Krieg wirklich ausgebrochen ist, und ein anderer Staat von dem im Recht befindlichen, aber widerrechtlich bedrängten Theile um Hilfe angerufen wird. Es ist schon das Recht jedes einzelnen Menschen, dem widerrechtlich Gekränkten zu seiner und seines Rechtes Erhaltung beizustehen; es muß auch das Recht der Staaten sein".

[2] Treffend sagt Th. Meyer: „Unter Principien verstand man ehedem etwas für alle Zeiten Gegebenes, Grundpfeiler alles vernünftigen Denkens und Handelns, ewig und unverrückbar wie die Wahrheiten, die ihnen als Unterlage dienten. Heute sind Principien ein billiger Fabrik- und Modeartikel geworden, der stets zur Auswahl je nach dem herrschenden Interesse zu Gebote steht" (Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 268).

Dieses Princip ist im Grunde nicht nur eine Verläugnung der Solidarität der christlichen Völkerfamilie, sondern auch im Widerspruch mit den natürlichen Geboten der Liebe und Gerechtigkeit. Daß es Pflicht der Nächstenliebe sein kann, den Nachbarstaaten zu Hilfe zu eilen, wurde eben gezeigt. Ein Staat kann aber auch das Recht haben, in seinem eigenen Interesse sich in die Angelegenheiten eines oder mehrerer anderen Staaten einzumischen. Das ist dann der Fall, wenn eine solche Einmischung zur Erhaltung der eigenen Sicherheit und der eigenen Rechte nothwendig wird. Jeder Staat hat zwar das Recht auf seine Freiheit und Selbständigkeit, und unter normalen Verhältnissen sind andere Staaten nicht befugt, in seine inneren Angelegenheiten einzugreifen. Aber auch die anderen Staaten haben das Recht auf ihre eigene Sicherheit. Wenn also deren Bestand oder Rechte durch das Verhalten eines Gemeinwesens bedroht sind, so haben sie die Befugniß, die zur Wahrung der eigenen Rechte nothwendigen Schritte zu thun.

Wenden wir diese Grundsätze auf den Fall des Kirchenstaates an, so war die Vergewaltigung desselben durch die piemontesische Regierung nicht nur eine offenbare Verletzung des Völkerrechtes, insofern der Kirchenstaat wie jeder andere Staat das Recht auf seine Selbständigkeit hatte, sondern er war auch eine Verletzung des Rechtes der ganzen Kirche bezw. aller Katholiken der Erde, insbesondere der katholischen Monarchen. Die auswärtigen Mächte hatten deshalb das Recht, zu Gunsten des Kirchenstaates zu interveniren, ja sie hatten die Pflicht, die Rechte ihrer Unterthanen und die eigenen in Bezug auf den Kirchenstaat zu wahren, um von der Pflicht der Liebe zu schweigen, welche ihnen der Hilferuf des Oberhauptes der Kirche auferlegte[1].

Zweiter Artikel.

Die subjectiven Grundrechte der Völker.

Die subjectiven Grundrechte der souveränen Staaten lassen sich auf das Recht der Selbsterhaltung und der freien Entwicklung oder Selbstvervollkommnung zurückführen.

1. Als gottgewollte moralische Person mit einer ihr vom Schöpfer zugewiesenen Aufgabe muß der Staat auch die nöthigen Mittel zu seinem Dasein und zur Erreichung seines Zieles haben. Zu diesen Mitteln gehört an erster Stelle das Recht der Selbsterhaltung nicht nur nach innen, sondern auch nach außen. Jeder Staat hat das Recht, von anderen Staaten zu verlangen, daß sie nicht unbefugt in seine Rechtssphäre eingreifen oder ihn im Besitze der rechtmäßig erworbenen Rechte stören. Hierin sind sich alle Staaten an und für sich gleich, und das Recht des einen hat seine natürliche Schranke an dem gleichen Rechte des andern.

In diesem Recht der Selbsterhaltung ist auch das Recht der Unabhängigkeit in den inneren Angelegenheiten enthalten. Jeder Staat hat das Recht, seine eigenen inneren Angelegenheiten frei und unabhängig zu ordnen und jede fremde Einmischung fernzuhalten, solange er durch sein Verhalten nicht ein fremdes Recht verletzt. Er darf also nach Belieben seine Verfassung

[1] Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 261 ff.

ändern oder ausbilden, fremde Gerichtsbarkeit von seinem Gebiete fernhalten u. dgl. Zur Sicherstellung seiner Unabhängigkeit hat ferner jeder Staat das Recht, die erforderliche Heeresmacht aufzubringen, seine Grenzen mit Festungen zu umgürten, übermäßige Truppenansammlungen an der Grenze von seiten des Nachbarstaates zu verhindern.

2. Das bloße Recht der Selbsterhaltung genügt aber dem Staate nicht; er soll seinen Zweck immer besser und vollkommener zu erreichen suchen. Dazu bedarf er des Rechtes, sich *frei zu bewegen und zu vervollkommnen*, sowohl nach innen als nach außen. Diese Freiheit kann selbstredend keine unumschränkte sein; sie ist an die Schranken gebunden, welche der sichere und geordnete Völkerverkehr erheischt. Innerhalb dieser Grenzen jedoch hat jeder Staat das Recht der freien, unbehinderten Bewegung. Er kann mit anderen Nationen in Verkehr treten, mit ihnen Handelsverbindungen anknüpfen, Bündnisse abschließen, ohne daß es dritten Staaten erlaubt wäre, dies zu hindern. Ebenso steht es ihm frei, durch erlaubte Mittel, wie z. B. durch Umtausch und Kauf oder durch Besitznahme herrenloser Striche, sein Gebiet zu erweitern, Kolonien anzulegen, soweit dadurch nicht schon bestehende Rechte verletzt werden [1].

Obwohl es im allgemeinen für die Völker nothwendig ist, gegenseitige Handelsbeziehungen zu unterhalten und deshalb eine allgemeine Unterdrückung des Handelsverkehrs eine schädliche und folglich auch unerlaubte Maßregel wäre, so hat doch jeder Staat das Recht, die Einfuhr fremder Waaren zu überwachen und im eigenen Interesse gewissen Beschränkungen zu unterwerfen. Hierauf beruht das Recht, *Zölle* auf die Einfuhr fremder Waaren zu setzen, sei es zum Schutz des heimischen Ackerbaues und Gewerbes (Schutzzölle) oder zur Gewinnung des nöthigen Einkommens (Finanzzölle).

Zum geordneten Verkehr und zur freien Entwicklung der Völker ist erforderlich, daß sie durch abgeordnete Vertreter (Botschafter, Gesandte, Geschäftsträger u. s. w.) miteinander unterhandeln können. Diese Gesandten müssen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, persönlich unverletzlich sein und frei mit ihren Souveränen verkehren können. Das ist eine nothwendige, naturrechtliche Vernunftforderung, weil sonst ein geordneter und sicherer Verkehr der Völker untereinander unmöglich wäre. Die nähere Bestimmung und Umgrenzung des Rechtes der fremden Gesandten ist Sache des positiven Völkerrechts. Thatsächlich besitzt nach dem herrschenden Gebrauch der civilisirten Staaten der Gesandte mit seinem Gesandtschaftspersonal das Recht der *Exterritorialität*, d. h. er ist in den meisten Dingen exemt von der Staatsgewalt desjenigen Territoriums, in welchem er sich befindet; insbesondere darf kein Act der polizeilichen oder richterlichen Gewalt gegen ihn ausgeübt werden [2]. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß diese Befreiung des Gesandten und seines Personals von der Jurisdiction des Staates, bei dem er beglaubigt

[1] Keineswegs haben die civilisirten Staaten das Recht, die uncivilisirten Stämme wider ihren Willen der politischen Freiheit zu berauben und ihr Gebiet als erobertes Land zu betrachten.

[2] Das Nähere hierüber sieh bei *Heffter*, Das europäische Völkerrecht § 42 ff.; *Bluntschli*, Das moderne Völkerrecht § 135 ff.; *Resch*, Das Völkerrecht S. 147 ff.

ihm kein Recht gibt, demselben durch unerlaubte Mittel Verlegenheiten zu
eiten, z. B. durch Anzettelung von Verschwörungen, Aufreizung der Un-
riedenen, Verbreitung falscher Nachrichten und Aehnliches, wie dies in der
schichte des neuern Gesandtschaftswesens nur allzu häufig vorkommt.

In dem doppelten Recht der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung
auch das Recht auf die Achtung eingeschlossen, welche dem Staat als
er selbständigen moralischen Person gebührt. Aehnlich wie dem Individuum
d der Familie ein gewisses Maß von Achtung und Ehre zur Erhaltung
d Entwicklung nothwendig ist, so auch dem Staat. Der Verkehr moralischer
rsonen setzt voraus, daß man sich gegenseitig achte, sich gegenseitiges Vertrauen
gegenbringe. Nur ein Gemeinwesen, von dessen Zuverlässigkeit, Macht, Ord-
ng und Reichthum man eine gute Meinung hegt, vermag seine Unterthanen
rksam zu schützen und zu fördern. Nirgends spiegelt sich die Nothwendigkeit
Achtung für den Staat greller wieder als in dem modernen Creditwesen,
die kleinste Unordnung oder Veränderung in einem Lande dessen Papiere
der Börse sofort zum Steigen oder Sinken bringt. Auch der internationale
nfluß, den ein Volk in Bezug auf Krieg oder Frieden, in Bezug auf Handels-
kehr, Bündnisse u. s. w. besitzt, ist wesentlich von der Achtung bedingt,
lche man vor ihm hat.

Hieraus ergibt sich für jeden Staat das Recht, von anderen Völkern zu
langen, daß sie erstens die ihm gebührende Achtung nicht durch unerlaubte
ittel: durch öffentliche Beschimpfungen, Verbreitung falscher Nachrichten
mälern, und zweitens ihm positiv die Achtung und Ehre erweisen, welche
it und Umstände erheischen. Es ist also ungerecht, wenn eine Regierung
en Unterthanen erlaubt, die Insignien der staatlichen Würde eines andern
lkes (Fahnen, Flaggen) zu beschimpfen, und die verletzte Macht hat das
cht, Genugthuung zu fordern. Jeder Staat ist ferner berechtigt, daß man
nen öffentlichen Vertretern je nach ihrem Rang, insbesondere seinem Souverän
gebührende Achtung erweise. Die genaue Bestimmung der einzelnen Ehren-
hte ist Sache des positiven Völkerrechts[1].

Dritter Artikel.

Von den völkerrechtlichen Verträgen.

§ 1.

Die Staatsverträge.

1. Als selbständige moralische Personen können die Staaten Verträge
d Bündnisse miteinander abschließen. Solche völkerrechtliche Verträge
d nicht nur sehr nützlich, sondern auf die Dauer einfachhin nothwendig.
r Völkerverkehr muß ein geordneter sein. Das bloße Naturrecht mit seinen
gemeinen Rechtsgrundsätzen reicht aber nicht für alle Lagen und Verhältnisse
s. Es enthält vieles nur im allgemeinen und unbestimmt und muß nach
dürfniß der zeitlichen und örtlichen Umstände im einzelnen näher bestimmt
rden. Und da es für die Staaten keine höhere gemeinsame Autorität in

[1] Sieh Holtzendorff, Encyklopädie der Rechtswissenschaft S. 1213.

den weltlichen Angelegenheiten gibt, so kann diese Bestimmung nur auf dem Wege ausdrücklicher oder stillschweigender Uebereinkünfte oder Verträge erfolgen. Auch die entstehenden Streitigkeiten bedürfen einer Schlichtung, und diese kann nur auf dem Wege des Vertrages zu stande kommen.

Die *Staatsverträge* unterscheiden sich dadurch von *Privatverträgen*, daß in den ersteren die Staaten als Gesammtheiten unter sich ein neues Rechtsverhältniß begründen, was bei den letzteren nicht der Fall ist. Auch der Zweck ist verschieden. Bei den Staatsverträgen ist der unmittelbare Zweck *beider* Contrahenten das öffentliche Wohl, während die Privatverträge, wenigstens von der einen Seite, das Privatwohl bezwecken. Hiermit hängt zusammen, daß sich die Staatsverträge nur ausnahmsweise auf geldwerthe Sachen beziehen.

2. Das Recht, Staatsverträge abzuschließen, steht nur dem Leiter des ganzen Staates zu. Die öffentlichen Verträge verpflichten nicht bloß die Person des Vertragschließers, sondern die Gesammtheit, und diese kann nur derjenige verpflichten, dem die Leitung und Vertretung der Gesammtheit anvertraut ist. In den heutigen constitutionellen Staaten bedürfen die völkerrechtlichen Verträge der Genehmigung der Volksvertreter. Von der Regierungsform ist übrigens die Giltigkeit der rechtmäßig eingegangenen Verträge nicht abhängig. Hat ein absoluter Monarch einen völkerrechtlichen Vertrag abgeschlossen, so wird dieser nicht hinfällig, wenn etwa die Staatsform geändert und an Stelle der absoluten die constitutionelle Monarchie oder die Republik tritt.

Selbstverständlich kann das Staatsoberhaupt nicht nur persönlich, sondern auch durch Vertreter Verträge abschließen. Hat der Vertreter eines Staates unbedingte Vollmacht, so hängt die Giltigkeit des abgeschlossenen Vertrags an und für sich nicht mehr von der nachherigen ausdrücklichen Genehmigung des Staatsoberhauptes ab. Verträge zwischen Souveränen in rein persönlichen, privaten Angelegenheiten gehören nicht dem öffentlichen, sondern dem privaten Völkerrecht an.

3. Zur Giltigkeit der Staatsverträge sind dieselben Bedingungen erforderlich wie zur Giltigkeit der Verträge überhaupt (307 ff.). Nur selbständige Staaten, welche die freie Verfügung über den Vertragsgegenstand haben, können Verträge schließen, und zwar nur durch Personen, welche die volle Handlungsfähigkeit besitzen. Gegenstand des Vertrags darf nie etwas seiner Natur nach Verwerfliches oder Ungerechtes sein. Uebereinkünfte zur Unternehmung eines ungerechten Krieges, zur ungerechten Gebietserweiterung sind von Haus aus ungiltig.

Die Staatsverträge haben verpflichtende Kraft, auch wenn sie einer Partei nachtheilig sind und durch Furcht abgenöthigt wurden, wofern diese Furcht nicht ungerecht verursacht war. Dieser Grundsatz ist ein nothwendiges Erforderniß der Ruhe und Sicherheit im Völkerverkehr. Der Verkehr der Nationen würde sehr gehindert und unsicher, ja der Kriege würde kein Ende sein, wenn die unter dem Eindruck der Furcht abgeschlossenen Verträge ungiltig wären oder von der benachtheiligten Partei beliebig rückgängig gemacht werden könnten.

4. Wie in Bezug auf die Verträge überhaupt, so pflegen die Staatsrechtslehrer namentlich in Bezug auf völkerrechtliche Vereinbarungen die Frage aufzuwerfen, welches die *Grundlage und Quelle ihrer Verbindlichkeit sei*. Die Rechtspositivisten gerathen hier in arge Verlegenheit. Die folge-

richtigen, wie E. v. Hartmann (620) und A. Lasson (624), läugnen einfach die Rechtskraft der Staatsverträge. Sie sehen dieselben als widerrufliche Abmachungen an, welcher jeder nur so lange hält, als ihm räthlich erscheint. Andere berufen sich auf die allgemeine Rechtsgewohnheit oder die Rechtsüberzeugung der civilisirten Völker. Allein diese Gewohnheit und Ueberzeugung kann den völkerrechtlichen Verträgen nur unter der Voraussetzung eines eigentlichen Naturrechts bindende Kraft verleihen. Die souveränen Staaten erkennen keinen weltlichen Obern über sich an.

Uns kann die Begründung der Verbindlichkeit der Staatsverträge keine Schwierigkeit bieten. Diese Uebereinkünfte verpflichten wie alle anderen Vereinbarungen, weil es eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit ist, daß man rechtmäßig eingegangene Verträge halte. Das Gebot: Du sollst die Verträge heilig halten (Pacta sunt servanda), gehört zu den einleuchtendsten Grundsätzen des Naturrechts und gilt für die Staaten nicht minder als für Privatpersonen.

§ 2.

Die Concordate.

1. Zu den völkerrechtlichen Verträgen sind auch die *Concordate* zu rechnen, d. h. die *gegenseitigen Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche* bezw. zwischen den Fürsten oder anderen rechtmäßigen Vertretern der Staaten und dem Papste. Die Concordate sind keine Staatsverträge. Zwar kann auch der Papst als weltlicher Fürst des Kirchenstaates mit anderen Fürsten in weltlichen Dingen Staatsverträge abschließen, aber diese Verträge sind keine Concordate. In den letzteren trifft der Papst als Haupt der katholischen Kirche mit einem Staate ein Uebereinkommen.

In rein weltlichen Dingen ist der Staat souverän und in rein geistlichen die Kirche; in denjenigen Angelegenheiten, die unter verschiedener Rücksicht sowohl zur geistlichen als zur weltlichen Gerichtsbarkeit gehören, hat zwar die Kirche christlichen Fürsten und Völkern gegenüber das Recht der letzten Entscheidung über die Grenzen der beiderseitigen Gerichtsbarkeit (508), allein sie hat es von jeher im Interesse des Friedens vorgezogen, durch Uebereinkünfte mit den weltlichen Herrschern Mißhelligkeiten zu verhindern oder zu beenden.

2. Welches ist die Natur der Concordate? Nach der Ansicht der sogenannten *Legalisten* oder Staatscanonisten, welche die Kirche ganz der Souveränität des weltlichen Herrschers unterordnen, geben die Concordate der Kirche kein Recht auf die in denselben vereinbarte staatliche Leistung, und der Staat hat dementsprechend auch keine Rechtspflicht zu derselben. Sie sind nichts als staatliche Privilegien. Die Regierung nimmt mit Dank die kirchlichen Zugeständnisse an und verspricht dafür eine Gegenleistung, ohne jedoch eine eigentliche Rechtspflicht zu übernehmen[1]. Diese Ansicht ruht naturgemäß auf der unhaltbaren Voraussetzung, die Kirche sei die Dienerin des Staates und besitze nur so viel Rechte, als dieser ihr zu gewähren für gut finde. Denn warum sollte der Staat, wenn er mit der Kirche als einer selbständigen, vollkommenen Rechts-

[1] So z. B. *Hinschius*, Staat und Kirche (1887) S. 277; *Friedberg*, Die Grenzen zwischen Kirche und Staat, u. a.

gemeinschaft Verträge abschließt, nicht aus Gerechtigkeit zur Erfüllung seines Versprechens gehalten sein?

Im vollen Gegensatz zur Theorie der Anhänger des Staatskirchenthums lehren mehrere katholische Canonisten, die in den Concordaten von seiten der Kirche gemachten Zugeständnisse an die weltlichen Regierungen seien bloße Privilegien, die der Papst nach Belieben wenigstens giltig widerrufen könne; die Kirche sei folglich höchstens aus Treue, aber nicht aus strenger Gerechtigkeit zur Erfüllung der durch das Concordat übernommenen Verpflichtung gehalten. Die Anhänger dieser Ansicht verfehlen übrigens nicht darauf hinzuweisen, daß die ganze Frage nach der Natur der Verpflichtung der Concordate eine rein speculative sei, da nach Ausweis der Geschichte die Kirche dieselben stets mit der ängstlichsten Sorgfalt beobachtete. Die vielen Concordatsverletzungen sind bekanntlich nicht von der Kirche, sondern von den Staaten ausgegangen.

3. Eine dritte Ansicht endlich sieht in den Concordaten eigentliche Verträge, die beiderseitig aus Gerechtigkeit zur vereinbarten Leistung verpflichten. Diese Ansicht scheint uns die wahrscheinlichere, aber sie bedarf einiger näheren Bestimmungen.

a) Wie die Verträge überhaupt, namentlich die völkerrechtlichen, zu ihrer Giltigkeit einen erlaubten Gegenstand und beiderseitig die freie Einwilligung erfordern: so können auch die Concordate die Kirche nur dann verpflichten, wenn beide Bedingungen vorhanden sind. Der Papst kann also nie den Regierungen Zugeständnisse und Versprechungen machen, welche dem ihm von Christus verliehenen Amte zuwiderlaufen; ebensowenig ist er durch Concordate gebunden, welche ihm durch ungerechte Drohungen oder Betrug abgerungen wurden.

b) Wenn der Papst mit einem Fürsten Verträge schließt in Bezug auf zeitliche Dinge, z. B. auf Erwerb oder Veräußerung von Eigenthum, so sind diese Verträge den sonstigen Verträgen gleichzuachten und verpflichten aus strenger Gerechtigkeit. Denn hier liegt weder von seiten des Gegenstandes noch von seiten der Contrahenten ein Grund vor, warum diese Verträge den Papst oder die Fürsten weniger verpflichten sollten als andere.

c) Es handelt sich also in unserer Streitfrage um Verträge, in denen der Papst der weltlichen Regierung irgend ein der Kirche zustehendes, geistliches Recht verleiht und von dieser hinwiederum das Versprechen auf bestimmte zeitliche Leistungen (Dotationen) entgegennimmt.

4. Daß die Päpste durch die Concordate thatsächlich eine wahre Gewissenspflicht übernehmen, haben sie selbst oft und klar ausgesprochen und kann deshalb gar nicht zweifelhaft sein. So lautet der Schlußartikel 19 des Concordates zwischen Leo X. und Franz I. von Frankreich, welches auf dem fünften Lateranconcil von 1516 bekannt gemacht und zwischen Pius VII. und Ludwig XVIII. von Frankreich im Jahre 1817 erneuert wurde: *Haec concordata vim habent veri contractus utrimque obligantis.* In der Bulle Pastor aeternus, durch die Leo X. das ganze Concordat promulgirte, sagt er von dieser Convention: Illamque inviolabiliter observari desideramus, illam *veri contractus et obligationis* inter Nos et Sedem Apostolicam ex una, et praefatum regem et regnum suum ex altera partibus, *legitime*

iti vim et robur obtinere. Dieſelben oder ganz ähnliche Ausdrücke kommen ſehr vielen Concordaten vor[1]. Das öſterreichiſche Concordat von 1855 bemmt im Artikel 35: *Utraque contrahentium pars spondet, se successoresque os* omnia et singula, de quibus conventum est, *sancte servaturos.* Hier rd auch ausdrücklich geſagt, daß die Verpflichtung auf die Nachfolger der ntrahenten übergehe. Leo XIII. ſagt von den Concordaten: Incidunt andoque tempora, cum alius quoque modus ad tranquillam libertam valet, nimirum si qui principes rerumpublicarum et Romanus ntifex de re aliqua separata *in idem placitum consenserint*[2]. Nun iſt er duorum in idem placitum (et) consensus die Definition, welche die monisten von den gegenſeitig verpflichtenden (ſynallagmatiſchen) Verträgen ben. — Als im Jahre 1850 die piemonteſiſche Regierung den Concordaten n Vertragscharakter abſprach, erklärte der Staatsſecretär Cardinal Antonelli in einer Depeſche von 19. Juli, die Concordate ſeien feierliche Verige, zu deren Haltung ſich ſowohl der Papſt als der König verpflichte, und wohl dieſelben ſich auf die kirchliche Disciplin bezögen, ſo hätten ſie doch n Charakter internationaler Verträge[3].

5. Hieraus ergibt ſich nun die Natur der Verpflichtung, welche der Papſt rch die Concordate übernimmt. Uns ſcheint, die Verpflichtung müſſe als e eigentliche Rechtspflicht angeſehen werden, wenn ſich nicht aus der atur der Sache nachweiſen läßt, daß der Papſt ſich nicht auf Grund der erechtigkeit, ſondern bloß der Treue zur Ueberlaſſung kirchlicher Befugniſſe die weltliche Regierung verpflichten könne. Denn wir haben in den Conrdaten meiſtens ganz dieſelben Formen und Ausdrücke, wie ſie in allen lkerrechtlichen Verträgen vorkommen. Die Präſumtion ſteht alſo zu Gunſten r Rechtspflicht, und infolge dieſer Vermuthung fällt den Gegnern der Rechtsicht die Beweislaſt für ihre Anſicht zu. Nun ſcheinen uns aber die Beweiſe, lche gegneriſcherſeits vorgebracht werden, nicht zwingend.

Als Hauptgrund gegen die Rechtspflicht der Concordate von ſeiten der ipſte wird vorgebracht, daß es ſich dabei um eine Veräußerung kirchher Rechte, insbeſondere beſtimmter Rechte des Primates (z. B. der Präitation oder gar der Ernennung von Biſchöfen) handle; nun aber könne der apſt kein kirchliches Recht veräußern, denn alle dieſe Rechte ſeien der Kirche n Chriſtus verliehen, und an dieſer Einrichtung dürfe der Papſt nichts ändern.

Indeſſen braucht man nicht nothwendig anzunehmen, daß im Concordat i Recht der Kirche wirklich und im ſtrengen Sinne veräußert werde. Eine ntliche, definitive Veräußerung kirchlicher Rechte halten auch wir für unöglich. Allein darum handelt es ſich auch nicht, ſondern bloß um die bengungsweiſe Ueberlaſſung an ſich kirchlicher Befugniſſe. Gleichwie i Monarch, der einem Unterthanen und deſſen Nachkommen vertragsmäßig e Verleihung eines beſtimmten Amtes verſpricht, nicht eigentlich ein Sou-

[1] Cf. Nussi, Quinquaginta conventiones, Romae 1869; Moulart, L'église l'état (3me éd. 1887) p. 612 ss.; J. Hergenröther, Katholiſche Kirche und chriſther Staat S. 794; Phil. Hergenröther, Art. „Concordate" im Freiburger Kirchenikon (2. Aufl.).

[2] Encycl. Immortale Dei d. d. 1. Nov. 1885. [3] Cf. Moulart l. c. p. 615.

veränitätsrecht oder überhaupt ein staatliches Recht veräußert, sondern bloß die Verwaltung desselben einer bestimmten Familie anvertraut, und zwar unter der selbstverständlichen Bedingung: solange dadurch keine höhere Pflicht gegen die Gesammtheit schwer verletzt wird — so kann auch der Papst kirchliche Befugnisse einer weltlichen Regierung übertragen, jedoch immer mit der stillschweigend vorausgesetzten Bedingung: solange sich dadurch nicht schwere Nachtheile für die Kirche ergeben. Das ist keine eigentliche Veräußerung, sondern bloß eine Verleihung mit der stillschweigenden Bedingung: solange sich die Verhältnisse nicht wesentlich geändert haben und der Papst seiner Verpflichtung nachkommen kann, ohne das geistliche Wohl der Kirche zu beeinträchtigen. Das Urtheil darüber, ob sich die Umstände so geändert haben oder nicht, muß natürlich dem Papste überlassen bleiben, der keinen höhern Obern über sich hat.

Auch die Gegner geben zu, daß der Papst in den Concordaten kirchliche Befugnisse wenigstens widerruflich an die weltliche Regierung überträgt; auch sie müssen ferner zugeben, daß der Papst wenigstens erlaubterweise (licite) nicht beliebig die gemachten Zugeständnisse zurücknehmen kann. Die Frage ist also bloß: ist er nur aus Treue oder aber aus Gerechtigkeit verpflichtet, nicht beliebig die Concessionen zurückzuziehen? Uns scheint, man kann das letztere annehmen, ohne dadurch die von Christus der Kirche verliehenen Rechte zu schmälern.

Einige sprechen den Concordaten deshalb die Rechtsverbindlichkeit sowohl der legalen als der ausgleichenden Gerechtigkeit von seiten der Kirche ab, weil ihr der Staat in denselben meistens nichts anderes verspricht, als was er schon ohnehin zu leisten verpflichtet wäre. Allein man kann durch einen Vertrag sich aus Gerechtigkeit zu einer Leistung verpflichten, zu der man schon durch einen andern Titel gehalten ist. Der Vertrag bewirkt in einem solchen Falle, daß zu dem schon bestehenden Rechtstitel ein neuer hinzukommt. Will also der Staat diese Rechtspflicht vertragsmäßig übernehmen, so steht nichts im Wege, daß die Kirche sich ihm gegenüber aus Gerechtigkeit zur Ueberlassung einer an sich kirchlichen Befugniß verpflichte.

Die Einwendung, daß die Concordate simonistisch würden, wenn man sie als eigentliche Verträge mit gegenseitiger Rechtspflicht auffaßte[1], wäre bloß dann richtig, wenn man Geistliches um Weltliches verkaufen wollte. Das geschieht aber nicht oder braucht wenigstens nicht zu geschehen. Gerade so wie sich jemand gegen ein Stipendium aus Gerechtigkeit verpflichten kann, zu predigen, Messe zu lesen, das Chorgebet zu verrichten, so kann auch der Papst sich dem weltlichen Fürsten gegen bestimmte zeitliche Leistungen verpflichten, ihm geistliche Functionen zu überlassen. Es handelt sich bei dieser Uebereinkunft nicht um eine Gleichstellung zwischen Geistlichem und Zeitlichem[2].

Vierter Artikel.

Das Nationalitätsprincip.

1. Zu den unrühmlichsten Errungenschaften unserer Zeit gehört das Nationalitätsprincip, dessen man sich als Hebel zum Umsturz der bestehenden Staatenordnung bediente. Dieses neu ersonnene Princip schreibt jeder

[1] Tarquini, Iuris ecclesiast. publici institutiones n. 73.

[2] Kreutzwald, Art. „Concordate" im „Staatslexikon" der Görres-Gesellschaft. Ueber andere Einwendungen sieh Phil. Hergenröther, Art. „Concordate" im Freiburger Kirchenlexikon (2. Aufl.), und Costa-Rossetti, Philosophia moralis p. 726.

Nation das Recht zu, sich unbekümmert um die geschichtlich gewordene und zu Recht bestehende Ordnung zu einem Volke oder einem Staate zu vereinigen. Das mächtige Anwachsen des Panslavismus und der skandinavischen Vereinigung, die Verschärfung der nationalen Gegensätze (Germanismus und Romanismus, Deutschthum und Franzosenthum u. s. w.) sind durch dasselbe mächtig gefördert worden. Eine genaue Prüfung dieses ins moderne Völkerrecht eingeschmuggelten Grundsatzes ist gewiß am Platze. Um den Sinn desselben zu verstehen, müssen wir zuvor den Begriff Nation und Volk erläutern.

Obwohl der Sprachgebrauch ziemlich schwankend ist, so pflegt man doch unter Volk meistens eine politisch geeinte Menschenmenge ohne Rücksicht auf Stammesangehörigkeit zu verstehen; Nation dagegen bezeichnet die Gesammtheit der Stammesangehörigen.

Das Menschengeschlecht zerfällt zunächst in eine Anzahl von Rassen, d. h. Abtheilungen, die sich durch vererbliche Körperbildung in Bezug auf Gesichtswinkel, Schädelform, Hautfarbe und Haare auffällig voneinander unterscheiden[1]. Die Rassen theilen sich wieder in größere Gruppen von Stämmen oder Nationen, welche innerhalb des gemeinsamen Rassentypus sich durch kleinere Merkmale in Bezug auf äußere Erscheinung und Charakter unterscheiden. Unter Nationalität versteht man nun das gesammte geistig-leibliche Gepräge, das einer größern Menschenmenge durch Abstammung und geschichtliche Entwicklung erblich zukommt und dieselbe von allen anderen Menschenmengen unterscheidet[2]. Die Gesammtheit der Individuen, welche dieselbe Nationalität besitzen, bilden die Nation. Während man bei der Nation auf die Geburt achtet, nimmt man beim Volk darauf meist nicht Rücksicht[3].

2. Nation und Volk (Staat) decken sich in Wirklichkeit sehr selten. Eine Nation kann in viele unabhängige Staaten (Völker) zertheilt (wie früher Italien, Deutschland u. s. w.) oder es können mehrere Nationen zu einem Staate vereinigt sein (Oesterreich), oder es kann eine Nation eine andere sich politisch unterworfen haben (England und Irland). Es kann wiederum eine Nation in ihrer Gesammtheit einen einzigen Staat ausmachen (Portugal) oder zerstückelt und gleichzeitig mehreren Nationen unterthan sein (Polen). Die Nationalität ist ohne Zweifel im staatlichen Leben ein wichtiger Factor und muß deshalb von einem einsichtigen Politiker in Betracht gezogen werden. Doch wir haben es hier dem Zweck unserer Untersuchungen entsprechend nicht mit der politischen, sondern mit der rechtlichen Seite des Nationalitätsproblems zu thun, d. h. mit der Frage, ob den Nationen als solchen untereinander rein naturrechtlich gewisse Befugnisse zukommen, und insbesondere, ob jede Nation das natürliche Recht habe, mit Gewalt sich zu einem Staate zu vereinigen, wenn sie politisch getheilt ist.

---

[1] Nach Baumbach zählt man 5, nach Buffon 6, nach Agassiz 8, nach anderen sogar 16, 20 oder noch mehr Rassen. Sieh Schneider, Die Naturvölker I, 16.

[2] Als nationale Unterscheidungsmerkmale gelten hauptsächlich: a) der gemeinsame Ursprung, b) die allen gemeinsame gleiche Sprache (Nationalsprache) und c) der Nationalcharakter, der mit der physischen Organisation und Lebensweise innig zusammenhängt und eine Nation von den anderen unterscheidet.

[3] Sieh R. v. Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik II, 332 ff.

Wir sagten erstens: rein naturrechtlich; denn eine Nation kann auch positive Rechte haben, sei es auf Grund völkerrechtlicher Verträge oder positiver Gesetze. So ist den Polen, die unter preußischer Herrschaft leben, wiederholt das feierliche Versprechen gegeben worden, sie bei ihrer Religion und Sprache zu belassen. Derartige Versprechen binden so gut als alle anderen, und wenn sie im Namen oder in Vertretung des Staates abgegeben werden, so hat der Nachfolger des Versprechenden oder eine später gewählte Volksvertretung nicht das Recht, sie beliebig rückgängig zu machen oder aufzuheben.

Wir sagten ferner: den Nationen als solchen, d. h. in ihrer Gesammtheit; denn daß die einzelnen Angehörigen einer Nation ein natürliches Recht auf die Erhaltung ihrer nationalen Eigenthümlichkeiten, besonders der Nationalsprache, haben und mithin die Regierung diese nicht mit Gewalt unterdrücken darf, ist unzweifelhaft. Es ist eine Rechtsverletzung, wenn Rußland und andere Staaten den Polen durch gewaltsame Mittel die Nationalsprache zu rauben suchen, indem sie dieselbe sogar aus den Volksschulen verbannen und die literarischen Erscheinungen in der Nationalsprache auf jede Weise hindern. Die nationalen Eigenthümlichkeiten, namentlich die Muttersprache, werden von allen als ein hohes Gut, als ein kostbares, von den Ahnen ererbtes Vermächtniß angesehen, welches sie nach Möglichkeit zu erhalten und den Nachkommen zu überliefern suchen. Derartige Güter aber kann die Staatsgewalt den Untergebenen nicht nehmen. Man kann sich hiergegen nicht darauf berufen, daß die gewaltsame Unterdrückung solcher nationalen Eigenthümlichkeiten dem Staate nothwendig sei. Weit entfernt, nothwendig zu sein, ist sie sogar schädlich, weil sie die berechtigte nationale Empfindlichkeit reizt und nur Abneigung und Haß gegen die Regierung und das herrschende Volk zur Folge hat. Hätten manche preußische Staatsmänner den Polen gegenüber einen weniger engherzig nationalen Standpunkt zu Gunsten des Deutschthums eingenommen, so wären sie mit der erstrebten Germanisirung Polens vielleicht dreimal weiter, als es thatsächlich der Fall ist. Die kleinlichen Plackereien gegen das Polenthum sind nur Nadelstiche, die nicht tödten, sondern bloß die nationale Abneigung beständig rege erhalten.

3. Haben also — um zu unserer Hauptfrage zurückzukehren — die Nationen als solche gewisse natürliche Rechte, und insbesondere das Recht, sich nöthigenfalls mit Gewalt zu einem Staate zu vereinigen?

Beides müssen wir mit Entschiedenheit verneinen. Die Nation als Nation bildet noch keine wirkliche, organisirte, sondern bloß eine logische Einheit. Sieht man also von der politischen Organisation ab, so haben wir keinen einheitlichen Rechtsträger und mithin auch kein einheitliches Recht. Daraus folgt also auch, daß die Nationen als solche kein Recht haben, sich mit Gewalt politisch zu einigen, wie es das Nationalitätsprincip verlangt.

4. Um die völlige Unhaltbarkeit des Nationalitätsprincips noch gründlicher einzusehen, müssen wir zwei Auffassungen desselben unterscheiden.

Nach der erstern und ältern Auffassung hat jede Nation unbedingt das Recht, mit Gewalt einen abgesonderten Staat zu bilden, und zwar so, daß sie in ihrem ganzen Umfange zu demselben Staat gehört und die Beimischung fremder Nationalitäten nicht zu dulden braucht[1]. Etwa entgegenstehende poli-

[1] Ueber diese Auffassung sieh R. v. Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht u. Politik II, 348 ff.

tische Einrichtungen, wohlerworbene positive Rechte, überhaupt die ganze geschichtliche Entwicklung und Aehnliches dürfen nicht geltend gemacht werden. In diesem absoluten Sinne wurde ursprünglich das Nationalitätsprincip ausgesprochen, namentlich in Italien, wo Cavour und seine Helfershelfer es zum Sturmbock gegen die bestehenden Kleinstaaten, insbesondere gegen den Kirchenstaat benutzten.

Eine Wahrheit liegt diesem Princip zu Grunde, nämlich die, daß die nationale Einheit dem Staate mancherlei Vortheile bringt, namentlich die Eintracht und das feste Zusammenhalten in allen Geschicken mächtig fördert. Obwohl die Nächstenliebe alle Menschen umfassen soll, so haben doch diejenigen, die uns durch Abstammung, Sprache und Geschichte näher stehen, auch ein größeres Recht auf unsere Zuneigung. Darauf beruht die Berechtigung der Vaterlandsliebe. Daraus folgt, daß die Vereinigung der ganzen Nation in einem Gemeinwesen an sich ein Gut ist und mit rechtmäßigen, gesetzlichen Mitteln erstrebt werden darf; aber es folgt nicht, daß jede Nation ein Recht habe, die bestehenden politischen Organisationen mit Gewalt über den Haufen zu stoßen, um einen einzigen Staat (ein Volk) zu bilden. Die Behauptung ist vollständig grundlos. Aus dem bloßen Nutzen folgt für einen Staat noch kein Recht, einen Nachbarstaat seiner Selbständigkeit zu berauben.

In seiner absoluten Fassung bedeutet die Durchführung des Nationalitätsprincips nicht nur den Umsturz aller bestehenden Staatenordnung, sie ist geradezu eine reine Unmöglichkeit. In Europa gibt es vielleicht keinen einzigen Staat, der so beschaffen ist, wie es das Nationalitätsprincip in seiner unbeschränkten Fassung verlangt; man müßte also, wenn man es als berechtigt anerkennt, die ganze bestehende Ordnung umwerfen: Oesterreich, die Schweiz und Frankreich müßten die Bezirke italienischer Nationalität an Italien abtreten, die Basken nördlich und südlich von den Pyrenäen müßten von Frankreich und Spanien losgerissen und zu einem selbständigen Staat vereinigt werden. Irland müßte mit Wales und den Resten der keltischen Bevölkerung in der Bretagne einen eigenen Staat bilden, Oesterreich, die Schweiz, Großbritannien müßten aufgelöst, Polen wiederhergestellt, die Türken müßten über den Bosporus zurückgetrieben werden. Was sollen wir gar von den Vereinigten Staaten und von Brasilien sagen, wo die verschiedensten Nationalitäten noch ganz unvermischt durcheinanderwogen? Und wer will die Grenzen der Nationalitäten bestimmen, die häufig verwischt sind und sich kaum noch erkennen lassen? Oft finden sich so allmähliche Uebergänge von einer Nation zur andern, daß kein Mensch mehr im stande ist, die Grenzen genau anzugeben. Das Nationalitätsprincip im absoluten Sinn für berechtigt erklären hieße die Grenzstreitigkeiten zwischen den Nationen zur Tagesordnung erheben.

Eine folgerichtige Durchführung des Nationalitätsprincips würde auch den Geist des Hasses und der Zwietracht zwischen den Völkern, der nicht bloß dem Geiste des Christenthums, sondern selbst der rein natürlichen Nächstenliebe so sehr zuwiderläuft, mächtig schüren. Schon heute sind der Rassenhaß und die nationale Abneigung so groß, daß sie eine beständig drohende Gefahr für den Frieden werden. Was würde erst geschehen, wenn sich die Nationen politisch gänzlich voneinander absonderten? Infolge der bunten politischen Verhältnisse werden die Nationen nicht nur vielfach miteinander in Berührung gebracht, sondern auch vermischt. Das hat für den Cultur-

fortschritt unstreitig nicht zu unterschätzende Vortheile. Jede Nation hat ihre Licht- und ihre Schattenseiten, ihre Tugenden und ihre Fehler. Die guten und bösen Eigenschaften sind vielfach so vertheilt, daß die Mängel der einen durch die Vorzüge der anderen gehoben werden. Es kehrt hier dieselbe Erscheinung wieder, die man in Bezug auf das Verhältniß der Individuen zu einander beobachten kann. Durch die politische Vereinigung werden die Nationen auch vor der kleinlichen Engherzigkeit in der gegenseitigen Beurtheilung bewahrt; naturgemäß erweitert sich der Blick. Machte man dagegen die Grenzpfähle der Nationen auch zu Grenzpfählen der Staaten, so würde die beschränkte und engherzige nationale Abschließung ganz unerträglich.

5. Die Unhaltbarkeit und Gefährlichkeit des Nationalitätsprincips im absoluten Sinne liegt so klar zu Tage, daß auch besonnenere Anhänger des Liberalismus sich alsbald beeilten, dasselbe in etwa abzuändern und einzuschränken.

So will es R. v. Mohl nicht ohne Einschränkung gelten lassen. Abgesehen von entgegenstehenden internationalen Verträgen hat jede Nation das Recht, ihre politische Einheit nöthigenfalls mit Gewalt zu erzwingen, wenn dieselbe nothwendig erscheint, damit ein Volk seine Lebenszwecke erreiche, und es wahrscheinlich ist, daß es ohne die politische Einheit diese Zwecke nicht erreichen könne. Die entgegenstehenden völkerrechtlichen Verträge können nur dann hintangesetzt werden, wenn in der Nation ein mächtiges Bedürfniß dafür vorhanden ist.

Wohl jeder sieht, wie wir glauben, das völlig Willkürliche und Unbestimmte solcher Einschränkungen ein. So soll nach Mohls ausdrücklicher Behauptung das Nationalitätsprincip dann nicht gelten, wenn es dem Rechte eines Volkes „auf eine richtige Staatenbildung" widerspricht. Was ist dieses Recht auf eine richtige Staatenbildung? Woher nimmt das Volk oder die Nation ein solches Recht, wie weit dehnt es sich aus? Mohl will ferner das Nationalitätsprincip dann für berechtigt anerkennen, wenn die politische Einheit einer Nation dem Volke zur Erreichung seiner Lebenszwecke nöthig ist. Welches sind diese Lebenszwecke? Kann etwa eine Nation ihre berechtigten Lebenszwecke nicht auch erreichen, wenn sie politisch mit einer andern verbunden oder derselben unterthan ist?

Es genügt übrigens, sich die Folgerungen anzusehen, zu denen Mohl mit seiner Auffassung gelangt, um sich von der Willkürlichkeit und Bedenklichkeit derselben zu überzeugen. Frankreich und Spanien kann es nach ihm nicht verdacht werden, daß sie ihr Gebiet gegenseitig bis zu den Pyrenäen vorschoben, ohne Berücksichtigung des auf beiden Seiten des Gebirges wohnenden baskischen Stammes. Die Natur selbst hat hier die Grenzen beider als eine Nothwendigkeit (!) vorgezeichnet. England hatte Recht, als es die schottischen Hochlande vollständig in seine Staatseinrichtungen einbezog, wenngleich dies eine Verkümmerung und allmähliche Vernichtung einer Nationalität zur Folge hatte. Rußland mußte, wollte es zu einer höhern Gesittung gelangen, Zugang zum Meere haben; seine Eroberung schwedischer Küstenländer war somit eine Nothwendigkeit, damit aber gerechtfertigt. Aus demselben Grunde kann auch sein Vordringen gegen das Schwarze Meer keinem gerechten Tadel unterliegen, ob auch dort Reste von Tataren und Walachen wohnen. Wäre der Rhein die wirklich natürliche Grenze Frankreichs, was er nicht ist (die Franzosen sind hierin bekanntlich anderer Ansicht!), da vielmehr die Vogesen und Ardennen

die natürliche Grenze Deutschlands bilden, so wäre sein Streben nach dem linken Ufer gerechtfertigt[1]. Man übersehe nicht, daß Mohl von einer gewaltsamen Annexion redet. Ein so kautschukartiges Princip wäre gewiß eine erwünschte Waffe in der Hand eines eroberungssüchtigen Machthabers.

6. Bluntschli seinerseits will ebenfalls dem Nationalitätsprincip nur eine relative Berechtigung zuerkennen[2]. „Nicht jede Nation ist fähig, einen Staat zu erzeugen und zu behaupten, und nur eine politisch befähigte Nation kann berechtigt sein, ein selbständiges Volk zu werden. Die unfähigen bedürfen der Leitung durch andere, begabtere Völker. . . . Die Berechtigung der englischen Herrschaft in Ostindien beruht auf dem Bedürfniß jener Nationen nach einer höhern Leitung." Aber wer soll über diese politische Fähigkeit entscheiden? Wird es sich wohl eine Nation gefallen lassen, daß man sie als politisch unfähig erklärt und ihr deshalb eine fremde Nation zum Vormunde gibt? Bluntschli beruft sich auf die Entscheidung der Geschichte. „Ueber die Fähigkeit und Würdigkeit einer Nation zur Staatenbildung entscheidet freilich bei dem unvollkommenen Zustand des Völkerrechts[3] kein menschliches, sondern nur das Gottesgericht, welches in der Weltgeschichte sich offenbart." Unter dem „Gottesgericht in der Weltgeschichte" haben wir nach den Anhängern des modernen Liberalismus nichts als die Macht der Thatsachen zu verstehen. Also die Macht der Thatsachen bestimmt schließlich das Recht.

Wie unbestimmt und vag Bluntschli's Auffassung vom Nationalitätsprincip ist, mag noch folgende Stelle zeigen: „Eine ihrer selbst bewußte Nation, welche auch einen politischen Beruf in sich fühlt (!), hat das natürliche Bedürfniß, in einem Staate zu wirksamer Offenbarung ihres Wesens zu gelangen. Hat sie auch die Kraft dazu, diesen Trieb zu befriedigen, so hat sie zugleich ein natürliches Recht zur Staatenbildung."[4] Die Nation als solche ist ein bloßes Abstractum, das keine reelle Einheit und weder Gefühl noch Bedürfnisse hat. Den „politischen Beruf" fühlt gewöhnlich bloß ein ehrgeiziger und begabter Monarch oder Minister, und er allein bestimmt auch die „Kraft", den politischen Trieb zu befriedigen. Mit welchem Grunde behauptet ferner Bluntschli, es sei nicht nothwendig, daß die ganze Nation in den nationalen Staat aufgenommen werde, es genüge ein so großer und starker Theil der Nation, daß derselbe die Kraft habe, ihren Charakter und ihren Geist im Staate ganz und voll zur Geltung zu bringen? Damit sollen wohl die Ansprüche Italiens auf die italienischen Theile Oesterreichs und der Schweiz, die Ansprüche Frankreichs auf die französischen Theile Belgiens, der Schweiz und Luxemburgs als unberechtigt bezeichnet werden. Wenn aber Italien doch der Ansicht wäre, die Annexion der italienischen Theile Oesterreichs, der Schweiz und Frankreichs sei ihm nöthig, um eine Großmacht ersten Ranges zu werden und so der italienischen Nation zur wirksamen Offenbarung ihres Wesens zu verhelfen? Wir denken, jeder besonnene Politiker sieht ein, daß so nebelhafte und verschwommene Grundsätze nicht zur Regelung der völkerrechtlichen Beziehungen dienen können.

[1] Staatsrecht, Völkerrecht und Politik II, 351.

[2] Die Lehre vom modernen Staat I, 111.

[3] Bluntschli scheint es also nicht für unmöglich zu halten, daß einst auf einer höhern Stufe des Völkerrechts ein Völkergericht über die politische Fähigkeit einer Nation entscheidet!

[4] A. a. O. S. 112.

Drittes Kapitel.

Das Völkerrecht im Kriege.

Erster Artikel.

Begriff und Zulässigkeit des Krieges.

1. Was ist ein Krieg? Jedermann weiß es, und doch ist eine wissenschaftlich genaue Antwort nicht so leicht; wenigstens sind die Gelehrten darüber noch uneinig. Bluntschli[1] meint, der Krieg sei in der Regel ein Rechtsstreit zwischen zwei Staaten über öffentliches Recht. Allein hiergegen ist richtig eingewendet worden, der Rechtsstreit sei die Veranlassung zum Krieg, aber nicht der Krieg selbst. Dieser soll zu dem Rechte verhelfen. Nicht richtig ist es ferner, wenn man in der Begriffsbestimmung schon die Berechtigung zur Anwendung der Gewalt ausdrückt, denn ein ungerechter Krieg ist auch ein Krieg. Deshalb befriedigt auch die Definition des Krieges als einer bewaffneten Selbsthilfe der Staaten nicht[2]. Ueberzieht eine eroberungslustige Macht ein Land widerrechtlich mit Krieg, so verdient wohl ein solcher Eroberungszug kaum den Namen Selbsthilfe, ebenso wenig als der Angriff eines verwegenen Räubers.

Zu eng gefaßt ist ferner die Definition Mohls[3], der Krieg sei „die Abwehr des Unrechtes mit bewaffneter Hand". Denn um von dem ungerechten Kriege zu schweigen, der nicht unter diese Definition gebracht werden kann, so kann ein Krieg auch unternommen werden, um ein schon begangenes Unrecht zu bestrafen.

Besser wird der Krieg wohl definirt als ein Zustand physischen Kampfes zwischen zwei oder mehreren Staaten. Nur souveräne Gemeinwesen führen eigentliche Kriege.

Nach der gegebenen Bestimmung ist der Kampf unter Räubern oder Piraten ebenso wenig als der Kampf unter den Parteien eines Staates ein eigentlicher Krieg. Wenn der gewaltsame Parteikampf nicht selten Bürgerkrieg genannt wird, so ist das ein uneigentlicher Gebrauch des Wortes Krieg.

2. Man unterscheidet, wie schon bemerkt, einen gerechten und einen ungerechten Krieg, je nachdem er eine gerechte Ursache hat oder nicht. Außerdem unterscheidet man zwischen Angriffs- und Vertheidigungskrieg (Offensiv- und Defensivkrieg). In gewissem Sinne ist jeder gerechte Krieg ein Vertheidigungskrieg, weil der Krieg nur als äußerstes, gewaltsames Mittel der Selbsthilfe oder Wahrung der eigenen berechtigten Interessen erlaubt sein kann. Doch pflegt man gewöhnlich nur jenen Krieg einen Vertheidigungskrieg zu nennen, welcher zur Abwehr einer drohenden Rechtsverletzung unternommen wird; Angriffskrieg dagegen jenen, der ein schon geschehenes Unrecht wieder gut machen oder strafen soll, um ähnlichen Verletzungen für die Zukunft vorzubeugen. Nach der gewöhnlichen Volkssprache führt derjenige einen Angriffskrieg, der zuerst die Feindseligkeiten eröffnet.

[1] Das moderne Völkerrecht § 510. [2] Heffter, Das europäische Völkerrecht § 113.
[3] Encyklopädie § 69 S. 455.

3. Der Krieg ist nicht unter allen Umständen unerlaubt. Handelt es sich um einen Vertheidigungskrieg im engern Sinn, so ergibt sich die Richtigkeit unserer Behauptung schon aus dem allgemeinen Grundsatz, daß jeder das Recht der Selbstvertheidigung gegen ungerechte Angriffe auf sein Leben und sein Eigenthum hat. Dieser Grundsatz gilt nicht nur von den einzelnen Individuen, sondern auch von moralischen Personen, die existenzberechtigt sind. Ja in Bezug auf den Staat gilt er a fortiori, weil seine Sicherheit und Erhaltung meist die nothwendige Voraussetzung für die Rechtssicherheit der Individuen ist. Hieraus folgt weiter, daß der Vertheidigungskrieg für die Obrigkeit des angegriffenen Staates an und für sich eine Pflicht ist, weil sie die Aufgabe hat, das ihr anvertraute Gemeinwesen zu schützen. Der Einzelne kann in manchen Fällen auf die Selbstvertheidigung verzichten; nicht so die Obrigkeit, die zum Schutze der ihr Untergebenen aufgestellt ist und dem Rechte der Gesammtheit auf Sicherheit nicht beliebig entsagen kann.

Der Angriffskrieg bezweckt sehr häufig die Wiedererlangung eines ungerecht geraubten Gutes oder die Erzwingung des Schadenersatzes, und daß die Obrigkeit einen solchen Krieg führen könne, ist eine nothwendige Forderung der Rechtssicherheit unter den Staaten. Im Grunde handelt es sich ja nur um Erhaltung des angreifenden Staates in seinen Gütern und Rechten.

In anderen Fällen bezweckt der Angriffskrieg die Bestrafung oder Züchtigung eines Staates wegen der einem andern zugefügten Unbild oder Beschimpfung. Die Rechtfertigung eines solchen Krieges scheint größere Schwierigkeiten zu bieten, weil die Bestrafung einen Act der Jurisdiction über Untergebene bildet und ein Staat dem andern nicht unterworfen ist. Indessen ist auch die Berechtigung zu einem solchen Krieg eine nothwendige Forderung der Ordnung und Sicherheit im Völkerverkehr. Wie es innerhalb des Gemeinwesens zur Erhaltung der Ordnung und des Friedens nothwendig ist, daß es eine Gewalt gebe, welche das Recht hat, die Verbrechen zu strafen, so ist auch eine solche Gewalt nothwendig für den Verkehr der Völker untereinander. Blieben die Verbrechen der Staaten untereinander ungestraft, so würden sie bald so überhand nehmen, daß es um Ordnung und Sicherheit geschehen wäre. Da es nun über den Staaten keine höheren Obern gibt, so können nur die Leiter derselben die Träger dieser, wenn wir so sagen dürfen, internationalen Strafgewalt sein. Jedes souveräne Gemeinwesen hat also das Recht, die ihm zugefügten Unbilden zu rächen.

Aber dann wäre ja häufig dieselbe Person zugleich Kläger, Richter und Vollstrecker des Urtheils, und zwar in eigener Sache! Setzen wir den Fall, England habe Frankreich eine schwere Unbill zugefügt und verweigere Genugthuung. Nun muß also Frankreich in seiner eigenen Sache als Ankläger und Richter Englands auftreten und das Urtheil vollziehen. Das scheint aber ein Verstoß gegen das Naturrecht zu sein. Niemand soll zugleich Kläger und Richter sein, am allerwenigsten in eigener Sache.

Hierauf ist zu erwiedern, daß dieser Grundsatz wohl im Privatrecht, aber nicht im öffentlichen Völkerrecht gilt. Gewiß sollen an und für sich nach Möglichkeit Kläger und Richter verschieden sein, und da diese Trennung in privatrechtlichen Angelegenheiten möglich ist, so soll sie auch stattfinden. Im internationalen Verkehr jedoch ist eine solche Trennung meistens nicht möglich, wenigstens bis heute. Entweder müssen also die gegenseitigen Verunglimpfungen unter den Völkern Straffreiheit genießen, oder aber die Staaten müssen berechtigt sein, die ihnen zugefügten

Beschimpfungen selbst zu beurtheilen und zu bestrafen. Das erstere ist aber unmöglich, also ist das letztere der Fall. Uebrigens sind die Unzuträglichkeiten, die sich hieraus ergeben, nicht sehr groß. Denn diejenigen, in deren Hände die Entscheidung gelegt ist, urtheilen nicht in persönlichen, sondern in öffentlichen Angelegenheiten und sind auch in so hochwichtigen Sachen verpflichtet, sich Rath zu holen. Sie handeln also nicht nach bloßem Privaturtheil, wie dies der Fall wäre, wenn jemand in seinen Privatsachen zugleich das Amt des Klägers und des Richters ausübte.

Die Einwendung, daß im Angriffskrieg der Staat direct den Tod der feindlichen Truppen im Kampfe beabsichtige und sich somit ein Recht über das Leben derselben anmaße, ist ohne Bedeutung. Gott, der Herr über Leben und Tod, konnte ohne Zweifel dem Souverän das Recht verleihen, einen feindlichen Staat für verübtes schweres Unrecht selbst am Leben seiner Glieder zu strafen und den unberechtigten Widerstand niederzuwerfen. Daß er es aber thatsächlich verliehen habe, schließen wir mit gutem Grunde daraus, weil dieses Recht zur Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit im Völkerverkehr unerläßlich ist.

Zweiter Artikel.

Bedingungen für die Erlaubtheit des Krieges.

Daraus, daß der Krieg erlaubt sein *kann*, folgt noch nicht, daß er es immer wirklich sei. Der Krieg ist seiner Natur nach ein großes physisches Uebel für die daran Betheiligten und hat auch auf sittlichem Gebiete oft sehr schädliche Folgen; er kann deshalb nur unter großen Einschränkungen als erlaubt angesehen werden.

Die Bedingungen zur Erlaubtheit des Krieges lassen sich auf die drei folgenden zurückführen: 1. daß er von der rechtmäßigen Autorität angeordnet werde; 2. daß ein gerechter Grund zur Anwendung von Gewalt vorliege; endlich 3. daß auch die Kriegführung selbst sich in den gebührenden Schranken der Gerechtigkeit und Liebe halte[1].

1. Nur Staaten, die im vollen Sinne *souverän* sind, d. h. weder in Bezug auf die inneren noch die auswärtigen Angelegenheiten einer höhern Autorität direct unterstehen, haben das Recht, einen Angriffskrieg zu führen. Der Krieg ist in allen Fällen eine Geißel für die Völker und kann nur berechtigt sein als das äußerste Mittel der Selbsthilfe, wenn kein anderes Mittel zu Gebote steht, um zu seinem Rechte zu gelangen. Alle diejenigen aber, die einem höhern Obern unterstehen, können sich — wenn es sich nicht um bloße augenblickliche Nothwehr handelt — an diesen wenden und so auf geordnetem Wege zu ihrem Rechte gelangen. Dieser Grund gilt nicht nur für die einzelnen Privatpersonen, sondern auch für alle Beamten bis hinauf zum Souverän. Nur dieser also oder der von ihm Beauftragte kann berechtigt sein, den Krieg zu erklären.

Was würde auch aus der gesellschaftlichen Ordnung und Sicherheit werden, wenn es den einzelnen Privatpersonen oder den untergeordneten Beamten freistände, andere ohne Ermächtigung der höchsten Obrigkeit zu den Waffen zu rufen und einen Krieg anzufangen? So wäre es dem obersten Leiter des Staates unmöglich, die Ordnung und das Wohl des ihm anvertrauten Gemeinwesens wirksam zu erhalten und zu fördern.

---

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 40 a. 1.

Hierzu kommt, daß der Krieg durchschnittlich das ganze Gemeinwesen oßen Gefahren aussetzt und ihm große Lasten auferlegt. Dazu kann aber ır derjenige berechtigt sein, dem die Sorge für die Gesammtheit an höchster telle anvertraut ist, d. h. der Souverän.

Endlich ist die Kriegserklärung und die Kriegführung wenigstens beim ıgriffskrieg, der die Bestrafung des Frevlers zum Zwecke hat, ein Act der ırisdiction, eine Bethätigung der strafenden Gerechtigkeit. Mithin kann ein rivatmann ohne öffentliche Ermächtigung keinen Krieg anfangen, selbst wenn die Mittel dazu hätte. Die untergeordneten Beamten aber haben sich in m Gebrauch der ihnen anvertrauten Gewalt nach dem Willen des Souveräns richten, von dem sie dieselbe erhalten. Nun scheint es aber selbstverständlich, ıß sich dieser die Entscheidung in einer für die Gesammtheit so hochwich= ıen Sache selbst vorbehalte, solange er nicht ausdrücklich den gegentheiligen Willen kundthut.

Wenn wir das Recht der Kriegserklärung ein ausschließliches Recht des ouveräns genannt haben, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß derselbe in r Ausübung dieses Rechtes an gewisse beschränkende Bedingungen, z. B. an : Einwilligung der Stände, einer Volksvertretung, gebunden sei. Solche ebingungen hindern freilich in etwa die Raschheit des Entschlusses, geben aber ıch eine gewisse Bürgschaft gegen voreilige Kriegserklärungen.

Wir sagten ferner: der Souverän oder der von ihm dazu Beauf= agte. Diesen Zusatz fügen wir namentlich wegen der Republiken bei, in nen das Recht der Kriegserklärung durch die Verfassung an bestimmte rgane übertragen ist oder von diesen im Namen des eigentlichen Souveräns ısgeübt wird.

2. Zum gerechten Krieg gehört ferner eine gerechte Ursache. Auch i dieser Behauptung handelt es sich zumeist um einen Angriffskrieg. Denn ırd ein Staat ungerecht angegriffen, so ist die Vertheidigung selbst ein aus= ichender Grund. Im Angriffskriege aber beabsichtigt der Angreifer dem achbarstaat große physische Uebel zuzufügen, und zu diesem Zweck belastet schwer die eigenen Unterthanen; dazu aber kann die öffentliche Gewalt nur rechtigt sein, wenn sie einen gerechten Grund hat, d. h. wenn der anzugreifende taat wirklich eine Strafe verdient hat oder für zugefügtes Unrecht nicht enugthuung leisten will. Uebrigens ist nicht jede irgendwie gerechte Ursache ıon gerecht in Bezug auf den Krieg. Dieser muß seiner Natur nach das ßerste Mittel der Selbsthilfe für unabhängige Staaten bleiben. Jeder, auch r gerechte Krieg hat unermeßliches Weh im Gefolge selbst für den Sieger ıd noch viel mehr für den Besiegten; er darf deshalb nur in Anwendung mmen, wenn es sich um wichtige Ursachen handelt und sanftere Mittel cht zum Ziele führen. Solche friedliche oder minder gewaltsame Mittel ıd: unmittelbare Verständigung zwischen den Parteien durch diplomatische erhandlungen, Vermittlung eines dritten unparteiischen Staates, Wahl eines chiedsrichters; oder als Mittel der Selbsthilfe Repressalien, Blockaden (inter= tionales Boykottiren) u. dgl.[1] Erst wenn alle diese Mittel nicht ausreichen ıd dem Staat keine andere Wahl bleibt, als entweder das schwere Unrecht

[1] Sieh Holtzendorff, Encyklopädie der Rechtswissenschaft S. 1287 ff.

ruhig hinnehmen zu müssen und so zu ähnlichen Unbilden zu ermuthigen oder zur Gewalt seine Zuflucht zu nehmen, darf der Krieg in Anwendung kommen.

Um einzelne concrete Gründe namhaft zu machen, die zur Kriegführung gerecht und ausreichend sind, so ist z. B. die Bestrafung einer schweren, dem ganzen Staate oder seinen berufenen Vertretern zugefügten Schmach ein solcher Grund, wofern nicht freiwillig Genugthuung geleistet wird; ebenso die Erwerbung ungerecht entrissener oder vorenthaltener Ländergebiete, die Beseitigung ungerechter Hindernisse, die gegen das Völkerrecht dem Verkehr oder Handel eines Staates bereitet werden, die Hilfeleistung zu Gunsten eines in seinen Rechten schwer bedrohten oder gedrückten Volkes. Dagegen genügt aus sich zum Kriege der Umstand nicht, daß in einem Nachbarstaat Unordnung und verderbte Sitten herrschen; selbst ein Bürgerkrieg oder eine Revolution in einem angrenzenden Staat berechtigen nicht zu kriegerischer Einmischung in dessen innere Angelegenheiten, es sei denn, daß dieser selbst die Hilfe gern annimmt oder daß sich für die angrenzenden Völker drohende Gefahren daraus ergeben.

Noch viel weniger genügt zum Krieg die Befriedigung des Ehrgeizes oder persönlichen Hasses, der Wunsch nach Gebietserweiterung (Abrundung!). Bloße Eroberungskriege sind nichts als Räubereien und Diebstähle im großen und eine schwere Rechtsverletzung gegen die eigenen Unterthanen, mit deren Leben und Eigenthum ein frevelhaftes Spiel getrieben wird.

3. Es wäre ein Irrthum, den Krieg als einen Zustand völliger Rechtslosigkeit zwischen zwei Staaten aufzufassen; nein, auch er hat seine Gesetze und Rechte. Die gerechte Art der Durchführung ist die dritte Bedingung zu seiner Erlaubtheit.

a) Bevor die Feindseligkeiten beginnen, muß dem anzugreifenden Gegner durch Zustellung eines Ultimatums oder sonst in einer Weise die Möglichkeit gewährt werden, freiwillig Genugthuung oder Schadenersatz zu leisten oder überhaupt seiner Pflicht nachzukommen. Diese Forderung beruht nicht bloß auf positiver Gewohnheit unter den civilisirten Völkern, sondern auch auf dem Naturrecht. Nur im Falle strenger Nothwendigkeit darf die Geißel des Kriegs über ein Land geschwungen werden. Dieser Nothfall tritt aber erst dann ein, wenn der Feind vorher an seine Pflicht gemahnt wurde und weiß, daß er im Falle der Weigerung das Aeußerste zu gewärtigen hat. Nur wo aus den Umständen zweifellos erhellt, daß der feindliche Staat auf seinem Unrecht beharren will, dürfte die hier ausgesprochene Forderung sich bloß auf positives Recht gründen. Außerdem gilt dieselbe nur für den angreifenden Theil. Um sich eines ungerechten Angriffes erwehren zu dürfen, bedarf es selbstverständlich einer vorherigen Kriegserklärung nicht.

b) Nicht alle Mittel sind den Kriegführenden erlaubt. Ihrer Natur nach verwerfliche Mittel sind z. B. Lüge und Meineid. Die absichtliche Verbreitung falscher Nachrichten (erdichteter Siege u. dgl.) wird zwar thatsächlich oft im Kriege als Mittel gebraucht, um den Muth der eigenen Truppen zu heben und den der feindlichen zu lähmen: liberale Rechtslehrer erlauben sie auch[1], aber sie bleibt trotzdem verwerflich. Lügen ist auch im Kriege nicht

[1] So sagt Holtzendorff, Encyklopädie der Rechtswissenschaft S. 1241: „Verbreitung falscher Nachrichten und Hinterhalte zählen zu den angemessenen Mitteln der Kriegführung." Die Hinterhalte sind allerdings zulässig, aber diese dürfen doch mit Verbreitung falscher Nachrichten, d. h. mit Lügen, nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden.

tattet. Wohl aber darf man zu Kriegslisten, Hinterhalten, Scheinausfällen d Aehnlichem seine Zuflucht nehmen[1]; denn das sind keine Lügen, sondern weder bloße Verheimlichungen seiner wahren Absichten oder doppelsinnige den und Handlungen, welche dem Feind bloß die Gelegenheit zum Irrthum en. Die Auskundschaftung durch Spione hat selbstverständlich mit der Lüge r dem Betrug nichts gemein und ist nicht unerlaubt.

Verwerflicher noch als die Lüge ist die directe Hinmordung von Unschuldigen d Wehrlosen: Frauen, Kindern, Greisen, oder die Entehrung der Frauen. ohl aber darf der feindliche Staat bezw. dessen Unterthanen am Eigenthum traft werden, jedoch nicht unbeschränkt, sondern nur soweit es zur Erreichung s Zweckes des gerechten Krieges erforderlich ist. Darüber hinaus Schaden ufügen, haben die Kriegführenden kein Recht, und jede weitergehende, unthige Schädigung muß als Rechtsverletzung angesehen werden, welche die licht des Schadenersatzes nach sich zieht, soweit ein solcher hinterher möglich

Ganz mit Unrecht wird also der Sieg als ein Freibrief für jede Gewaltt angesehen. Der Sieg verleiht aus sich, wie schon früher bemerkt wurde 91), kein Recht, sondern gewährt bloß die Möglichkeit, die schon bestehenden chtsforderungen durchzusetzen.

Das Recht, dem Feinde an Leben und Gut zu schaden, kommt den einnen Soldaten oder Truppenabtheilungen nur so weit zu, als sie von der chsten öffentlichen Gewalt durch Vermittlung der leitenden Generale dazu nächtigt sind. Eine Heeresabtheilung, die ohne ausdrückliche oder stillweigende Ermächtigung des Befehlshabers plündernd, sengend und brennend feindlichen Lande herumzieht, ist einer Räuberbande gleichzuachten und zum chadenersatz verpflichtet.

Sobald der Zweck des Krieges vollständig erreicht ist, hört jedes Recht weiteren Feindseligkeiten auf, und der Sieger ist somit verpflichtet, sie einstellen und das feindliche Gebiet zu räumen. Feindliche Gebietstheile darf r Sieger nur dann behalten, wenn er schon vorher ein Recht darauf hatte, er wenn der Feind eine solche Bestrafung verdiente, oder endlich wenn die biets erweiterung zur Wahrung der eigenen Sicherheit für die Zukunft nothndig ist.

Alles bisher über die Art der Kriegführung Gesagte enthält schon naturrechte Forderungen. Darüber hinaus hat das positive Völkerrecht der civilisirten Staaten setze aufgestellt. So ist es völkerrechtlich verboten, sich vergifteter Waffen zu benen. Regelmäßig unzulässig und nur in besonderen Ausnahmefällen gestattet ist e Verheerung des feindlichen Gebietes, Vernichtung der Ernten, Einäscherung der ohnungen, wo sie nicht zur Durchführung einer Kriegsoperation erforderlich sind[2].

Nach positivem Völkerrecht gilt das eigentliche Kriegsrecht nur gegen Personen, lche zum Gebrauch der Waffen verpflichtet und berechtigt sind (Combattanten). chtcombattanten, die zur Ausrüstung des Heeres gehören, wie Feldgeistliche, Aerzte, ankenwärter, werden am Leben geschont, verfallen aber in Kriegsgefangenschaft, rwundete, welche kampfunfähig geworden, werden mit weiteren Angriffen auf ihre rson verschont u. s. w.[3]

---

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 40 a. 3.
[2] Heffter, Das europäische Völkerrecht § 125.
[3] Heffter a. a. O. § 126; Resch a. a. O. S. 253 ff.

Viertes Kapitel.

Die Völkerfamilie.

1. Vielleicht wird ein späterer Geschichtschreiber die internationale Gestaltung aller Verhältnisse als das charakteristische Merkmal des Zeitalters bezeichen, in dem wir leben. Durch die Verwendung des Dampfes und der Elektricität im Verkehrswesen scheinen die Entfernungen, welche die Völker bisher trennten, fast beseitigt zu sein. Die Fabriken in Europa arbeiten für die ganze Welt, und Australien, Amerika und Asien bringen ihre Producte auf die europäischen Märkte. Auf diese Weise werden die Nationen immer enger miteinander verknüpft, so daß eine gewisse Solidarität unter den Interessen derselben entsteht. Ein Krieg oder ein Mißwachs in einem Welttheile übt heute einen Rückschlag auf den Handel und die Industrie fast aller civilisirten Länder, und ebenso bringt eine neue Erfindung oder ein Fortschritt in einem Lande einen Umschwung in allen übrigen Gegenden hervor.

Eine Folge dieser innigern Verknüpfung ist ein immer fühlbarer werdendes Bedürfniß nach einheitlicher Regelung der gemeinschaftlichen Interessen. Wie sehr dieses Bedürfniß zunimmt, beweisen die sich täglich mehrenden internationalen Einrichtungen. Wir haben schon einen Weltpostverein, wir haben internationale Verträge zum Schutze des Handels, des literarischen Eigenthums, zur gegenseitigen Auslieferung gemeiner Verbrecher, internationale Vereine, Congresse, Ausstellungen. Schon wurden Versuche zu einer internationalen Regelung der Arbeiterschutzgesetze gemacht.

Daß also in der That die Culturentwicklung zu einem größern Zusammenschluß der Völker oder zu einer einheitlichen Organisation der gemeinsamen Angelegenheiten drängt, scheint uns unläugbar. Dieselbe ist auch in der Natur begründet und von ihr beabsichtigt. Die gleichen Triebkräfte, welche die Individuen zu Familien, die Familien zu Staaten verbinden, führen auch auf höheren Culturstufen zu einer innigern Vereinigung unter den Nationen. Je weiter die Cultur voranschreitet, um so zahlreicher werden die Bedürfnisse, um so größer die Arbeitstheilung und die gegenseitige Abhängigkeit und Solidarität und um so größer auch das Bedürfniß nach einer einheitlichen Regelung der internationalen Beziehungen.

2. Bis zu einem gewissen Grade reichen nun, wie die Geschichte der Vergangenheit beweist, internationale Bündnisse zur Regelung des Völkerverkehrs aus; allein je reger dieser Verkehr und je größer die gegenseitige Abhängigkeit und Solidarität wird, um so unzureichender erscheinen bloße Verträge ohne die Garantie einer gemeinsamen Autorität, welche über deren Heilighaltung wacht und nöthigenfalls die Widerspänstigen zwingt.

Namentlich scheint zur Verhinderung der Kriege eine internationale Organisation immer dringender nöthig zu werden. Die Tage des „ewigen Friedens", von denen Kant träumte, und an denen die heutigen Socialisten ihre Einbildungskraft weiden, gehören zwar für alle Zeiten der Zukunft an. Andererseits läßt sich aber doch nicht läugnen, daß, je weiter die Cultur und die gegenseitige Abhängigkeit der Völker gedeihen, um so größer die Zahl der Gegner des Krieges wird. Ein großer Krieg bedroht heute, wie wir schon oben ge-

sagt, Handel und Industrie nicht nur der kriegführenden Staaten, sondern fast aller civilisirten Völker. In ihrem eigensten Interesse sind deshalb alle Völker gezwungen, einen Krieg nach Möglichkeit zu hintertreiben.

Der Krieg ist auch seiner Natur nach ein so großes Uebel, daß es das Bestreben aller wahren Culturfreunde sein muß, denselben wirksam zu verhindern. Das kann aber auf die Dauer nur durch Errichtung einer internationalen Autorität geschehen.

3. Welcher Art ist aber die von der Natur beabsichtigte internationale Organisation? Manche Anhänger des Liberalismus, dessen Idol die Menschheit ist, träumen von einem großen Weltstaat. Als der eigentliche und vollkommene Staat gilt ihnen nicht der einzelne Staat, wie er heute besteht, sondern die „organisirte Menschheit". „Die national beschränkten Staaten", sagt Bluntschli, „haben nur eine relative Wahrheit und Geltung. Der Denker kann in ihnen noch nicht die Erfüllung der höchsten Staatsidee erkennen. Ihm ist der Staat ein menschlicher Organismus, eine menschliche Person. Ist er aber das, so muß der menschliche Geist, der in ihm lebt, auch einen menschlichen Körper haben, denn Geist und Körper gehören zusammen und bilden vereint die Person, und in einem nicht menschlich organisirten Körper kann der Menschengeist nicht wahrhaft leben. Der Staatskörper muß daher dem menschlichen Körper nachgebildet sein. Der vollkommene Staat ist also der körperlich sichtbaren Menschheit gleich. Der Weltstaat oder das Weltreich ist das Ideal der fortschreitenden Menschheit." [1]

Die Menschheit ist allerdings ein Ganzes, aber nicht in pantheistischem Sinne, der in den obigen Ausführungen doch gar zu stark durchklingt. Auch die Analogie zwischen dem Staat und einem Körper darf nicht zu stark betont werden, sonst verfällt man in Ungereimtheiten. Bekanntlich ist, wie wir an einer frühern Stelle gezeigt haben, Plato durch übertriebene Betonung der Einheit zu seinem Staatsideale mit Weiber- und Gütergemeinschaft gelangt. Noch viel mehr muß man sich hüten, die einheitliche Organisation der Menschheit übermäßig zu betonen. Die Einheit ist im Individuum am größten und nimmt in der aufsteigenden hierarchischen Gliederung der Gesellschaft beständig ab. Geringer als die Einheit des Individuums ist die der Familie, noch geringer die der Gemeinde und des Staates, die des Menschengeschlechts am geringsten. Wenn man also von einem Weltstaat im eigentlichen Sinne spricht, so geht man zu weit. Ein Staat ist ein Gemeinwesen, in dem es nur eine souveräne Gewalt, nur einen obersten Gesetzgeber und Richter gibt. Nimmt man aber Rücksicht auf die gegenwärtige Gestaltung der gefallenen Menschheit und sieht man von der Einigung der Menschen in der Kirche ab, so steht eine solche staatliche Einigung nicht zu erwarten. Werden wohl jemals die Völker allgemein auf ihre nationale Selbständigkeit verzichten und sich als bloße Provinzen auch in den inneren Angelegenheiten einer einzigen Obrigkeit unterwerfen? Das ist wohl mehr als zu bezweifeln. Wie sollte es auch jemals einer einzigen Obrigkeit möglich sein, für alle Länder der Welt, die doch in Bezug auf Anschauungen, Sitten und Bedürfnisse so himmelweit voneinander verschieden sind, Gesetze zu erlassen, Beamte anzustellen, Appellationen anzunehmen u. dgl.!

[1] Die Lehre vom modernen Staat I, 26—27.

Endlich hat die nationale Eigenthümlichkeit ihre Berechtigung und ihre Bedeutung für die Menschheit. Ein einheitlicher Weltstaat würde aber diese nationalen Eigenthümlichkeiten nothwendig beeinträchtigen und alles nach der gleichen Schablone einrichten.

Alle bisherigen Versuche zur Gründung eines Weltreiches, angefangen von Alexander dem Großen bis herab auf Napoleon I., sind kläglich gescheitert und stellen allen ähnlichen Versuchen der Zukunft kein günstiges Prognostikon. Wenn man auf die christliche Kirche hinweist, die ja katholisch und weltumspannend ist und nach Christi Absicht sein soll, so liegen doch die Verhältnisse hier anders als beim Staat. Die Kirche ist eine von dem Sohne Gottes gegründete und für alle Zeiten und Völker bestimmte Anstalt; sie ist somit in ihrem Bestand und Wesen von dem freien Willen des Menschen unabhängig. Der Weltstaat dagegen kann nur durch die freie Uebereinkunft der Völker entstehen, und zu dieser Uebereinkunft fehlen die nöthigen Voraussetzungen. Auch richtet sich die Kirche ihrer Aufgabe entsprechend an die geistige Seite des Menschen, die ihrer Natur nach — um uns so auszudrücken — vorwiegend international und von örtlichen Verhältnissen zum großen Theil unabhängig ist; der Staat dagegen hat es vorwiegend mit den äußeren materiellen Interessen zu thun, die von Land zu Land verschieden sind.

Ein eigentlicher Weltstaat hat also nach unserer Ansicht keine Aussicht auf Verwirklichung und liegt auch, wie das Menschengeschlecht einmal ist, gar nicht in der Absicht des Schöpfers. Versteht man dagegen unter dem Weltreich nur einen großen *Staatenbund*, d. h. eine politische Einigung der Völker unter einer gemeinsamen Leitung, welche sich in die rein inneren Angelegenheiten der einzelnen Staaten nicht mischt, sondern bloß die *internationalen Beziehungen* derselben regelt, so glauben wir, daß eine solche Organisation durchaus den Absichten der Natur entspricht und auch ihrer Verwirklichung immer näher kommen wird. Das folgt aus unseren obigen Ausführungen. Eine gewisse Organisation der internationalen Beziehungen ist bei fortschreitender Cultur ein unabweisliches Bedürfniß; ein eigentlicher Weltstaat ist unmöglich; also kann diese Organisation nur eine *föderative* sein. Die civilisirten Völker, zu denen schließlich wohl alle gehören werden, treten zu einem großen Bund zusammen. An der Spitze desselben steht ein von den Vertretern der verschiedenen Staaten gebildeter *Völkerrath*, dem die Ordnung aller internationalen Angelegenheiten obliegt.

Wir möchten glauben, daß die zunehmende internationale Gestaltung aller Verhältnisse mit der Zeit zu einer Organisation drängt und dieselbe schließlich trotz aller Hindernisse erzwingt. Zur Verwirklichung wäre nur erforderlich, daß mehrere der bedeutendsten Großstaaten zu einem Bunde zusammenträten und durch die ihnen zu Gebote stehenden moralischen Mittel allmählich die Anerkennung dieses Bundes und den Beitritt zu demselben erzwängen.

Aufgabe des Völkerrathes — des internationalen Bundesdirectoriums oder wie man sonst diese Behörde nennen mag — wäre vor allem die *Codification des Völkerrechts*. Auch der Völkerverkehr bedarf, soll er ein geordneter sein, allgemeiner und bestimmter Normen. Die internationale Bundesbehörde hätte also die naturrechtlichen Grundsätze als oberste Regel für den Völkerverkehr anzuerkennen und auszusprechen und im Geiste derselben, mit

Berücksichtigung der thatsächlichen Gewohnheiten und Erfordernisse, das positive Völkerrecht auszuarbeiten. Natürlich müßte dieses Völkerrecht von allen als verpflichtend anerkannt werden. Gegenstand dieser internationalen Gesetzgebung wäre vor allem die Kriegführung (Bedingungen, unter denen ein Krieg angefangen werden könne, die Art und Weise, wie er angekündigt, geführt und beendigt werden müsse); ferner die Erwerbung oder Abtretung von Ländergebieten sowie das ganze Gesandtschafts- und Consulatswesen; der Abschluß und die Bürgschaft internationaler Verträge. Ebenso müßte sie befugt sein, das internationale Verkehrswesen (Postwesen), die gegenseitige Auslieferung der Verbrecher, den Schutz des literarischen Eigenthums gesetzlich zu regeln.

Selbstverständlich müßte diesem Directorium die Befugniß zustehen, nöthigenfalls die Anerkennung der erlassenen Gesetze zu erzwingen und zu diesem Zweck die bewaffnete Macht eines oder mehrerer Staaten gegen Widerspänstige in Anspruch zu nehmen. Uebrigens würde schon der Druck der öffentlichen Meinung den Beschlüssen des Directoriums oft Gehorsam verschaffen und manche Kriege verhindern.

Wir verhehlen uns die großen Schwierigkeiten und Bedenken, welche sich der Ausführung dieser Pläne entgegensetzen, keineswegs und sind auch weit entfernt, deren Verwirklichung in naher Zukunft zu erhoffen. Das Haupthinderniß ist die gegenseitige nationale Abneigung, der Rassenhaß, welcher in dem Maße zuzunehmen droht, als der Einfluß des Christenthums im öffentlichen Leben schwindet. Das Mittelalter hatte in seiner Blütezeit wenigstens für Europa die hier angedeutete Idee zum Theil verwirklicht. Die christlichen Völker bildeten eine große Familie, an deren Spitze der Papst als geistliches Haupt und der Kaiser als oberster Schirmherr der Kirche stand. Wie unwirksam sich auch diese Einigung in manchen Punkten erwies, das ist unläugbar: die Idee, von der sie ausging und getragen wurde, war eine großartige, erhebende, und nur auf dem Boden einer solchen idealen Auffassung kann die Menschheit über die nationale Beschränktheit erhoben und zu einer großen Völkerfamilie vereinigt werden.

Wäre die Welt, wie es nach Gottes Absicht sein sollte, christlich geworden, so hätte die internationale Einigung die größte Aussicht auf Verwirklichung. Schon das Bewußtsein der Einheit des Ursprungs und Endzieles aller Menschen, welches das Christenthum verleiht, bringt die Völker einander näher. Wo das Christenthum siegreich seinen Einzug hält, verschwindet die Sklaverei, das entwürdigende Kastenwesen, der kleinliche Nationalhaß, der jeden Fremden als einen Feind betrachtet. Wie mächtig einigt ferner die Christen das Bewußtsein der gemeinsamen Theilnahme an derselben Erlösung, denselben Gnaden und Sacramenten, demselben Opfer und Gottesdienst! Was sollen wir endlich von der Einheit sagen, welche das Menschengeschlecht durch den Anschluß an die eine Weltkirche, durch die Unterwerfung unter dasselbe kirchliche Lehramt, besonders aber durch Vereinigung mit dem Mittelpunkte der Christenheit, dem unbeweglichen Felsen, auf dem Christus seine Kirche gebaut, dem römischen Papste, erlangte? Welche Fülle von Licht gießen die christlichen Wahrheiten über alle irdischen Dinge aus, wie viel Kraft und Trost zur Linderung aller irdischen Schäden strömt aus dem unversiegbaren Gnadenborn der Kirche Christi!

Gewiß, hätte die Welt der Stimme des Erlösers Gehör geschenkt, das Christenthum gläubig angenommen und im Leben verwirklicht, dann wäre der Boden für die wahre Einigung und Verbrüderung aller Völker geschaffen. Leicht würde sich, ähnlich wie im Mittelalter, neben der kirchlichen auch eine weltliche Organisation bilden, welche berufen wäre, die Gegensätze unter den Nationen auszusöhnen und die gemeinsamen irdischen Interessen der Völker zu leiten und zu fördern. Durch die Schuld der Menschen ist es leider anders gekommen, und so wird vielleicht die politische Einigung der Völker ewig ein schöner Traum bleiben.

Doch wie dem immer sei, eines läßt sich auch in der gegenwärtigen religiösen und politischen Gestaltung der Menschheit erreichen: wir meinen die Einsetzung eines internationalen Schiedsgerichtes, dem die Schlichtung der Streitigkeiten unter den Völkern obläge. Es werden zwar schon heute nicht selten die völkerrechtlichen Streitigkeiten durch schiedsrichterlichen Spruch erledigt [1], allein der Gebrauch dieses Mittels hängt von Fall zu Fall von der freien Uebereinkunft der streitenden Mächte ab. Deshalb wäre es im höchsten Grade wünschenswerth, daß ein allgemeines völkerrechtliches Schiedsgericht eingesetzt würde, dem in allen Fällen die Entscheidung der Rechtsstreitigkeiten zwischen den Staaten obläge. Diese Idee macht sich in immer weiteren Kreisen geltend. Das englische Parlament hat schon im Jahre 1873 eine dahingehende Resolution angenommen. Das „Institut für Völkerrecht" berieth auf den Congressen in Genf (1874) und im Haag (1875) den Entwurf eines Reglements für das internationale Schiedsgericht. Namhafte Gelehrte haben sich schon wiederholt zu Gunsten der Bildung eines ständigen internationalen Schiedsgerichtes ausgesprochen, so E. de Laveleye, Löwenthal, K. Lucas und viele andere [2]. In London bildete sich im Jahre 1882 eine eigene Gesellschaft (Arbitration and Peace Association) zum Zweck der Agitation für die Einsetzung eines allgemeinen internationalen Schiedsgerichts.

Man kann diesen Bestrebungen nur die besten Erfolge wünschen. Es ist gewiß Pflicht der Staatsmänner und aller Menschenfreunde, diese Bestrebungen nach Kräften zu unterstützen. Wie viel Schreckliches birgt doch das eine Wort Krieg! Und welche Riesenlasten legt wegen der stets drohenden Kriegsgefahr der Militarismus den Völkern jährlich auf! Ist es da nicht Pflicht aller, nach Maßgabe ihrer gesellschaftlichen Stellung dahin zu wirken, daß der Krieg möglichst von der Erde verbannt werde?

Fragt man, wer zum Schiedsrichter der Völkerstreitigkeiten gewählt werden solle, so schlägt de Laveleye einen Gerichtshof aus diplomatischen Vertretern derjenigen Mächte vor, welche sich zuvor über die Annahme eines Völkerrechtsgesetzbuches geeinigt haben. Unseres Erachtens wäre der geborene Schiedsrichter der Papst.

Auf dem letzten Vaticanischen Concil überreichten eine große Anzahl von Kirchenfürsten dem Papste Pius IX. eine Bittschrift, worin sie dringend baten, der Papst möge mit dem Concil die wichtigsten völkerrechtlichen Grundsätze, wie sie unter den christlichen Völkern zu gelten haben, kraft seines unfehlbaren Lehramtes aussprechen.

---

[1] Im laufenden Jahrhundert allein sind ungefähr fünfzig schiedsrichterliche Entscheidungen gefällt worden. Sieh bei Holtzendorff, Rechtslexikon, Art. „Schiedsspruch".

[2] Sieh die näheren Angaben bei Holtzendorff, Rechtslexikon a. a. O. Namentlich die englische Literatur über unsere Frage ist sehr zahlreich.

Insbesondere baten sie um die Errichtung eines ständigen obersten Gerichtshofes, der aus Rechtsgelehrten aller Nationen bestehen sollte und unter dem Vorsitze und der Leitung des Papstes die Aufgabe hätte, die Grundsätze der Gerechtigkeit im Völkerverkehr aufrecht zu erhalten und sozusagen als Richtschnur des öffentlichen Gewissens zu dienen. So würden die Nationen vor vielen ungerechten und verderblichen Kriegen bewahrt und von der erdrückenden Last des Militarismus befreit werden[1]. Auch eine Anzahl von englischen Katholiken reichten dem Concil eine im selben Sinne gehaltene Bittschrift ein[2], worin sie unter anderem um die Errichtung einer Lehranstalt für das Völkerrecht ersuchten.

Allein selbst wenn sich so weitgehende Wünsche noch nicht so bald befriedigen lassen, wenigstens ist der Papst der geborene Schiedsrichter unter den christlichen Völkern. Schon durch seine ganze persönliche Stellung gibt der Stellvertreter Christi die größte Bürgschaft eines weisen, unparteiischen und gerechten Schiedsspruches. Sodann hat er seinen eigenen Unterthanen bei beiden streitenden Mächten, ist also in seinem eigenen Interesse gezwungen, über den Parteien zu stehen. Und wer kann auch ein solches moralisches Gewicht für seine Entscheidung in die Wagschale legen wie das Oberhaupt der katholischen Kirche, der Nachfolger auf dem Stuhle des hl. Petrus? Wenn man sich in manchen Kreisen gegen solche Vorschläge ereifert, so kommt es eben nur von kleinlich engherziger confessioneller Befangenheit oder antireligiösem Fanatismus, der schließlich lieber einen Krieg sieht als dem römischen Papst die Ehre des Schiedsrichteramtes zugesteht. Selbst unbefangene Protestanten haben es anerkannt, daß der Papst der geborene Schirmer des Völkerrechtes und Schiedsrichter unter den christlichen Nationen sei. So hat sich der Protestant David Urquhart am 1. Januar 1869 mit einer Eingabe an Papst Pius IX. und das ökumenische Concil gewandt, in welcher er in Bezug auf das Völkerrecht und die Stellung des Papstes zu demselben ganz die gleichen Ansichten ausspricht wie die Bischöfe in der oben erwähnten Bittschrift. Nur die katholische Kirche und vor allem der Papst habe die genügende Macht, wieder das Völkerrecht an die Stelle der rohen Uebermacht, die jetzt herrsche, zu setzen[3]. Haben wir es nicht noch jüngst erlebt, daß selbst protestantische Mächte, die sich keineswegs von unbedachtem Wohlwollen gegen den Heiligen Stuhl leiten lassen, den Papst um seine schiedsrichterliche Entscheidung angingen?

---

[1] Cf. Acta et decreta conciliorum recentiorum (Collectio Lacensis) tom. VII. col. 861 sqq.

[2] Cf. Acta et decreta l. c. col. 1307. [3] Acta et decreta l. c. col. 1309.

Namenregiſter.

Die arabiſchen Ziffern bedeuten die Seite; ſteht eine römiſche II davor, ſo iſt der zweite Band gemeint.

Aberle II 579.
Abler, F. 315. 316.
Aegypter, Sittenlehre der 465; Eid II 37; Eigenthum II 231 ff.
Aeſchines 296.
Aeſchylus 296.
Agrippa, Menenius II 37.
Ahrens, H. 174. 397. 429. 430. II 95. 112. 252. 354. 362. 364. 457. 459. 489. 519. 561. 565. 601.
Ainos, Sittenlehre der 511.
Alabaſter 479 f.
Albertus II 546.
Alphons, der hl. 369. II 70.
Altenſtein, Miniſter v. II 531.
Ambroſius, der hl. 269. 383. II 280 f. 283. 326.
Apollonia, die hl. II 57.
Archelaus 130.
Ariſtippus 130. 147.
Ariſtoteles 3. 13. 45. 47. 50. 51. 66. 81. 99. 119. 125. 130. 216—218. 242. 251. 259. 265 f. 268. 275. 277. 296. 350. 366. 381. 406. 440 f. II 8. 75. 158. 159. 262. 267. 284. 315. 342. 344. 347. 351. 354. 379. 392. 397 f. 412. 439. 456. 464. 466. 470. 472 f. 475. 495. 557. 582. 605. 609.
Arius II 84.
Arndts 435.
Aſſyrier, Sittenlehre d. 467 ff.; Grundeigenthum II 237.
Athanaſius II 88.
Auguſtinus, der hl. 32. 34. 80. 104. 141. 225. 229. 239. 254. 257. 287. 289. 326. II 4. 37. 75. 77. 80 f. 83. 442.
Auſtralneger, Sittenlehre der 500.
Ayala, B. II 619.
Azteken, Sittenlehre der 527.
Babylonier, Sittenlehre der 467 ff.; Eid II 37; Eigenthum II 235 ff.
Bachofen II 348.
Bain, A. 35. 36. 151. 162. 167. 362.
Ballerini, A. 376. II 317.
Balmes II 434.
Bañez II 441.
Bannars, Sittenlehre der 507.
Barbaglia 512.
Bartolus II 288.
Baſilius, der hl. II 281.
Baſtiat II 449.
Baucke, Fl. 340. 532.
Baudrillart II 280.
Baumgartner, A. 494.
Bebel II 132. 139. 147. 149. 154. 156. 169. 184 f. 188. 193 f. 198. 207 f. 210 f. 212. 280.
Becanus 222.
Beccaria II 573. 579. 584. 587.
Belep-Inſulaner, Sittenlehre der 504.
Bellamy II 186 f. 204 f. 209.
Bellarmin II 507. 609.
Benedikt XIV. II 102. 314.
Beneke 162.
Bentham 149 f. 157. 159. 307. 405. 456. II 52. 77. 82. 574.
Bernſtein II 175.
Biel, G. 141.
Birch II 233.
Blanc, L. II 122.
Bluntſchli 355. II 252. 400. 419. 431. 460. 462. 479. 489. 553. 557. 601. 604. 615. 620 f. 628. 639 ff. 647.
Boëthius 78.
Böhm-Bawerk II 321 ff.
Bonaventura, der hl. 250.
Botokuden, Sittenlehre der 533.
Brandts, Fr. jr. II 543.
Brentano, L. II 537.
Brunner, H. II 400 f. 408. 482.
Buchanan II 431.
Büchner, L. 105.
Buddhismus, Sittenlehre des 476 ff.
Bulmerincq II 620.
Burbach 58.
Burger II 78.
Burlamaqui II 596.
Buſchmänner, Sittenlehre der 520; Sprache 14.
Butler 362.

Cäſar II 225.
Cajetan II 392.
Calvin II 317. 601.
Caprivi II 553.
Carneri 105.
Carrau 149 f.
Carus, P. 176.
Cato II 315.
Cauer, P. II 517 f.
Chabas 465.
Chantepie de la Sauſſaye 467. II 22.
Charlevoix 478. 485 f. 525. 531.
Chavantes 533.
Chineſen, Sittenlehre der 480 f.; Grundeigenthum II 238.
Chryſippus 289.
Chryſoſtomus, der hl. II 280.
Cicero 54. 55. 78. 86. 130. 134. 135. 137. 218. 260. 276. 289. 296. 366. 383. 406. 415. 416. 438. II 4. 272. 412. 439. 493. 495. 602.
Clarke, S. 215.
Coccejus 140.
Combe 508.
Comte, Aug. 131. 162. 405.
Confucius 484.

Coninck, Aeg. 222.
Conring II 619.
Coſta-Roſſetti 72. 388. II 277. 474. 634.
Covarruvias II 619.
Cruſius, Aug. 140.
Cumberland 161.

Dahlmann 355. 601.
Dargun II 348.
Darwin 47. 535.
Demokrit 148.
Descartes 48. 49. 140.
Deschamps II 553.
De Smedt, P. 524 ff.
Devas 465. II 362. 380.
Dieſterweg II 528.
Dietzgen II 156. 170.
Dinkaneger 515.
Diodor II 101.
Diogenes Laert. 81. 130 ff.
Dobrizhoffer 14. 532. II 349.
Döring 128. 184.
Douai II 213.
Dourisboure 508 f.
Droſte-Hülshoff 423.
Dubois-Reymond 27.
Dühring II 51.
Duhr, B. 244. 600.

Eberle, C. II 545.
Edkins 479 f.
Edwards 36.
Eichhorn 407. II. 101.
Encyklopädiſten II 558.
Endemann II 326.
Engels, Fr. II 123. 125. 133. 170. 175. 178. 184. 211.
Epiktet II 49.
Epikur 148.
Epping 104.
Ethiſche Geſellſchaft 315.

Fechner 30. 162.
Ferguſon 212.
Feuerbach 151. II 25.
Feuerländer, Sittenlehre der 535.
Fichte, J. G. 24. 212. 294. 397. 401. 422. II 18. 253. 450. 573.
Fichte, J. H. II 253.
Fiſcher, Kuno 28. 31. 35. 207.
Flürſcheim, M. II 220.
Fouillée, A. 29. 38. 155. 457. II 425.
Fourier, Ch. II 121. 184.
Frantz, C. II 418.
Frick 119.
Friedberg II 631.
Friedrich III., Kaiſer 356.
Friedrich II., König von Preußen II 493.
Fritſch 522.
Funk II 314.
Fuſtel de Coulanges II 226.

Gajus 437.
Gallwitz 214. 244. II 78.
Garve 212.
Gaſſendi 149.
Gaß 244. 369.
Gaubil S. J. 482.
Geffcken II 624.
Geiger II 52.
Geiſtbeck II 284.
George, H. II 220. 238. 244. 271. 273.
Germanen, Sittenlehre der 492. II 37; Zins II 316.
Gerſon 140.
Geyer, A. 424. 427. 429 f. II 586 f.
Gizycki, G. v. VIII. 38. 69. 89. 90. 110. 126. 156. 162. 164 f. 168. 309. 316. 362. 374. 457. II 77. 82.
Gladſtone II 367.
Göhre, P. II 154.
Göpfert II 37. 38.
Goethe 214. II 16.
Göttling II 398.
Goodman II 431. 600.
Goodrich, J. K. 511.
Gregor d. Gr. 4.
Gregor XVI. II. 556.
Griechen, Sittenlehre der 487; Eid II 37; Selbſtmord II 51; Lüge II 84; Zins II 315.
Grimm, J. II 400.
Gronovius 140. II 77.
Gros 423.
Grotius 48. 219. 222. 405. II 75. 82. 428.
Gruber, H. 162.
Grunzel II 391.
Guizot II 618.
Gutberlet 9. 37. 70. 399. II 11. 21. 26. 573.
Guyau 155.

Haller, K. L. v. II 269. 411. 425 ff.
Hammerſtein, v. 70. 355. II 160. 164. 372. 508. 517. 539.
Hardy 476 ff.
Hariot, Th. 526.
Harlez 480 ff.
Harmel, L. II 543.
Hartmann, E. v. 26. 28. 31. 33. 39. 81. 133. 158. 172. 173. 175 f. 406. II 24. 78. 244. 620.
Hefele II 403.
Heffter II 620. 624. 626. 628. 640. 645.
Hegel 174. 426. II 457. 573.
Heineccius II 77.
Heinrich von Gent 360.
Hellwald 533. II 346.
Helvetius 147.
Heraklit 289. 350.
Herbart 49. 190 ff. 397. 429 ff.
Hergenröther, Card. II 373. 431. 444. 508.
Hergenröther, Ph. II 633 f.
Herodot 465. 471.
Hertling, Frh. v. 412. II 280. 546. 563.
Hertz 140.
Hertzka II 220.
Heſiod 480 ff.
Hettinger II 11.
Heyſe, P. 133.
Hieronymus, der hl. 331.
Hilarius 117.
Hillebrandt 474.
Hinſchius II 631.
Hitze II 160. 543. 546.
Hobbes 20. 130. 405. II 252. 345. 410. 414. 457.
Höffding 80. 35. 38. 185 f.
Hoffmann II 156.
Hofmann, R. 361.
Holtzendorff, Fr. v. 391. II 564. 582. 584. 586 f. 620. 629. 643. 644. 650.
Holub 519.
Homer 94. 489 ff.
Horaz 296. II 345.
Horner, P. 517.
Hottentotten, Sittenlehre der 520.
Howitt 502 ff.
Huber, J. II 600.
Hufeland 423.
Hugo 407.
Humboldt, W. v. 103. II 446. 450.
Hume II 52. 56.
Hutcheſon 181.

Jacobi 182.
Janſen, A. II 516.
Janſſen, J. II 510. 527. 600 f.
Japaner, Sittenlehre der 484 ff.; Eid II 37.
Jeſuiten 244. II 489. 593.
Ihering, R. v. 131. 162. 381. 391. 396. II 77 f. 307. 398.
Inder, Sittenlehre der 473 ff.; Eid II 37.
Indianer, Sittenlehre der 523 ff.
Inka, Sittenlehre der 529 ff.
Innocenz III. II 326. 507.
Jodl VIII. 104. 316. 358. 553.

en II 38.
. E. II 524.
ſon II 77.
r von Sevilla 439.
n, Sittenlehre d. 497 f.
liten II 229.
,mann, J. 50.
nian II 316. 326.
nal 296. 297.

10. 31. 36. 50. 54. 81.
. 100. 197 ff. 294. 296.
4 ff. 421 ff. II 18. 253.
9 f. 573.
eades 130.
mann 516.
en 468 ff.
sky II 137 f. 181. 184.
:r 465 f.
II 231 f.
ler, Biſchof v. II 538.
8.
ler II 223.
mann 30. 35. 38. 133.
ithes 289.
wächter II 199.
:gen 204.
p, O. II 481.
enbauer, J. 467.
3 II 322.
in 81.
er, J. 468.
, G. F. II 431. 600.
, P. 520.
r II 24.
ſe, C. C. F. 174. 429 ff.
gwald II 634.

:, E. 31. 131. 158.
2 f. 309. 374. II 78.
intius 98. II 4.
ert 504.
nnais 7. II 555.
Lettrie 147.
e, C. 57. 59. 62. 326.
:ſe 12.
hefoucauld 149.
lle II 122. 162 f. 322.
1. 536.
n, A. 381. 391. 406. II
2. 362. 418. 460. 624.
:eye, E. v. II 118. 221 f.
8 f. 451. 650.
iann 141. 222. II 286.
kuhl 37. 275. 355. 370 f.
39. 269. 295. 302. 321.
0.
iz II 295.
XIII. 408. II 287. 329.
0. 343. 367. 373. 376.
2. 464. 465. 471. 506 f.
9. 530. 544. 555. 607.
3.
age Renouf 465 f.

Le Play II 224. 302. 304. 538.
Lepſius II 233.
Lerius 531.
Leroy-Beaulieu II 177 f. 197. 218. 250.
Leslie 155.
Leſſius 141. 235. 267. 332. II 286.
Liberatore II 471.
Liebknecht II 132. 137. 139. 147. 156. 163. 211. 568. 608.
Linſenmann II 401.
Littré 131.
Livingſtone 513 f.
Livius II 316.
Locke II 253.
Lombroſo II 572.
Lotze 162.
Lubbock, J. 498. 500. II 346.
Lucrez 20.
Ludwig 473.
Ludwig XIV. II 481.
Lugo, J. de 273. 383. 449. II 60. 81 f. 84. 89. 268. 274. 286. 295. 331. 393. 408. 577. 582. 585 f. 593 f.
Luther II 75. 317. 527. 601.
Luzerne, de la, Card. II 293.

Macchiavelli II 457. 488.
Mackintoſh 151.
Macrobius 276.
Maffei II 293.
Malthus II 355.
Mandeville 130.
Mandingos 514.
Maoris, Sittenlehre der 506.
Marc Aurel 210.
Margraf II 402.
Mariana, J. II 598 f.
Martenſen 244. 361. II 78.
Martius, v. 534.
Marty, R. 459 f.
Marutſe 519.
Marx, K. II 123 f. 144. 145 f. 155. 167. 169. 175. 177. 182 f. 189. 203 f. 208. 458.
Maſaryk 31. 35. 37. II 51. 54.
Maſpero II 233 f.
Maſtrius 222. 235.
Maſtrofini II 293.
Maurus, Silv. 222. II 159. 344 f. 397. 464.
Mazzotta 222.
Meiſter II 398.
Meitzen II 223.
Melanchthon 405. II 317. 599.
Menander 296.
Menger II 293.
Menzel II 481.
Mercier de la Rivière II 449.
Meurer, Chr. 408.
Meyer, Ed. II 203.
Meyer, R. II 183.
Meyer, Th. 53. 101. 325. 343. 356. 366. 379. 391. 395. 423. 424. 453. II 341. 414. 430. 433. 452. 612. 626. 627.
Milton II 77.
Mithof II 322.
Mohl, R. v. 408. II 420. 487. 565. 601. 635. 636. 639.
Mohnike 485 f.
Moleſchott 17.
Molina II 285. 393. 497. 507.
Molinäus II 318.
Montesquieu II 253. 447.
Morgan 346 f.
Morſelli 35. 37. II 52.
Morus, Thomas II 120.
Moulart II 633.
Müller, Max II 23.

Napoleon II 303. 495.
Naſſe II 313.
Neger, Sittenlehre der 512 ff.
Nietzſche, Fr. 132.
Nuſſi II 633.

Occam 140.
Oettingen, v. 37.
Oncken II 398.
Oppel II 355.
Oſiander 140.
Otten 47.

Pachtler II 168.
Paley II 77.
Paraguay II 120.
Pascal 369.
Paulſen 98. 126. 131. 136 f. 162. 164. 174. 294. 312. 354. II 15. 25. 38. 77. 95. 102. 106. 148. 177. 189. 359. 361. 363. 604.
Pauthier-Brunet 475 f. 482 f.
Peiſer II 236 f.
Périn II 449.
Perron d'Arc II 100.
Perſer, Sittenlehre der 470 ff.; Eid II 37.
Perſius 296.
Peſch, Chr. 471. 484. 486. II 22. 26. 507.
Peſch, H. II 140. 321. 322.
Peſch, L. 70. 204.
Peſchel, O. 14. 21. 340. 498. 500. 512 f. 533. 535. II 23. 360 f.
Petit, J. II 598.
Pfizer II 551.

Pfleiderer, O. 289. 319.
Phelps II 367.
Philo 284.
Physiokraten II 448.
Pichler, B. II 318.
Pindar 490.
Pius IX. 408. II 556.
Plato 30. 58. 81. 99. 190. 211. 232. 289. 296. II 54. 75. 119. 456. 495. 609.
Ploß II 346.
Plutarch II 23. 37. 315. 495.
Polarvölker, Sittenlehre der 536.
Pomponius 434.
Post II 350.
Prarmarer 302.
Prescott 527 ff.
Priestley 35.
Prince-Smith II 449.
Protagoras 130.
Pruner II 334.
Puchta 407.
Pufendorf 140. 161. 405. II 77. 295. 428.
Pyrrho 130.
Pythagoras II 54. 80.

Radowitz II 104.
Rainold (Rosseus) II 600.
Rappenhöner 370.
Ranke, Joh. 14.
Ratzel, Fr. 14. 21. 70. 500. 522. 524. 535. II 23. 346 f. 349. 411.
Ratzinger II 280 f. 316. 326.
Reid, Th. 195 ff.
Resch, P. II 620. 628. 645.
Ricardo II 157. 162. 239. 448.
Richter, E. II 196.
Rieß, Fl. II 551.
Ritschl II 4. 8. 280.
Robinet 181.
Rodbertus, K. II 122. 135.
Röder II 573.
Römer, Aberglaube der II 39; Eid II 36; Zins II 287.
Roscher, W. 114. II 280. 313. 317. 321. 355.
Roskoff II 23.
Roth, R. 473.
Rothe, T. II 421.
Rotteck 423.
Rousseau, J. J. 7. 20. 130. 456. II 345. 389. 410. 414. 431 ff. 448. 495.
Rüdt, A. II 156.
Rümelin, G. v. II 523.
Rutten II 573.

Sabinus, Massurius II 4.
Saint-Lambert 130.
Saint-Simon II 121.
Salisbury, J. v. II 569.
Salmasius II 318.
Salter, W. M. 177. 294. 315. 316.
Samter, A. II 220. 253.
Samuel de Lodi 534.
Sanchez, Th. II 345.
Savigny, Fr. v. 407. 416. 435.
Say, J. B. II 140. 147. 293.
Schäffle II 139. 151. 172. 175. 179. 186. 192 f. 195. 207. 253. 322. 472.
Scheel, H. v. II 118. 537.
Scheicher II 545.
Schelling 31. 174. 425. 457.
Scherer, R. v. 408.
Schiller 206. II 384.
Schleiermacher 102 II 20.
Schmalzgrueber II 295.
Schmidt, L. 298. 488 f. II 37. 589.
Schmidt, W. 296. 362.
Schnebermann II 78.
Schneemann, G. II 367. 372.
Schneider, W. 340. 341. 500 ff. 512 ff. 586. II 23. 99. 346. 348. 635.
Schönberg, G. II 537.
Schopenhauer 26. 27. 30. 81. 99. 187 f. 456. II 42. 52. 78. 362. 518.
Schulze-Delitzsch II 536.
Schuppe, W. 182.
Schurtz 14.
Schwarz, J. 141. 444. II 295.
Scotus 140.
Seber II 573.
Seneca 211. 289. 326. II 56. 315. 483.
Senior II 322.
Sextus Empiricus 130.
Seydel II 534.
Shaftesbury 161. 181.
Shakespeare 110.
Sidgwick 150. 162. II 82.
Silvester v. Ferrara 221.
Simrock 492.
Smith, Ad. 186. II 157. 162. 448 f.
Smith, George II 237.
Sohm, R. 435. 438.
Sokrates 297. 361. II 12.
Sophokles 16. 296. 489.
Soto, Dom. II 161. 285. 393. 582. 619.
Sparta II 119.
Spencer, H. 20 f. 81. 99. 126. 131. 141. 152 f. 307. 498. II 24. 220. 345. 450 ff.
Spiegel, F. 471 ff.
Spillmann, Jos. 523.
Spinoza 149. 405.
Stadius 532.
Stahl, Fr. J. 395. 397. 403. 406. 408. 416 f. 426. 457. II 252. 420. 459. 508.
Stanley 513.
Starcke II 349.
Steinheim II 398.
Stern, J. II 139 f. 147. 179. 180. 194. 199.
Stirner, M. 131.
Stöckl, A. 429.
Stoiker 54. 209 f.
Straßmaier II 235.
Strauß, D. 24. 90. 106.
Strauß, V. v. 12. 480.
Strele 501.
Stuart Mill 31. 162. 167. II 221. 380.
Suarez 57. 121. 124. 141. 235. 241. 242. 287. 302. 353. 370. 384. 444. II 39. 285. 368. 393. 428 ff. 434 ff. 438. 441. 465. 494. 496. 497 f. 504. 507. 508. 561. 576. 594. 598. 600. 609. 619. 621.
Sueton 296.

Tacitus 296. II 225.
Taparelli II 341.
Tarquini II 634.
Taylor II 77.
Theodoret II 88.
Theognis 491 ff.
Thomas von Aquin 3. 27 f. 46 f. 48. 51 f. 53. 55. 58 ff. 74. 78. 80. 86. 92 f. 98. 119. 121. 125. 218 f. 229. 234 ff. 237. 239. 241. 242. 245. 249. 252. 254. 257. 262. 264. 268. 272. 274 f. 280. 283. 284. 286. 287. 289. 291. 325. 328. 334. 336. 338. 343. 345. 350 f. 351. 359. 366. 373. 376. 378. 382. 384. 387 ff. 396. 400. 403. 439 ff. 453. 461. II 8. 33. 35. 36. 38. 39. 66. 73. 82. 93. 159. 160. 161. 268. 272. 276. 277 f. 280. 283. 284 f. 314 f. 316 f. 339. 344. 349. 353. 358. 359. 364. 365. 368. 371. 378. 392. 398. 414. 422. 423. 427. 442. 445. 464 f. 475. 497. 507. 509. 544. 546. 576. 577 f. 581. 584. 585. 598. 602. 604. 609. 610. 619. 642. 645.
Thomasius 10. 48. 149. 421. II 42.
Tiele 468.
Toledo II 285.
Tongiorgi 325.

elenburg, A. X. 47.
. 397. II 253. 263.
. 601.
Guarani-Stämme 531 f.

ini II 426.
n 269. 383. 438. 439.
8. 9. 212 f. 294. 355.
. 399. II 21. 362.
art, D. II 651.

itini II 38.
Geſtel II 302.
ez, G. 222. 301 ff.
II 620.
amos, Sittenlehre der
.
g II 294. 399.
ia, Fr. 221. II 619.

Villeroy-Boch II 548.
Virchow 14. 460. II 169.
Viva, D. 222.
Voigt 419. 436.
Vollmar, v. II 136 f.
Voltaire II 78.

Wagner, A. II 110. 137. 178. 220. 253. 258. 322. 458.
Waitz, G. II 226.
Waitz, Th. 512. 525 f. 531.
Walſh, G. 222.
Walter, F. II 573. 601. 608.
Warnkönig 354. 423.
Waſhington II 495.
Weismann 113 ff.
Weſtermarck II 348.
Wichmann, Erzbiſchof II 102.
Windſcheid 435.
Wolff, Chr. 211 ff.
Wundt, W. 26. 28. 89 f. 141. 160. 165. 175. 233. 311. 359. 406. II 25. 77.

Xenophon 472. 489.

Zallinger II 295.
Zech II 316.
Zeller, Ed. 82. 208. 216. 303.
Zenon 54. 210. 289.
Ziegler 35. 103. 105. 122. 165. 174. 244. 268. II 16. 19. 77. 82. 601.
Zigliara, Card. II 594. 598. 603.
Ziller 141. 192 f. 430.
Zwingli II 317.

Sachregiſter.

nkung II 595.
,laube II 39.
eu 53. 58.
eckungstheorie II 575.
ung II 596 ff.
t 43.
ssio II 291.
ocialismus II 219 ff.
geſellſchaft II 218. 333.
probabilismus 368.
ivocatio II 83.
rniß II 69.
ionspreis II 332.
age II 336.
neingiltigkeit des natür-
en Sittengeſetzes 336.
rio II 291.
ſen II 71.
ismus 146. 162 ff.
ibologie II 83.
hismus II 117. 132.
ung II 29.
orene Rechte 447.
62.
ie 54. 56.
:, Pflicht der II 47;
ht auf II 547.
:erfrage II 535. 541 f.
:erſchutzgeſetzgebung II
. ff.
:ervereine II 544 f.
:seinſtellung II 329.
:stheilung 23. II 150.
.

Arbeitstheorie II 253. 256.
Arbeitsvertrag II 327.
Ariſtokratie II 605 f. 608 f.
Auferſtehung des Leibes 97.
Ausbildung des Geiſtes II 46.
Ausdauer 276. II 50.
Autonomie 200. 208.
Autorität II 339 f.; in der Familie II 377.

Bauernſtand II 247. 545.
Befehl 45 f.
Begierde 45. 58; vorhergehende und nachfolgende 66 f.
Begnadigungsrecht II 578.
Beharrlichkeit 276.
Behutſamkeit 269.
Berufsſtand II 62. 477.
Beſchämung 61.
Beſcheidenheit 277 f. II 47.
Beſitz, Begriff des II 113; juridiſcher 113.
Beſitzergreifung II 260. 267.
Beſitzrecht II 113.
Beſoldung II 327.
Beſſerungstheorie II 574.
Beſtimmung d. Menſchen 69 ff.
Beſtürzung 62.
Betrug II 275.
Beweggrund 246.
Bewußtſein 15. 17. 27.
Bild 231.
Billiges Recht 435.
Billigkeit 274. 419.
Blutrache II 99.
Börſe II 332.
Börſenſpiel II 336.
Bürger II 471.
Bürgſchaft II 334.
Bundesſtaat II 486.
Bureaukratismus II 563.
Bußwerke II 59.

Cäſaropapismus II 500.
Cardinaltugend 260 f.
Cauſalitätsprincip und Freiheit 38.
Charakter und Freiheit 86.
Charakterbildung II 47. 387.
Civilehe II 372.
Code civil II 304 f.
Cölibat II 356.
Collectiviſten II 140.
Communalſchulen II 530.
Communarden II 118.
Communismus II 117 f.
— der Orden II 216.
Communiſtiſche Ehe II 346.
Concordate II 631 ff.
Confeſſionelle Schulen II 527.
Confeſſionsloſe Schulen II 528. 530.
Conſtitutionelle Monarchie II 611.
Conſumptivdarlehen II 323.
Culturfortſchritt als Norm

der Sittlichkeit 144. 174 ff.; als Ziel des Menschengeschlechts 102 ff.
Cultusfreiheit II 509. 555.

Dankbarkeit 274.
Darlehen II 312.
Deductivprincip, oberstes, des Naturgesetzes 333. 335.
Demokratie II 605. 608 f.
Demuth 277. II 47.
Determinismus 26; physiologischer und psychologischer 39.
Diebstahl II 275.
Dienstbotenverhältniß II 393 ff.
Differenzgeschäft II 336.
Dingliche Rechte 449.
Dissidenten, Kinder dissidenter Eltern II 524.
Doppelsinnige Reden II 83.
Dreiklassensystem II 615.
Duell II 101 f.

Ebenbild 231.
Egoismus II 43.
Ehe, Natur der II 343; Geschichtliches über die II 344; naturrechtliche Institution II 350; Zweck II 353; Einheit II 359; Unauflöslichkeit II 362; Ehescheidung II 363; Ehehindernisse II 369; als Sacrament II 371; Ehegesetzgebungsgewalt II 371; Civilehe II 372; Verhältniß der Ehe zur Religion II 375.
— nach Rousseau, Spencer, Bachofen II 345 ff.
— im Socialismus II 210.
Ehegatten, Pflichten der II 376.
Ehelosigkeit II 354.
Ehre II 60. 90. 95.
Ehrabschneidung II 88.
Ehrenbeleidigung II 90.
Ehrerbietung 275.
Ehrgefühl (Scham) 277.
Eid II 34 ff.
Eidbruch II 35.
Eigenthum, Begriff II 109 f.; Arten des 449 f. II 109 f. 114 f.; Zweck II 276.
Eigenthumsinstitution II 258. 274.
Eigenthumsrecht 449. II 109 ff.
Eigenthumstheorien II 252.
Eigenthumstitel II 268.
Einheit des natürlichen Sittengesetzes 333.
Einsicht als Tugend 269.
Einwilligung 44.
Eltern, Pflichten und Rechte der II 386.
Entsagung II 49.
Epikie 357.
Erbe II 294.
Erbfolge in der Monarchie II 590.
Erbitterung 63.
Erbpacht II 112.
Erbrecht II 293 ff.
Erbvertrag II 294.
Erfurter Programm II 133.
Ersitzung II 292 ff. 595.
Erwerbsgesellschaften II 333.
Erwerbstitel II 290 ff.
Erziehung II 352. 386. 515; im Socialismus II 212 f. 214.
Erzwingbarkeit der Rechtspflicht 392; persönliche II 93.
Ethik 1.
— und Naturrecht 10. 403.
Ethische Gesellschaften 315.
Eudämonismus 144; individueller 146; gesellschaftlicher 146. 161.
Evolutionismus 146. 174.
Executivgewalt II 558. 561.
Exterritorialität II 628.

Falsiloquium II 76.
Familie II 210. 343 ff.
Feindesliebe II 67.
Fertigkeit (habitus) 252.
Forderungsrechte 448. 449.
Formalobject 240.
Frauenarbeiterschutz II 542.
Frauenemancipation II 379 ff.
Freigebigkeit 274.
Freiheit und Gleichheit II 551.
— des Willens, Begriff und Arten der 24; Beweis des Daseins der 28 ff.; Einwendungen gegen die 34 ff.
— Rechte in Bezug auf die II 90 f.
Freude als Leidenschaft 53. 58; als Willensact 44.
Fruchterwerb II 292.
Functionen der Staatsgewalt II 557.
Furcht 60. 67; kindliche und knechtliche 301.

Gaumenlust 263 f.
Gebet II 31.
Gebot, s. Gesetz.
Gebrauch als Willensact 44.
Gebrauchswerth II 126. 156.
Geburt als Titel der Sklaverei II 406.
Geduld 276. II 50.
Gefühl, das religiöse II 20.
Gefühlsmoral 181.
Gehorsam 275; gegen die menschl. Gesetze 354.
Geistiges Eigenthum II 287.
Geiz 264.
Geld II 312; als Erwerbsfactor II 318.
Geldbarlehen II 312.
Gelehrigkeit 269.
Gelübde II 33.
Gemeinde II 475 f.
Gemüth 50.
Gemüthsbewegung, Begriff der 51.
Gerechtigkeit 260. 269 f. 381; legale 270; austheilende 271; ausgleichende 271; strafende 273.
Geschmack als Norm der Sittlichkeit 190 ff.
Gesellschaft, Begriff und Arten II 338 ff.
Gesellschaftliche Natur des Menschen 20.
Gesellschaftsvertrag II 333.
Gesetz, Begriff 279; Arten 284; natürliches Sittengesetz 290; das ewige Gesetz 285; positive 347; staatliche II 559; Entstehung der Gesetze II 559; Auslegung und Abänderung II 560.
Gesetzgeber, ob den eigenen Gesetzen unterworfen II 561.
Gesetzgebungsgewalt, staatliche II 559 f.; religiöse in der rein natürlichen Ordnung II 495 ff.; in der übernatürlichen II 499.
Gesetzmäßigkeit und Freiheit 35 ff.
Gesundheit, Pflichten in Bezug auf die II 58.
Gewissen, Begriff 357; Arten 359. 363; Pflicht, dem Gewissen zu folgen 364; Nothwendigkeit des sichern 366; Erscheinungen des Gewissens als Beweis des Naturgesetzes 295.
Gewissensfreiheit II 91.
Gewohnheit 118. 434.
Gewohnheitsrecht 257. 434.
Gewollt, inwiefern etwas vom Willen gewollt sei 41; Arten des Gewollten 41 ff.
Gleichberechtigung II 145.
Gleichheit II 148.
Glückseligkeit, Begriff 78; als Ziel des Menschen 78 ff.

Gegenstand der menschlichen 88 ff.
Glücksverträge II 335.
Götzendienst II 40.
Gott, nothwendige Voraussetzung der Moralphilosophie 69 ff.; der höchste Rechtsträger 453.
Gottähnlichkeit, höchstes Ziel des Menschen 92.
Gotteslästerung II 41.
Gottesraub II 41.
Gottesverehrung 274. II 4; Nothwendigkeit der II 6; Acte der II 28.
Gottversuchen II 41.
Grausamkeit gegen Thiere 461.
Grimm 63.
Groll 63.
Grundrente II 238 f.
Güter, Pflichten in Bezug auf äußere II 62.
Gütergemeinschaft II 115 ff.
Gut, Eigenschaften des höchsten Gutes (summum bonum) 91. 98; das höchste Gut nach Kant 99.
— im allgemeinen 125; im absoluten und relativen Sinn 125 f.; Arten des relativ Guten 127.

Habsucht 264 f.
Handwerkerstand II 545.
Harakiri der Japaner 487.
Harmonie als Norm der Sittlichkeit 211. 214.
Haß als Leidenschaft 53. 56. 58; Haß des Nächsten II 68.
Hauptsünden (Laster) 262 f.
Hedonismus 145. 146 ff.
Heerwesen II 566.
Herrschaft, Verhältniß der, zu den Dienstboten II 393.
Herz 52.
Herzensbildung II 46. 387.
Hetärismus II 344 f.
Heuchelei II 74.
Hinterlegungsvertrag II 312.
Historische Schule 407 ff.
Hochherzigkeit 276.
Hoffart 263 f.
Hoffnung 60.
Hypothek II 334.

Jähzorn 63.
Imperativ, der kategorische, als Norm des Sittlichen 197 ff.
Indeterminismus 26.
Indifferentismus, religiöser II 17 ff.
Individualethik 122.
Innungen II 546.
Internationales Privatrecht II 617. 622.
Interpretation d. Gesetze 357.
Intestaterbfolge II 294. 298.
Intuitionismus 145. 146.
Irreligiosität II 40.
Jungsocialismus II 136.
Ius gentium, bei den römischen Juristen 436; beim hl. Thomas 439; bei den späteren Scholastikern 444; Unterschied vom Naturrecht 443. II 283. 616 ff.
Ius utendi et abutendi II 275.

Kapital II 115. 128. 129.
Kartenschlagen II 40.
Kasten II 478.
Kategorischer Imperat. 197 ff.
Katheder-socialismus II 119. 537.
Kauf und Verkauf II 330.
Keuschheit 277. II 90. 95.
Kinder, ob Rechtsträger 456; Pflichten der II 391.
Kindererziehung, Recht auf die II 390. 512 f.
Kirche, Wesen und Unabhängigkeit der II 498 ff.; Trennung der Kirche vom Staat II 505 f.; organische Verbindung mit dem Staat II 506; Rechte der Kirche auf die Schule II 528 ff.; Verhalten der Kirche zum Zinsnehmen II 316. 324 ff.
Kirche und Sklaverei II 401.
Kirchenrecht 433.
Kirchenväter über Eigenthum II 280 ff.
Klassen der Gesellschaft II 479.
Kleidung, Verhalten in Bezug auf II 59.
Klugheit 255. 260. 265 ff.
Krieg II 640 ff.
Kriegsgefangenschaft als Titel der Sklaverei II 400.
Künstlerische Ausgestaltung des Lebens als Norm der Sittlichkeit 214.
Kummer 59.
Kunst 4; als Verstandestüchtigkeit 252. 265 f.

Laienkatechismen 316. II 553.
Laienmoral 315 ff. II. 553.
Land als Bestandtheil des Staates II 479.
Laster 49. 251. 262 ff.
Laxismus 368.
Leben, Werth des 111; Pflichten in Bezug auf die Erhaltung des II 51.
Legalisten II 631.
Legalität 198.
Legaltheorie II 252. 255 f.
Legat II 294.
Legitimisten II 592.
Lehensrecht II 112. 481.
Lehrerseminarien II 531.
Lehr- und Lernfreiheit II 516.
Leibeigene II 400.
Leidenschaften, Begriff 46; Eintheilung 52; sittliche Gutheit 54; die concupiscibilen 56 ff.; die irascibilen 60; Unterschied der Leidenschaften von den Lastern 49; von den Gemüthsbewegungen 50 f.
Leihvertrag II 312.
Lernzwang II 521.
Leutseligkeit 274.
Liberalismus, Begriff und Geschichte des II 550; Stellung zur Religion und Politik II 552; zum Socialismus II 168; zum wirthschaftlichen Leben II 536; zur Schule II 528; zur Presse II 533; zur Kirche II 505.
Liberalkatholicismus II 555.
Liebe als Leidenschaft 53. 56 ff.; als Willensthätigkeit 44; Pflichten der Liebe II 66.
Lohn II 328.
Lohngesetz, das „eherne" II 162 f.
Lohnvertrag II 327 f.
Lotterie II 305.
Lüge, Begriff II 72; Arten II 74; Ansichten über die II 74; Unerlaubtheit II 78 ff.
Lust 53. 58.

Macchiavellismus II 488.
Mäßigkeit 260. 276 ff. II 49.
Manchesterthum II 536.
Marktpreis II 162. 332.
Materialismus 14 ff. 17. 70 f.
Maximalarbeitszeit II 542.
Mein und Dein, doppelte Bedeutung desselben 388.
Meineid II 35.
Meinung (Absicht), verschieden von Zweck 244.
Mensch als Mikrokosmos 13; als geistig-sinnliches Wesen 14 ff.; als Person 18; als Organismus 18; als gesellschaftliches Wesen 20; Freiheit des 24; Ziel und Ende des 69 ff.

Menschenverstand, der gemeine, als Norm des Sittlichen 195.
Mensuren II 106.
Metaphysik, Verhältniß der, zur Moralphilosophie 8 ff.
Methode der Moralphilosophie 7. II 1.
Miethe II 327.
Mikrokosmos 13.
Milde 277 f.
Militärwesen und Socialismus II 217.
Militarismus II 568.
Minimallohn II 544.
Mißbrauch II 276.
Mißhandlung II 87.
Mißverdienst 377.
Mitgefühl als Norm des Sittlichen 186 ff.
Mitleid als Leidenschaft 59; als Norm der Sittlichkeit 187 ff.
Mitwirkung zu fremder Sünde II 70.
Monarchie II 605 f. 609.
Monopol, staatliches II 290. 549.
Moral, unabhängige 314 ff. — und Religion II 13.
Moralisch 124.
Moralischer Sinn als Norm des Sittlichen 181 ff.
Moralität im Sinne Kants 198.
Moralphilosophie, Begriff und Gegenstand 1 f.; Unterschied von Sittenlehre 1; von der Moraltheologie 2; Verhältniß zur christlichen Offenbarung 5; ob sie eine Kunst sei 4.
Moralpositivismus 129 ff.
Moralprincipien, Begriff und Uebersicht der 144.
Moralskepticismus 10. 129. 130 ff.
Moralstatistik 34.
Mord II 87.
Motiv 246.
Muth als Leidenschaft 60; als Tugend, s. Starkmuth.
Mutterrecht II 348 f.

Nächstenliebe, Pflichten der, im allgemeinen II 66 ff.; im besondern II 68 ff.
Nation II 635 f.
Nationalität II 635.
Nationalitätsprincip II 634 ff.
Natur 19; des Menschen 84; als Grundlage der Moralphilosophie 12; als Norm des Sittlichen 216 ff.
Naturgesetz (natürliches Sittengesetz), Begriff u. Dasein desselben 290 ff.; Eigenschaften desselben 333 ff.
Naturrecht 409 ff.; Verhältniß zwischen Naturrecht und Ethik 403.
Naturtrieb 79.
Naturvölker, Unterschied von Culturvölkern 464; Sittenlehre der 498.
Neid als Leidenschaft 59; als Laster 264.
Nekromantie II 40.
Nichtinterventionsprincip II 626.
Niedergeschlagenheit 59.
Nießbrauch II 111.
Nirvana 478.
Norm des Sittlichen 144 ff.
Normalarbeitstag II 135.
Nothlüge II 74.
Nothrecht II 94.
Nothwehr II 94 ff. 596; s. Widerstand.
Nothwehrlüge II 78.
Nothwendigkeitstheorie II 574. 576.
Nüchternheit 277.

Obereigenthum II 275. 278.
Objective Gutheit 233. 234.
Obligationen 449.
Occupation II 260. 268.
Occupationstheorie II 253.
Oeffentliches Recht 433. 447.
Oekonomisch-naturrechtliche Eigenthumstheorie II 258.
Offenbarung, doppelte Art der 5. II 11; Verhältniß der Offenbarung zur Wissenschaft 6.
Ohrenbläserei II 89.
Opfer II 29.
Ordnung, sittliche 109. 225.
Organismus 18.

Pacht II 327.
Pachtsystem II 247.
Pantheismus 17. 70.
Parität II 509.
Parlamentarismus II 612.
Patrimonialstaat II 481.
Person 18.
Persönlichkeitstheorie II 252.
Personenrechte 448.
Pfandrecht II 112.
Pfandvertrag II 334.
Pflicht 298; aus Pflicht handeln 300; ungenügende und falsche Erklärungen der 301 ff. 307 ff.
— als Gegenstand der Verpflichtung 450.
Pflichten des Menschen gegen Gott II 4 ff.; gegen sich selbst II 42 ff.; gegen den Nebenmenschen II 66 ff.
Pietät 274. II 391.
Polizei II 565 f.
Polyandrie II 360.
Polygamie (Polygynie) II 360.
Positives Gesetz 347 ff.
Positivismus in der Moral 129; im Recht 404 ff.
Possibilisten II 140.
Präventivcensur II 534.
Preis, Begriff und Arten II 331 f.
Preßfreiheit II 532 ff.; im Socialismus II 201.
Privateigenthum II 114. 116. 253 ff.
Privatgrundeigenthum II 219 ff.
Privatrecht 433.
Privatutilitarismus 146. 155.
Probabiliorismus 368.
Probabilismus 368.
Productionsanarchie II 174.
Productionsmittel II 116. 133.
Productivdarlehen II 323.
Promiscuitätshypothese II 346 ff.
Promulgation der Gesetze überhaupt 282; des Naturgesetzes 337 ff.
Provinz II 475.

Rache, Privatrache II 98.
Rationalistische Moralprincipien 195 ff.
Raub II 275.
Recht (das Rechte) 2. 381; das, dreifache Bedeutung 382 ff.; Zweck des 389; Zwangscharakter 391 ff.; das Recht als Theil der sittlichen Ordnung 398; letzte Quelle des Rechts ist Gott 397.
— im objectiv. Sinn (Rechtsgesetz) 383 ff. 431 ff.; materielles und formelles 463.
— im subjectiven Sinn (Rechtsbefugniß) 385. 445 ff.
Rechtspflege, bürgerliche, und Strafrechtspflege II 570 f.
Rechtspflichten im Unterschied zu rein sittlichen Pflichten 384. 451. II 66. 86.
Rechtspositivismus 404.
Rechtsregeln Bonifaz' VIII. 370.
Rechtsterminus 446.

Rechtstheorien 420.
Rechtstitel 446.
Rechtsträger 446. 453 ff.
Reductionprincip (des Naturgesetzes) 333. 334.
Reichthümer, natürliche und künstliche 87.
Religion, Begriff und Eintheilung II 4; Nothwendigkeit II 6; natürliche II 5. 6 ff.; übernatürliche II 5. 11 ff.; Verhältniß der Religion zur Sittenlehre II 13; irrige Ansichten über Wesen und Entstehung der II 17. 22 ff.; s. auch Kirche.
— und Staatsgewalt II 492 ff.
Religionsfreiheit II 91. 556.
Religionslose Schule II 529.
Religiosität II 5. 28.
Reservation II 84.
Reserve-Armee, industrielle II 130. 166 f.
Restriction II 84.
Reue 30.
Revolution II 153. 597.
Richterliche Gewalt II 559. 569.
Rückerstattung (Restitution) 272. II 98.
Ruf, der gute II 60; Pflichten in Bezug auf den II 61; Rechte in Bezug auf den II 88. 96.

Sanction, Begriff und Arten 321; Nothwendigkeit 322 ff.
Sanftmuth 277.
Schadenlüge II 74.
Scham 14. 61.
Schamhaftigkeit 77. II 90. 95.
Scheinheiligkeit II 74.
Schenkung II 311.
Scherzlüge II 74.
Schiedsämter zwischen Arbeitern und Arbeitgebern II 544.
Schiedsgericht II 330; internationales II 650.
Schlechtheit, sittliche 246 ff.
Schmeichelei II 74.
Schmerz 53. 58.
Schön 229.
Schrecken 61.
Schule, Stellung der, zum Staat außerhalb der christlich. Offenbarung II 511 ff.; Rechte der Kirche auf die II 526 ff.; des Staates II 525.
Schulmonopol II 514 ff.
Schulrechte der Kirche II 526; des Staates II 525. 528 ff.
Schulzwang II 521. 529.
Schutzzölle II 545.
Sehnsucht 44.
Selbstachtung II 44.
Selbstbehauptung 274.
Selbstbeherrschung 277. II 49.
Selbstbewußtsein 15.
Selbsthilfe II 98.
Selbstinteresse als Norm des Sittlichen 148 f.
Selbstliebe II 43.
Selbstmord 37. II 51 ff.
Selbstsucht II 44.
Selbstverachtung II 44.
Selbstverläugnung II 49.
Selbstverstümmelung II 55.
Selbstvervollkommnung als Norm des Sittlichen 211.
Servituten II 111.
Simonie II 41.
Simultanschule II 528. 530.
Sitte 118.
Sittengesetz, s. Gesetz.
Sittenlehre 1. 10.
— Uebersicht über die Sittenlehre der wichtigsten Cultur- u. Naturvölker 468 ff.
Sittlich 118 ff.; sittliche Ordnung 124; sittlich gut 126. 226; sittlich gleichgiltig 249.
Sittliche Ideen, Allgemeinheit derselben 134. 339. 463 ff.
Sittliches Gesetz im Unterschied zu moralischen Gesetzen 282.
Sittlichkeit 118—124.
Sklaverei, Begriff II 397; Geschichte II 396; rechtliche Beurtheilung 403 ff.; Entstehungsgründe der II 405 ff.
Sociale Frage II 535 ff.
Socialethik 122.
Socialeudämonismus 161 f.; dessen Lehre vom höchsten Gut 102.
Socialismus, Begriff und Geschichte II 117 ff.; Grundlagen II 124 ff.; Unmöglichkeit II 172 ff.; s. auch Ackersocialismus und Katheder-socialismus.
Souveränität II 485.
Specification II 291.
Spielvertrag II 335.
Sprache als Beweis der Geistigkeit des Menschen 14; seiner gesellschaftlichen Natur 21.
Staat II 409 ff.; Ursachen des II 410 ff.; Zweck des II 446 ff.; Bestandtheile des II 470; organischer Charakter desselben II 470; Vergleich zwischen Staat und Familie II 473.
Staatenbund II 486.
Staatsamt II 562.
Staatsgewalt II 420; Ursprung derselben II 414 ff.; Umfang II 484 ff.; Aufgaben der Staatsgewalt in Bezug auf Sittlichkeit II 491, Religion II 492, Schule II 512 ff., Presse II 532, wirthschaftliches Leben II 535; im Verhältniß zur Kirche II 500 ff.
— Functionen der II 557 ff.
Staatsrecht 443. II 409 ff.
Staatssocialismus II 119. 137. 458. 537.
Staatsverfassung II 605 ff.
Staatsverträge II 629.
Stände der Gesellschaft II 476.
Starkmuth 275. II 50.
Sterndeuterei II 40.
Steuergesetzgebung II 566.
Steuerrecht II 566 f.
Strafe 322. II 571.
Strafrecht des Staates II 571.
Strafrechtstheorien II 578.
Strenges Recht 435.
Subjective Gutheit 337.
Sünde 372 ff.; die sogen. philosophische 375.
Superficies II 112.
Sympathie als Norm des Sittlichen 186.
Synteresis 255.

Tauschwerth II 126. 156.
Testament II 294. 297; formlose Testamente II 301.
Testirfreiheit II 302. 304.
Theologen über das Eigenthum II 283 f.
Theologisch, inwiefern die Moralphilosophie theologisch sei 69. II 417.
Thier, ob Rechtsträger 456.
Tod, Gesetz des 112 ff.
Todesangst 62.
Todesstrafe II 579 ff.
Todtenbuch der Aegypter 466.
Todtschlag II 87.
Toleranz II 510 f.
Traditionalismus 7.
Trägheit 263 f.
Trauer 53. 59.
Traumdeuterei II 40.
Triebfeder 246.
Trübsinn 59.
Tüchtigkeit 252.
Tugend 217. 251 ff.
Tutiorismus 368.

Tyrann II 598.
Tyrannenmord II 597 ff.

Uebel, Arten der, nach Bentham 150.
Uebertragung II 292.
Umsicht 269.
Umstände der Handlungen 242.
Unabhängige Moral 315.
Unachtsamkeit 65.
Unfallversicherung II 548.
Unkenntniß 64.
Unkeuschheit 268 f.
Unterricht II 515.
Unterrichtsfreiheit II 532.
Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes 343.
Unwissenheit 64 f.
Urheberrecht II 287 ff.
Urtheil, freventliches II 88.
Usucapio II 292.
Usurpation II 592. 598.
Utilitarismus 144. 155. 161 ff.

Verdacht II 88.
Verdienst 377 ff.
Vergessenheit 65.
Vergeßlichkeit 65.
Verherrlichung 72.
Verjährung II 292. 592 f.
Verknechtung II 405.
Verleumdung II 88.
Vermächtniß II 294.
Vermögensrechte 448.
Verschuldung als Titel der Sklaverei II 406.
Versicherungsvertrag II 335.
Versprechen II 311.
Verstand 252. 266.
Verständniß 268.
Verstellung II 74.
Verstorbene, Recht der, auf den guten Ruf II 89.
Vertheidigungstheorie II 574. 576.
Verträge II 306 ff.
Vertragstheorien zur Erklärung des Eigenthums II 252. 254; des Ursprungs des Staates II 427 ff.; des Strafrechts II 573.
Verwaltung II 565.
Verzweiflung 60.
Vivisection 459 ff.
Völkerfamilie II 646 ff.
Völkerrecht 433. II 616 ff.
Volk II 635 f.
Volkssouveränität II 414 f.
Vorbehalt, geistiger II 84.
Vorkaufsrecht II 112.
Vorschrift, s. Gesetz.
Vorsicht 269.

Wahl 44.
Wahlfreiheit, s. Freiheit.
Wahlmonarchie II 590 ff.
Wahlsystem II 614.
Wahrhaftigkeit, Tugend der 274; Pflichten d. II 66. 71 ff.
Wahrsagerei II 40.
Weiberherrschaft II 348.
Weiberlinie II 348.
Weisheit 252. 266.
Weltstaat II 647.
Weltverachtung II 64.
Werth II 331.
Werththeorie von Marx II 126. 156 ff.
Wette II 335.
Widerstand, activer und passiver II 597. 603.
Widerstreit (Collision) der Pflichten 452.
Wiederherstellungstheorie II 574.
Wille 3. 15. 25 ff.; der gute und böse 239 ff.
Wirthschaftliches Leben II 109. 535 ff.
Wissenschaft 1. 88. 252. 266; Freiheit der 6.
Wohlanständigkeit 277.
Wohnungsfrage II 543.
Wucher II 314.
Wucherverbote II 540.
Wuth 68.

Zaghaftigkeit 61.
Zauberei II 40.
Ziel, s. Zweck.
Zins II 314 ff.
Zinstaxen II 540.
Zölle II 545.
Zorn als Leidenschaft 62; als Laster 264 f.
Zuversicht 276.
Zwang 68.
Zwangscharakter des Rechts 391 ff.
Zweck, Begriff und Arten 72; des Menschen 71 ff.; der vernunftlosen Natur 74. 76; der menschlichen Handlungen 243 ff.; Unterschied zwischen Zweck und Absicht 244; Zweck und Beweggrund 246.